



Cumhuriyet Üniversitesi

# İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

XIV/II • 2010

ISSN 1301 - 1197

**Cumhuriyet Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi**

**Sayı:** XIV/2-2010  
**ISSN:** 1301-1197

**Sahibi**

Cumhuriyet Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
adına  
Prof. Dr. Metin Bozkuş (Dekan)

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Metin Bozkuş (C.Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali Aksu (C.Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Hasan Keskin (C.Ü. İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Abubekir S. Yücel (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Durmuş Tatlıoğlu (C.Ü. İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kılıç (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Necati Demir (C.Ü. İlahiyat Fakültesi).

**Yayın Danışma Kurulu**

Prof. Dr. Ali Yılmaz (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. B. Ali Çetinkaya (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Hüseyin Akkaya (Cumhuriyet Ü. Fen-Edebiyat Fak.), Prof. Dr. Mehmet Erdoğan (Marmara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Selçuk Coşkun (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.), Doç. Dr. H. İbrahim Şimşek (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi).

**Sayı Hakemleri**

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Prof. Dr. Ali Aksu, Prof. Dr. Cemal Ağırman, Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, Prof. Dr. Erdoğan Pazarbaşı, Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu, Prof. Dr. İsa Doğan, Prof. Dr. Kadir Özköse, Prof. Dr. Mehmet Arslan, Prof. Dr. Metin Özdemir, Prof. Dr. Mustafa Ünal, Prof. Dr. Nevzat Y. Aşıkoğlu, Prof. Dr. Ramazan Altıntaş, Prof. Dr. Sabri Erturhan, Prof. Dr. Şuayip Özdemir, Prof. Dr. Ünal Kılıç, Doç. Dr. Ahmet Kayacık, Doç. Dr. Alim Yıldız, Doç. Dr. H. İbrahim Şimşek, Doç. Dr. M. Ali Şimşek, Doç. Dr. Mustafa Alıcı, Doç. Dr. Salih Karacabey, Doç. Dr. Şevket Topal, Yrd. Doç. Dr. Ali Osman Kurt, Yrd. Doç. Dr. Necati Demir, Yrd. Doç. Dr. Nuri Adigüzel, Yrd. Doç. Dr. Ömer Aslan, Yrd. Doç. Dr. Selim Eren.

**Editör**

Prof. Dr. Abdullah Kahraman

**Editör Yardımcısı**

Doç. Dr. M. Ali Şimşek-Yrd. Doç. Dr. A. Osman Kurt

**Adres**

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Sivas  
ilahiyyat@cumhuriyet.edu.tr  
Tel: (0346) 219 12 15/16  
Fax: (0346) 219 12 18

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

**Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date:**

EKOSAN Matbaacılık Ltd. Şti. İstanbul  
0212 612 36 58

**Sivas, 2010**

**İÇİNDEKİLER**  
**INDEX**

1. Din Antropolojisinin Kurucularından James George Frazer (1854- 1941)  
*Of the Founding Fathers of The Anthropology: James George Frazer (1854-1941)*  
**Doç. Dr. Mustafa ALICI** ..... 3-32
2. Hadîsler Işığında Akrabalarla İletişim Kurmak ve Sosyal Yardımlaşmada Akrabalık Hakkını Gözetmek (Sıla-i Rahim)  
*Communicating With Relatives And Respecting The Rights Of Relationship In Social Assistance In The Light Of Sunnah*  
**Doç. Dr. Adem DÖLEK** ..... 33-56
3. İslâm Medeniyetinin Kuruluşunda Ashâb-I Kirâm  
*Sahabâhs in The Construction of Islamic Civilization*  
**Doç. Dr. Ayhan TEKİNEŞ** ..... 57-72
4. Sosyal Bütünleşmemizin Temel Sorunları ve Bazı Çözüm Önerileri  
*Basic Problems of Our Social Integration and Some Solution Proposals*  
**Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ** ..... 73-102
5. Yahudilik'te Koşer ve Koşer Ekonomisi  
*Kosher and Kosher Economy in Judaism*  
**Yrd. Doç. Dr. Ali Osman KURT** ..... 103-150
6. Tarih Yazımında Nesnelliğin Önemi  
*The Importance of Objectivity in the Historiography*  
**Yrd. Doç. Dr. Necati DEMİR** ..... 151-174
7. İbni Sînâ'ya Göre Mantık Yanlışları ve Sebepleri  
*Logical Fallacies and Their Reasons in Ibn Sînâ*  
**Yrd. Doç. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ** ..... 175-196
8. Tahiyatta Parmakla İşaret Etme İle İlgili Rivâyetlerin Tahlili  
*Analysis Of The Narrations About Pointing At With Finger In The Salutations Of The Prayer*  
**Yrd. Doç. Dr. Sami ŞAHİN** ..... 197-242

9. Kur'ân-ı Kerim'e Göre Bedevilik  
*Bedouin According To Quran*  
**Dr. Şahin GÜVEN** \_\_\_\_\_ 243-272
10. İslâm Hukukunda Bilgisizlik (Cehl) ve Hukukî Etkileri  
*The Ignorance (Cehl) In Islamic Law And Its Legal Effects*  
**Dr. Muharrem ÖNDER** \_\_\_\_\_ 273-306
11. Kiyamet Suresi'ndeki Belâğî ve Lugavî İncelikler  
*The Rethorical And Linguistic Details In Surah Qiyama*  
**Dr. Süleyman KOÇAK** \_\_\_\_\_ 307-366
12. Hatib eş-Şirbini ve Muğni'l-Muhtac Kitabı'ndaki Metodu  
*Hatib aş-Şirbani and His Method in His Book Mugni' l-Muhtac*  
**Dr. Savaş KOCABAŞ** \_\_\_\_\_ 367-398
13. Hâricî Kelâm Doktrini Ve Ebû Hanîfe  
*The Kharijite Theology and Abu Hanifah*  
**Dr. Mehmet Kenan ŞAHİN** \_\_\_\_\_ 399-442
14. Kur'ân ve İş Ahlâkı: İnançın İş Ahlâkının Sürdürülebilirliğine Katkısı  
Üzerine  
*Qur'an and Business Ethics: The Contribution of faith on the sustainability of  
business ethics*  
**Dr. Mehmet Kenan ŞAHİN** \_\_\_\_\_ 443-468
15. Nurettin Topçu'nun Düşünce Sisteminde Devlet ve Demokrasi  
*Nurettin Topçu System Of Thought State And Democracy*  
**Dr. Vehbi ÜNAL** \_\_\_\_\_ 469-486
16. Sadrazam Damad İbrahim Paşa'ya Helva Sohbetlerinde Sunulan Bir  
Risale: İlmî Ahmed Efendi'nin Kelâm-ı Kibâr Risâlesi  
*A Teratise Introduced To Sadrazam Damad İbrahim Pasha In Halva  
Conversations: Kelâm-ı Kibâr Treatise By İlmî Ahmed Efendi*  
**Mehtap ERDOĞAN** \_\_\_\_\_ 487-504
17. Pavlikan Kilisesi ve Eski Hıristiyan Heresileriyle İlişkisi  
*The Paulician Church and its Relation to Early Christian Heretics*  
**Sakin ÖZİŞİK** \_\_\_\_\_ 505-534

18. İmâmiyye Şiası'nda İmâmet Krizi ve Gaybetin Oluşumu: Sosyo-Tarihi  
Bir Bakış Açısı  
*The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver  
Shi'ism: A Sociohistorical Perspective*  
**Yazar:** Said Amir Arjomand  
**Çeviren:** **Dr. Ali Avcu** ..... 535-568
19. Dilin Doğal Yapısı Sarf Kurallarının Önünde Gelir  
**Yazar:** Dr. Mustafa Ali el-Cûzû  
**Çeviren:** **Doç. Dr. Yusuf DOĞAN** ..... 569-574
20. Hulubân Seferi (Ebrehe'nin seferi üzerine yeni bir bakış)  
**Yazar:** M. J. Kister  
**Çeviren:** **Dr. Fatih Erkoçoğlu** ..... 575-586
- TOPLANTI/KİTAP TANITIMI  
MEETING/BOOK INTRODUCTION
21. Kitap Tanıtımı  
M. Kazım Arıcan, 'Dinî Tekelcilik: Din Felsefesi Açısından Bir  
Çözümleme', Otto Yayınları, Ankara 2009.  
**Yrd. Doç. Dr. Ali Osman KURT** ..... 587-590





Cumhuriyet Üniversitesi

# İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

XIV/II • 2010

ISSN 1301 - 1197





DİN ANTROPOLOJİSİNİN KURUCULARINDAN  
JAMES GEORGE FRAZER (1854- 1941)

Mustafa ALICI\*

**ÖZET**

Tylor'un öğrencilerinden olan James George Frazer, ünü antropoloji çevrelerini de aşan bir akademisyen olarak 1890 yılında ilk iki cildini daha sonraları on iki ciltte toplamış olduğu şaheseri *Golden Bough* (Altın Dal) gibi çarpıcı eserleriyle Victoria döneminin önde gelen evrimci antropologlarından biridir. Onun boyutları geniş, dünya çapında örneklerle beslediği mukayeseli araştırmaları mit, din, folklor ve diğer "ekzotik inançları" kapsar. Diğer evrimci antropologlar gibi Frazer da üç aşamalı kültürel evrime inanır; dinin kaynağında büyü çağı bulunurken onu devralan ama bilimsel çağa yol vermek zorunda kalan din çağı tam ortadadır. Frazer, büyüye dayalı ritleri irrasyonel kabul ederken "ilkellerin" doğa hakkında geliştirdikleri fikirleri yanlış anlamaya dayandırdıklarını ileri sürer ve aslında ana ilgisini mitsel düşüncedeki evrensel uygulama alanına sahip kalıplar olduğunu da açıkça belli eder.

**Anahtar Kelimeler:** James George Frazer, Mukayeseli Dinler, Din Antropolojisi, Büyü

**OF THE FOUNDING FATHERS OF THE ANTHROPOLOGY OF RELIGION: JAMES  
GEORGE FRAZER (1854- 1941)**

**ABSTRACT**

Amongst the last leading Victorian evolutionists was James George Frazer, a student of Tylor who was celebrated, far beyond anthropological circles, for his masterpiece works for example, his *Golden Bough*, which was first published as a two-volume set in 1890, and later expanded to fill twelve gigantic tomes. As explained in this article, his researches are considered a vast, comparative investigations on the history of myth, religion, folklore and other 'exotic beliefs', with examples drawn from all over the world. Like so many of the evolutionists, Frazer believed in a three-step model of cultural evolution: a 'magical' stage is replaced by a 'religious' stage, which gives way to a 'scientific' stage. Though Frazer clearly considered magical rites irrational, and assumed that 'primitives' based their lives on a completely mistaken understanding of nature, his main concern was to identify patterns and universal traits in mythical thought.

**Key Words:** James George Frazer, Comparative Religion, Anthropology of Religion, Magic

---

\* Doç. Dr., Rize Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı  
(mustafalici@hotmail.com)

### I. Frazer'in Hayatı ve Eserleri

İskoç asıllı bilim adamı James George Frazer, dört çocuklu ailenin en büyüğü olarak 1 Ocak 1854 tarihinde Glasgow'da (İskoçya) doğdu. Başarılı bir eczacı olan babası, aynı zamanda 1840'da ana İskoç Kilisesi'nden ayrılmış olan ve dinî işlerde ve kilise yönetiminde daha tutucu olan (Presbiteryen) *Free Church*'ün sadık bir üyesiydi. Babasının her gün alışkanlık haline getirdiği aile içindeki kutsal kitaptan okumalarda seçilen kutsal kıssalardaki güzel imgeler ve dilin saf ritimleri, onun ileride folklor, mitoloji ve antropolojiye yönelmesinde etkili olacaktı. Böylece oldukça zahit bir dindar aile ortamında büyümesine rağmen -kendi ifadesiyle- hiçbir dinî baskıyla karşılaşmadı<sup>1</sup>.

Frazer, erken yaşlarda akademik bir gelecek vaat ediyordu. Daha 15 yaşında iken Glasgow Üniversitesi'ne girdi. Burada okurken, hayatı boyunca hatırlayacağı üç önemli şey ortaya çıktı; birincisi, klasik eserlere olan aşkını hayatı boyunca unutmuyacaktı. İkincisi, alemin değişmez doğa kanunlarıyla yönetildiğini anlamaya başladı. Son olarak, çocukluğunun saf imanını yavaş yavaş bu dönemde kaybetti<sup>2</sup>.

Glasgow'da okurken "sıcaklık ölçüsüne" soyadını veren Lord Kelvin'in öğrencisi olarak öncelikle teknik gelişmelere hayran kalıp kendini doğa bilimlerine kaptıran Frazer, tıpkı 1883 yılında karşılaştığı ve yakın arkadaş olduğu İskoç teolog ve mukayeseli semitik araştırmacısı William Robertson Smith (1846- 1894)<sup>3</sup> gibi klasiklerin yanında felsefeye ilgi duymuş, bilhassa ampirist ve septik tabii din savucusu David Hume'u takdir etmişti. R. Smith, daima muhalif kalan bir İskoç kutsal metin uzmanı ve antropolog olarak aynı zamanda Frazer'i en fazla etkileyenlerden biri olmuştu. Bu geniş yelpaze sayesinde Frazer, kendi zihninde İskoç eğitim

---

<sup>1</sup> Ivan Strenski, *Thinking About Religion*, Oxford 2006, 136; Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, Berlin 1973, 244; Daniel L. Pals, "Animism and Magic: E. B. Tylor and J. G. Frazer", *Seven Theories of Religion*, New York Oxford 1996, 30.

<sup>2</sup> Robert Ackerman, "Frazer, James G.", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York- London 1987, V, 3190.

<sup>3</sup> R. Smith, tıpkı Frazer gibi antropolojide bilhassa bu bilimin günümüzün ilkel kabilelerin adetlerini ciddi bir şekilde incelemesine hayranlık duyan ve bu yöntemle kutsal metinlerde bahsedilen kadim İsrail kıssalarının daha iyi anlaşılacağını savunan, bu yüzden Arabistan çöllerinde yılmadan dolaşan biri olarak tanınır. Nitekim Smith'in önde gelen çalışmalarından biri, Tylor'un evrim anlayışından yola çıkarak kadim Sami halklarının uygulamalarını özellikle kurbanlarını, kabile totemizmi fikriyle örtüştürmeye çalıştığı *Samilerin Dini (The Religion of the Semites - 1890)* adlı eseridir; Pals, 31

sisteminin, İngiliz eğitim anlayışından daha geniş bir arkaplan bıraktığını kabul edecektir. Glasgow'dan mezun olunca ikinci bir lisans daha okumak üzere Cambridge, Trinity College'e kaydolan Frazer'in hedefinde aslında Oxford'a gitmek vardı ama oradaki sistemli katolikleştirme faaliyetlerinden çekinen ailesi, onu Cambridge'e kaydetti. O da burada kazandığı bir burs sayesinde "Platon epistemolojisi" konusunda tezini bitirerek, 1879'da Trinity College'e öğretim üyesi atandı ve bu görevinde 60 seneden fazla kaldı. 1896'da evlenen Frazer'in, eşi tarafından birçok eseri Fransızcaya çevrilmiş olup bu çeviriler sayesinde Fransa'da da tanınmıştır. Hiç çocuğu olmayan Frazer, sakin bir hayat sürmüş ve kelimenin tam anlamıyla "fildişi kulesi bilim adamı" olmayı hak etmişti<sup>4</sup>.

Frazer klasik dillere de aşina olan biriydi. Lise çağından itibaren Latince ve Grekçeye merak salmış, lisede ve Glasgow'dayken bu konuda pek çok ödül almış, aynı becerisi sebebiyle bu kez Cambridge'de okurken burs kazanmıştı. Buna ilave olarak 1914 yılında şövalye ilan edilip "Sir" unvanını alan Frazer, 1920 yılında ise Kraliyet Cemiyeti'ne üye kabul edildi. Frazer, 1911, 1912, 1924 ve 1925 yıllarında Gifford Lectures adıyla bilinen din bilimcilerinin müdavimi olduğu konferanslar dizilerine bizzat tebliğ sunarak katkı sağladı. Ömrünün son yıllarında körlük derecesinde gözlerinden rahatsız olan Frazer, II. Dünya Savaşı'nın çetin ve acımasız yıllarında, 7 Mayıs 1941'de, Glasgow'da öldü ve aynı gün aniden ölen karısıyla birlikte Cambridge'teki St. Giles Mezarlığına gömüldü<sup>5</sup>.

Frazer, genel olarak antropolojinin kurucuları arasında kabul edilmesinin yanında mukayeseli din tarihinin de öncülerinden sayılabilir. Onun "antropoloji" terimini batılı entelektüel edebi, dinî ve yeni dinî hareketlerin söylemlerine daha güçlü bir sesle sunduğu bilinmektedir<sup>6</sup>. Yine onun "büyü", "din" ve "bilim" üçlemesini evrimci bir ardışıl süreç içinde izah etme çabası günümüzde hala fazlasıyla önemsenmektedir.

Frazer'in dinî araştırmalara dair ilk bilimsel yazıları, William Robertson Smith'in büyük desteğiyle ortaya çıktı. Frazer, her bilim adamının bilimsel dönüşüm sürecinde meydana gelen zihinsel heyecanı Smith'in fikirlerinde bulmuştu. Mesela Frazer, Smith'in bizzat editörü

<sup>4</sup> Ackerman, "Frazer, James G.", 3191; Strenski, 136; Pals, 31.

<sup>5</sup> Pals, 30; Ackerman, 3191; Frazer, (Biography), *Belief in Immortality and the Worship of the Dead* 1911–1913, London 1913, II- VI.

<sup>6</sup> Robert Ackerman, *J. G. Frazer: His Life and Work*, Cambridge 1987, 1.

olduğu Britannica Ansiklopedisinin IX. Edisyonunun P ve sonraki harflerle başlayan maddelere katkı sağladı ve yazmış olduğu “Tabu” ve “Totem” gibi önemli maddeler sayesinde antropoloji sahasına ilk adımlarını atmış oldu. Daha sonra birbirlerine verdikleri eşit desteklerle çok geçmeden her ikisi de ilkel adetler ve inanç sistemleri konusunda yoğunlaşmış oldular<sup>7</sup>.

Frazer, 1889’da vahşi dünyanın zihin yapısını yansıtmak üzere “büyü”, “folklor” ve dini konu edinen şaheseri *Golden Bough (Altın Dal)* adlı eserini yayınevine basması için teslim etti. Bu eser 1890 yılında öncelikle iki cilt halinde yayımlandı. Aldığı övgü dolu cesaretlendirmelerle Frazer, genişletilmiş ikinci baskıyı 1900 yılında üç cilt halinde çıkardı. Sonunda dördüncü ve son edisyon 1911-1915 yılları arasında on iki cilt halinde hacimli bir külliyat olarak ortaya çıktı. Bu çok ciltli eseri Frazer 1922 yılında tek cilt halinde özetleyerek yayınladı. 1936 yılında ise on üçüncü cildi *Aftermath (Yan Etki)* adıyla tek cilt olarak kaleme aldı<sup>8</sup>.

Aslında *Golden Bough*, Frazer’in en ünlü eseri olarak özel ilgiye layıktır. Ancak İngilizce daha önce bir benzeri yazılmamış bir külliyat olmasına rağmen bu eserin Frazer’in kadim ve “ilkel” dine yönelik tarihsel ve antropolojik ilgisini neredeyse bitirdiği söylenebilir. Kabaca tarif edilirse felsefi görüşlerin evrimci bir bakış açısıyla harmanlandığı fazla teknik olmayan bir dille kadim Yunan ve Romalıların inanç ve davranışlarını sanki “ilkellerinkiler” gibi ele alan bir kitaptır. 19. asrın sonlarına doğru, kaynak olma ve muhatap alınma noktası olarak klasik dünya, o dönemdeki birçok düşünürün gözünde Rönesans’tan beri etkili olduğu imtiyazlı statüsünün çoğunu artık kaybetmişken, Frazer klasik antikitenin hayat ve düşünce sisteminin, aslında 18 ve 19. asırlarda cereyan eden Avrupalı emperyalist genişlemeler ve sömürgeleşmelerle yakından bilinen vahşiler veya ilkeller denen toplulukla çok benzerlik taşıdığına ısrar etmekteydi.

Antik dünyayı miras alan yerlerden Yunanistan’a özel bir ilgi duyan Frazer, 1890 ve 1895 yıllarında at sırtında Yunanistan’ın tüm iç bölgelerini gezmiş bu bölgenin adet ve geleneklerini oldukça detaylıca betimlemiştir. O daha önceleri Cambridge’teyken bile ana ilgisi olan klasik literatürü sürdürmüş ve Platon ve Pausanias’in eserlerini çevirmeye başla-

---

<sup>7</sup> Pals, 31- 32.

<sup>8</sup> Ackerman, “Frazer, James G.”, 3191.

mıştı. Nitekim o, 1898 yılında *Pausanias's Description of Greece* adıyla M.S II. asırda yaşayan bir gezginin Helenistik Grek ritüel, efsane, folklor ve adetlerini anlattığı bir dini eseri çevirip yayınlamış, bu eserde klasik dünyadaki bir gezginin gezi notlarını kendi antropolojik yaklaşımıyla yansıtmıştı<sup>9</sup>.

Frazer'in din tarihine dair başlıca eserleri, Freud'un kendi eseri olan Totem ve Tabu için önemli veriler sağlayan *Totemism and Exogamy* (1910) ile *Folk- Lore in the Old Testament* (1918) ise Frazer'in İbranice çalışmasının bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Bunun yanın da o, Ovid'in *Fasti* adlı eserini tahkik etmiş ve 1929 yılında basmıştır. *Fasti*, kadim Roma tatil günleri etrafında kıssacı, şiirsel bir eser olup tıpkı Pausanias'taki gibi Frazer'in bilimsel bir donanımına sahip olmasına katkı sağlamıştır<sup>10</sup>.

Frazer'in antropoloji ve din tarihine dair diğer önemli eserleri arasında şunları listeleyebiliriz; *Totemism* (1887), *The Scope of Social Anthropology: A Lecture Delivered Before the University of Liverpool* (1908), *Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion* (1906), *Psyche's Task: A Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions* (1909); *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society* (1910), *The Magic Art and the Evolution of Kings* (1911), *Folk-lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law* (1918), *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead (I-III)* (1913- 1924), *The Worship of Nature* (1926), *The Gorgon's Head and Other Literary Pieces* (1927), *Man, God, and Immortality* (1927), *Devil's Advocate* (1928), *Myths of the Origin of Fire* (1930), *The Growth of Plato's Ideal Theory* (1930), *Garnered Sheaves: Essays, Addresses and Reviews* (1931), *Condorcet on the Progress of the Human Mind* (1933), *The Fear of the Dead in Primitive Religion* (1933- 1936), *Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies, and Other Pieces* (1935), *Aftermath: A Supplement to the 'Golden Bough'* (1936), *The New Golden Bough- A New Abridgement*, ed. Theodor H. Gaster, (1959)<sup>11</sup>

Bu çok odaklı ve konulu eserleriyle Frazer, eğitim açısından klasik kalmasına rağmen antropolojinin genel geçer konularını batı entelektüel,

<sup>9</sup> Strenski, 137; Pals, 30.

<sup>10</sup> Ackerman, "Frazer, James G.", 3191.

<sup>11</sup> Frazer'in tüm çalışmaları için; Jacques Waardenburg, "James George Frazer", *Classical Approaches to the Study of Religion-II: Bibliography*, The Hauge- Paris 1974, 60- 65.

edebi, dinî ve yeni dinsel söylemlerine getiren etkili bir antropolog olduğunu ispatlamıştır<sup>12</sup>.

Şüphe yok ki, zirvedeki ününün boyutları da geniştir. Bu bakımdan düşünce ve edebiyat aleminden olumlu veya olumsuz tepkiler almıştır. Öyle ki “Frazer” ismi, doğrudan bir katkı sağlamasa da edebiyat tenkitçileri ve kültürel tarihçiler arasında en yükseklerde olanlardandır. Söz gelişi I. Dünya Savaşı sonrasında edebiyat (mesela T. S. Eliot’un ölünün gömülmesini tema edinen *The Waste Land* [1922] adlı şiirsel eseri) ve o dönemin pek çok kültürel analizlerinde görülen “Frazerian pek çok argüman ve imge” buna canlı şahittir. Dahası eğitilmiş-egitimsiz pek çok okuyucu, Cambridge, Trinity College kütüphanesinde bulunan Frazer’e ait çalışmaların üzerine “sonunda gözlerdeki hayal perdesini kaldırıp Hıristiyanlığın gerçek doğasını gösterdiği” için övgü dolu minnettarlık sözleri not düşmüşlerdi.

Bu noktaya ulaşmada yaşadığı yer ve zaman Frazer için belki önemli bir avantaj oldu. Zira 19. asrın sonları, Avrupa emperyalizminin geniş bir kabile alanlarına nüfuz etme zamanları olmuştu. Frazer ise elde edilen verileri güvenilir bilimsel antropolojik sonuçlar haline dönüştürüp, dünya çapında bir “dinî davranış paydaşlığı” oluşturabilmişti<sup>13</sup>.

Öyle ki günümüzde Frazer’in taraftar ve takipçileri pek çoktur. Çağdaş antropologların bazılarının çabaları ise onun eserlerinin sanki evrimleri gibi görünürler. İngilizce konuşan antropologlara göre o, bilimin ilerlemesini engelleyen “masa başı antropolog ekolünün” korkutucu örneklerindedir. Bu terim, kendi görüşlerini batılı olmayan halklarla teması geçerse de onlara genelleştirenler için kullanılıyordu<sup>14</sup>.

Dinler Tarihçileri ise onu muhtemelen daha yüksek bir saygıyla anarlar zira en büyük örnek sağlayıcı olduğu mukayeseli metod, hala tarihsel din ekolünün en önemli kullanım aracıdır. Sonuçta onun ismi, doğrudan bir katkı sağlamasa da edebiyat tenkitçileri ve kültürel tarihçiler arasında en yükseklerdedir<sup>15</sup>. Yine Frazer’i din olgusunu beşeri açıdan incelemek isteyen ve onu eğitilmiş bir okuyucuya uygun bir konu olarak sunan bir büyük bir geleneğe ait kılmak mümkündür. Bu gelenek antro-

<sup>12</sup> Ackerman, J. G. *Frazer: His Life and Work*, Cambridge 1987, 1.

<sup>13</sup> Ackerman, “Frazer, James G.” *Encyclopedia of Religion*, 3192.

<sup>14</sup> Stocking, 236.

<sup>15</sup> Ackerman, 3192.

polojidir. Bir kişi onu beşere ait gizemli geçmişi modern zihinlerin anlaması için kolaylaştıran bir bilim adamı olarak görecektir<sup>16</sup>.

Frazer'in aşırı ampirizmi veya teori üretmemesi belki eleştirilmektedir ancak gene de o, eğer o basit kategorileri kullanmaya hevesli olmasaydı, beşerin kendini anlama mücadelesi olarak gördüğü uzun evrimsel zamanları tam bir açıklıkla bizlere sunamazdı<sup>17</sup>.

Buna rağmen Sigmund Freud'un birey adına yaptığı çabaları Frazer'in bir bütün olarak medeniyet için yaptığına inanılır. Zira Freud, bireylerin davranışlarını, bilinçaltına ait daha kaba bir dünyayı keşfederek bakmaya çabalarırken, Frazer ise insanın cemiyetler hakkındaki anlayışını ilkel kavramlar ve düşünce tarzlarını kendi kültürleri ve geleneksel halk inanışlarına doğru yayarak gerçekleştirdi<sup>18</sup>.

## II. Mukayeseli Din Tarihi ve Antropolojiye Katkısı

Frazer, tıpkı Max Müller (Ö. 1900), Cornelis Tiele (Ö. 1902) gibi<sup>19</sup> İngiliz Kraliçesi Victoria döneminde yaşamış olan bir antropologdur. O da din bilimcileri gibi doğal teolojiye katkı sağlamak ister ve bu alanı ele alırken dogmatik, felsefi ve tarihsel yaklaşımlar bulunduğunu açıklar. Ancak onun "doğal teoloji" anlayışı daha dardır. Folklorik açıdan ve doğal yetenekler yoluyla elde edilebilen tanrı ve tanrılar hakkındaki beşeri bilgiyi kasteder. Ona göre kendisinin de ait olduğu felsefi antropolojik alan Tanrı hakkında doğaya ait bir bilginin olup olmayacağını, eğer mümkünse hangi araçlarla bunun elde edilebileceğini, bir ilah inancının hangi zeminlerde olduğunu eğer bu inanç temize çıkarsa bu ilahın temel doğası ve sıfatlarının neler olduğunu ve onun genel olarak dünya ile özel olarak ise insanla olan ilişkisinin ne olduğunu açıklamaya çabalar<sup>20</sup>.

Nitekim mukayeseli din tarihi ve din antropolojisinin kurucularından Frazer'in, normatif olmayan Din Bilimine (*Religionswissenschaft*) katkısı çok boyutludur. Frazer, anahatlarıyla kültürlerarası mukayese (Tylorcu antropolojik mukayese), folklor ve kadim geleneklerle mukayese bağlamında Yahudi- Hıristiyan gelenekleri araştırmaları, "ilkel zihin",

<sup>16</sup> Ackerman, 3192- 3193.

<sup>17</sup> Ackerman, 3192.

<sup>18</sup> Capps, 74.

<sup>19</sup> Müller ve Tiele'in doğal teoloji anlayışı ve Dinler Tarihindeki yeri için Mustafa Alici, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İstanbul 2007, 19- 158.

<sup>20</sup> Frazer, *Belief in Immortality and the Worship of the Dead (1911-1913)*, London 1913, 34.

totem, tabu, mit ve gelişmeci kültürel evrim anlayışıyla işlemeye çalıştığı büyü- din- bilim safhaları gibi etnolojik konularda önemli çalışmalar yapmıştır.

#### **a. Antropolojik (Kültürlerarası) Mukayese Anlayışı**

Sömürgeci Büyük Britanya'nın kraliçe Victoria döneminin son yirmi yılında etkin olarak ortaya çıkan etkili antropologlarının sayesinde din bilimi önemli safhalar kaydetmişti. Anahatlarıyla "Victorian antropologlar" denen bu akademisyenler farklı yer ve zamanlardaki farklı kültürlere ait sözde benzer adet ve görenekleri, kendi asli sosyal bağlamlarını en ufak bir şekilde dikkat etmeksizin bir araya getiriyorlardı<sup>21</sup>. Dahası bu antropologlar, ana hedef olarak ulusal, tarihsel ve coğrafi şartları "aşarak" sömürgeci anlayışa daha uygun olan "evrensel bir beşer dinî hayatı normu" oluşturmak istiyorlardı. Yani onlar için insanın tüm sosyal şartlardan ve kendi özel ve nispi teşekküllerinden bağımsız olan, insanın doğasına uygun, tek, eşit ve değişmeyen bir beşer din olgusu vardır ve antropoloji bunu araştırmalıdır. Bunun için öncelikle saf ve değişmemiş gördükleri ilkel insanlara ve onların doğal dünyalarına yöneldiler<sup>22</sup>.

Müller'in doğal manevi din algısına ve mukayeseli tarihsel din araştırmalarına karşı çıkan Frazer ise içinde bulunduğu dönemin temel yaklaşım tarz ve niyetlerinden farklı olarak kendi yöntemini tıpkı daha önce Robertson Smith gibi onlarca bilim adamının da mensup olduğu bu ekole hatta daha detaylı olarak "Cambridge mukayeseli din geleneği" olarak tanımlayıp kendini doğrudan kültürlerin "kaynaklarına" yönlendirdi<sup>23</sup>. Rasyonalite tartışmalarını antropolojiye sokan<sup>24</sup> ve rasyonalist din tarihi anlayışıyla dinleri insanoğlunun *düşünce teorileri* olarak gören<sup>25</sup> Frazer'in yaklaşımı anahatlarıyla "tamamen kadim kültürlere yayılıp cemiyetleri (kadim Mısır, Babil, Sümer, Arabistan ve Yunan kültürleri, Güney Slavlar, Avusturalya ve Amerika yerlileri gibi) oldukları yerlerde, de-

---

<sup>21</sup> Pals, 46.

<sup>22</sup> Waardenburg, 318- 319.

<sup>23</sup> Frazer, *Folk- Lore in the Old Testament- Studies in Comparative Religion, Legend, and Law- Abridged Edition*, New York 1923, X.

<sup>24</sup> Stephen D. Glazier, "Introduction", *Anthropology of Religion A Handbook*, ed. Stephen D. Glazier, London 1999, 8.

<sup>25</sup> Frazer, *The Worship of Nature 1923-1925*, Glasgow 1928, 3.



ğelerini azaltmadan ve doğalarını tüm saflıklarıyla incelemek ve tarihsel bağlamlarını mukayese etme<sup>26</sup>.

Bu geleneklerin bağlamlarına ve zamanlarına “inerken” Frazer, teolojik olmayan felsefe ve antropoloji gibi bilimlerin yanında edebiyat, tarih bilhassa arkeolojiye oldukça fazla ilgi duyduğundan seyahat yapmayı bilhassa Avrupa’daki kadim arkeolojik sitelerde amatörce dolaşmayı seven bir bilim adamı olarak İspanya’yı Yunanistan’ı bilhassa çok sevdiği İtalya’yı çok iyi tanıyordu. Zaten Güney Avrupa ülkelerine yaptığı bir gezi sırasında Cambridge’den bir meslektaşı ona Edward Burnett Tylor (1832- 1917)’un *Primitive Culture* (1871) adlı eserini okumasını tavsiye etti. Bu eseri okurken Frazer’in Tylor’un animizm fikrine ve bu fikrin “ilkel” düşüncedeki önemi hakkındaki yoğun ilgisinin iyice arttığı, yakın arkadaşı W. Robertson Smith’in teşvikleriyle iyice gelişip sonunda antropolojiye iyice kaydığı iddia edilir<sup>27</sup>.

Tıpkı hocası Tylor gibi başlangıçta antropolojide “büyük” ve “küçük” dinler diye ayırma giden ama sonunda çok farklı sonuçlara ulaşan<sup>28</sup> Frazer, kendini rasyonalist din teorisyeni sayar ve din hakkında yapılacak her hangi bir izahın doğal, rasyonel ve sistematik olması gerektiğini savunur. Bu bakımdan ona göre söz gelişi Yahudilerin On Emre uymasını, Tanrı böyle emrettiği için değil, doğal izahları ve kabul edilir yönleri bulunduğu için ve diğer din mensuplarıyla mukayese edilebilir siyasi veya ideolojik tarafları bulunduğu için böyle olduğuna ikna olmuştu<sup>29</sup>.

Buna bağlı olarak Frazer, antropolojik mukayese metodu olarak “özellikle kültürlerin birbirlerine sirayet ederek birbirine bağlı meydana gelme anlayışına karşı çıkmış, bunun yerine kültürler arasındaki benzerliklerin izahları olarak fenomenlerin birbirinden bağımsız neşet etmeleri” fikrini gönülden benimsemiş, buna ilave olarak Tylor’un antropolojiyi “temelde dinin (özellikle Hıristiyanlığın) modern cemiyetteki itibarını azaltan reform edici bilim” olarak anlamasını peşinen kabul etmişti. Böylece akademik açıdan Hume gibi deistlerden sonra Tylor da onun seküler

<sup>26</sup> Waardenburg, 318.

<sup>27</sup> Robert Fraser, *The Making of the Golden Bough: The Origins and Growth of an Argument*, New York 1990, 53- 69; Robert Alun Jones, “Robertson Smith and James Frazer on Religion Two Traditions in British Social Anthropology”, *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*, ed. George W. Stocking, II, Madison 1984, 31- 58.

<sup>28</sup> Ackerman, 230.

<sup>29</sup> Frazer, *Folk- Lore in the Old Testament*, 360- 363.

din anlayışında etkin oluyordu. Tylor'un Frazer'e bahsettiği en önemli metodolojik hediyelerin başında "ilkel" ile "kadim" terimlerini özdeş görmesiydi<sup>30</sup>. Bundan dolayı onun mukayese metodundaki analitik anlayışının güçlü olması sebebiyle günümüzde hala en ikna edici ve en güçlü mukayeseli kültür araştırmalarının ustalarından biri olarak sayılması doğaldır<sup>31</sup>.

Bununla beraber Frazer, Tylor'dan farklı olarak "tarih" derken ilk önce öncelikli ilgi alanı olabilecek üç beşeri millet tarihini ve onların ilişkilerini anlar. Bunlar sırasıyla "Yunan tarihi", "İsrail tarihi" ve "Roma tarihi" ile bunların ilintisindeki diğer kavimlerin tarihleri. O, bilinen bu tarihlere ilave olarak yazma vesikası olmayan insanların tarihini de eklemeyi unutmaz<sup>32</sup>.

Böylece ona göre antropolojiye dair bilimsel bir araştırma, yığınlarca olgunun sistematik bir biçimde toplanmasını sonra mukayese edilip sınıflandırılmasını ve sonunda genel geçer bir teorinin kurulup etraflıca izah edilmesini içerir. Bunun için ise, ancak etnoloji ve antropoloji gibi yeni bilimlerin teorik ve pratik yardımlarına ihtiyaç vardır. Yani ona göre ancak bu tür bilimler sayesinde en mükemmel bir şekilde başarıya ulaşılabilir. Zira bu yeni ilimler, dünyadaki her kültürden davranış örneklerini (olaylar, paralellikler, değişmiş benzerlikler gibi) toplar ve ideal açıdan bir din teorisi olacak genişlikte bir çatı kurma amacındadırlar<sup>33</sup>.

Frazer'in mukayeseli din çalışmalarına ilgisi en başından beri vardı. Nitekim o, *Golden Bough* adlı eserine, ilk baskısında "mukayeseli bir din bilim araştırması (*A Comparative Study of Religion*)" alt başlığını uygun görürken sonraki baskılarda ise "büyü ve din hakkındaki bir araştırma (*A Study in Magic and Religion*)" olarak alt başlığı isimlendirmeyi<sup>34</sup> uygun bulmuştu.

<sup>30</sup> George W. Stocking, *After Tylor: British Social Anthropology, 1888- 1951*, Madison 1995, 145.

<sup>31</sup> I. C. Jarvie, *The Revolution in Anthropology*, London 1964, 5.

<sup>32</sup> Frazer, *Folk- Lore in the Old Testament*, VII.

<sup>33</sup> Pals, 44.

<sup>34</sup> Frazer'in aslında bu geniş ve çok ciltli eserde zaman içinde pek çok önemli konuda görüş değiştirdiği söz gelişi mit olgusunun ve totemizmin özellikle can sıkıntısı halini aldığı eserin son baskılarında ise daha fazla etnoğrafik araştırmalara yöneldiği söylenir. Eserin üç edisyonundaki farklılıklar için; Ackerman, J. G. *Frazer*, 95- 100, 164- 179, 236- 257; Fraser, *The Making of th Golden Bough*, 117- 155, 156- 202.

İlkel toplumdaki modern topluma kadar geçen kültürel dönemleri inceleme aracı olarak mukayese metodunu gördüğünden, Frazer'e göre bu mukayese biçimi öncelikle zihinseldir ve gerçekte insan vücudunun hayvansal hayatla ilgili daha düşük formlarından itibaren geçen evriminin izlerini sürer. Bu bakımdan o, tıpkı bedende olduğu gibi zihnin de mukayeseli anatomisi bulunduğu inanır<sup>35</sup>. Zira ona göre normalde "zihin" denen şey, duyu fenomenlerine boyun eğmeyi reddetmesine rağmen duyuların ötesinde olan şeyleri arayan ve bu duyular aleminden daha gerçek olan olağanüstü şeylere merak salan bir yapıdadır. Hatta ona göre insan zihni, "bir büyücü" gibidir ve ruhların yardımıyla veya kasten bazı derin düşünceler yoluyla maddi evrendekileri bazen maddi olmayan bir tarzda algılamak ister. Söz gelişi rüyalar, bu türden şeyler olup uyku halinde olanlar ile hayat sarsan hülyalar arasındaki tek fark, ona göre ikincisinde bulunan daha büyük düzenlilik halidir<sup>36</sup>.

Bu genel yapıtaşlarına sahip olan Frazer, arkadaşı Robertson Smith'e yazdığı bir mektupta kendi kültürlerarası mukayese anlayışını açıklarken "dinî inançların hakikat veya batıl oluş sorununu veyahut körü körüne dinî uygulamaların hikmet veya aptallıklarını sorgulamayı artık bir kenara bırakmayı, bunun yerine farklı ırklara ve çağlara ait dinleri "yan yana" incelemeyi zorunlu görür. Ona göre bunu başarınca özel birçok noktada dinlerin farklılaştığını görürken aynı zamanda aralarındaki çekimsel benzerliklerin fazla ve temel olduğunu ve bu bakımdan ancak birbirlerini karşılıklı olarak aydınlığa kavuşturduklarını ve izah edebildiklerini izlemek ve gözlemek mümkündür. Sonuçta ona göre böyle bir mukayese işi aynı zamanda önemli bir fayda olarak "belli bir ırka ait inancı ve o ırkın şartlarına uygun ritüelini açık ve mükemmel bir şekilde detaylıca anlatmış olacaktır"<sup>37</sup>.

Bu bakımdan Frazer verilerin bilinmeyen olanlarının içini, belli analogilerden yola çıkarak elde ettiği paralelliklere başvurarak dolduruyor ve daha fazla "bilinir hale" getiriyordu. Daha açık bir ifadeyle söylersek Frazer, kültürlerarası yapılacak detaylı bir mukayese yoluyla klasik Helenist zihin ile çağımızdaki "ilkellerin" zihinlerinin paylaştığı ve ortak olduğu pek çok fenomenin bulunduğu ortaya çıkacağını savunur.

<sup>35</sup> Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*.<sup>x</sup>

<sup>36</sup> Frazer, *The Worship of Nature 1923-1925*, Glasgow 1928, 3- 10.

<sup>37</sup> Frazer, *Gorgon's Head*, London 1927, 282.

Yine bu metot sayesinde Frazer, kadim Britanya Keltlerine ait ateş bayramıyla İskandinavlardaki benzerini mukayese etmeyi, hatta birbirleriyle rahatlıkla bağdaştırmayı gayet normal ve alabildiğine mümkün görebiliyordu. Onun başlangıçtaki çıkış noktası, birindeki uygulamalar ötekiyle benzerlik taşıyorsa bunun antropolojik mukayese için yeterli olmasıydı. Bu bakımdan ona göre Kuzey Avrupalılara ait ateş fenomeni yaz ortasında, Diana bayramında olduğu gibi Keltlerde ise ateş fenomeni ancak ilkbaharda veya sonbaharda meydana gelmesine rağmen her iki bölge için taşıdığı kültürel anlamlar önemliydi<sup>38</sup>.

Aslında Golden Bough'un temel argümanı, metaforik bile olsa, "modern kültürün temel dayanaklarına bir nebze olsun mukayeseli bir katkı sağlayarak Helenistik dönemdeki bir ritüelin katılımcılarını çağımızdaki "ilkelerin" ritüelleriyle karşılaştırmaktı. Ancak gene de bu eserin temel fikirlerinden faydalanan pek çok eğitimli insan, bu argümanın kökeninin farkında bile değildir. Biz onu kısaca söylemeliyiz; bu eser, kadim kaynaklara göre Roma'nın dışında bir kasaba olan Aricia'ya klasik zamanlarda meydana gelmiş olan tedavi edici bir ritüele dayalı bir mücadelenin izah edilmesini gaye edinir. Şöyle ki Aricia civarındaki Nemi gölünün yanındaki koruluğunu muhafaza etmek üzere daima bir rahip durmakta ve kendi üstünlüğüne meydan okuyacak birine karşı tetikte beklemektedir. Yani kadim Roma geleneğine göre, eğer bir köle olur da bu rahibi öldürebilirse o zaman özgürlüğüne kavuşma hakkına sahip olurdu. Bir başka ifadeyle kendi efendisinin elinden kurtulup bu koruluğa ulaşmayı başaran herhangi bir kaçak köle, kendi özgürlüğünü kazanma ritüelini icra ediyordu. Böyle bir başarıda gene de rahibin rolünü gerektiren bir zorunluluk (yani onu öldürmek) ve başarısızlık anında karşılığında öldürülmek gibi bir başka zorunluluk bulunmaktaydı<sup>39</sup>.

Bu kıssadan oldukça etkilenen ve onun bakış açısını bir tür "ilkel zihin" olarak gören Frazer'e göre bu mücadele aslında sadece o yere ait kültürü ve dini bilmekle anlaşılamayacak kadar karmaşıktır. Yani sadece klasik Yunan ve Roma medeniyetlerine ait tarihsel günlerden kalan "kanıtların (fenomenlerin) izini sürmekle bir yere varmak mümkün değildir. Bunun yerine bu mücadelenin temel unsurlarının diğer kültürlerle mu-

---

<sup>38</sup> Pals, 46.

<sup>39</sup> Frazer, *The New Golden Bough- A New Abridgement*, ed. Theodor H. Gaster, New York 1959, 3- 5.

kayeseli olarak tahlil edilmesi ve diğer “ilkel” cemiyetlerin kıyaslanabilir davranış örneklerinden de deliller bulunması şarttır. Bunun için mukayeseli metodu benimseyen bir din bilimcinin yapabileceği şeylerden birisi de “en ilkel insanların folklor, efsane ve uygulamalarında söz konusu Roma efsanesiyle örtüşen her hangi kadim olay olup olmadığını araştırıp keşfetmek ve sonunda bu efsanenin ardında yatan ilkel fikirler sistemine nüfuz etmek olmalıdır<sup>40</sup>. Zaten bizzat Frazer, *Golden Bough* adlı eserini tarih öncesi insanlığın zihnini keşfetmek üzere geriye doğru giden “bir keşif yolculuğu” olarak tanımlamaktadır<sup>41</sup>.

Bu metot sayesinde Frazer iddia etmektedir ki Roma koruluğunun muhafızı aslında ilkelerde bulunan rahip-kral figüründen başkası değildir ve literal açıdan toplumun refahının ete kemiğe bürünmüş hali olarak ayakta kalması ve ne pahasına olursa olsun en iyi durumda bulunması zorunlu olan bir şahıstır. Bu durum, bizi hem fiili hem de sembolik ( mesela tabu, büyü, kurban, günah keçisi gibi) stratejiler tartışmasına götürmektedir. Bu rit yoluyla böyle bir cemiyette kral, her türlü zaafı ve ölümden korunmaktadır.

Yine bir başka şey de eserin tam kalbinde böylece kadim doğu Akdeniz dinlerine ait mit ve ritüeller karmaşıklığının geniş geniş tahlilleri bulunmasıdır. Öyle ki ona göre kadim kültürlerde her mit ve ritüel, aynı zamanda kaçınılmaz son olarak ölüm ve yeniden diriliş eylemine bürünür. Bunların ana temaları, mevsimler kavgalarında veya diğer bereket törenlerinde daima tekrarlanacakları sahnelere konur. Bundan dolayı eserdeki ana ritler, Attis, Adonis, Osiris, Dionysos gibi ilahlarla bağlantılı anlatılır ve bunların tamamı aynı, her yerde gerçekleşebilen ve tekrarlanan nebatî dramalardır<sup>42</sup>.

Bundan dolayı Nemi’deki korulukta aslında olup bitenler sadece bir bahane hükmünde olup ardında çok önemli bir olgu aramak gerekir. Bu da “ilkel zihnin” işlerini betimleyen kurallar oluşudur. Yine ona göre ilkel zihin aslında sadece bir tane değil iki tane farklı fikirler sistemi tarafından yönetilmektedir; bunların biri büyü ise öteki de dindir. Bu ikisini

<sup>40</sup> Frazer, *The Golden Bough- A Study in Magic and Religion*, New York 1924, 2- 3.

<sup>41</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 714.

<sup>42</sup> Frazer, *The New Golden Bough- A New Abridgement*, 6- 7.

ve aralarındaki bağlantıyı anlamak ilkel zihnine girmeyi kolaylaştıran anahtarlar sayılır<sup>43</sup>.

Zira Frazer, en erken dönemdeki insanların rasyonel söylemleri ve zihinsel örgüsülerinin mükemmelce oluşmuş olduğunu ama bizim zihin dünyamız için korkunç görünebilen bir çeşit fikirler sisteminde mutlu bir şekilde yaşadıklarını belirtir. Öyle ki ona göre bize barbarca gelen kimi “ilkel eylem” gene de kendi çağı için oldukça mantıklıydı. Söz gelişi birini öldürme fikri, onların gözünde, tüm kabilenin öldürülme riskinden daha iyiydi. Bu şekildeki bir zihin, doğal olarak, ona göre ancak evrimin yansıyan sesi olabilir ve bu yüzden şu şekilde yüksek sesle haykırılarak ortaya çıkıyordu; *Le roi est mort, vive le roi!* (kral öldü; yaşasın [yeni] kral!)<sup>44</sup>. Zaten Frazer’e göre ilkel kültürlerde kral, hayat getiren kişi olarak aynı zamanda ritüel prosedürlerde kendi halkı lehine dramatik bir şekilde acı çekip amel eder. Söz gelişi kral, ritüel evlilik törenlerinde damat olarak veya periyodik ölüm ve dirilme işlerinde aktif icracı olarak vazife ediniyordu. Çünkü antik dönemdeki bu krallar, halk adına ortaya çıkmaktan ziyade onlarla beraber çalışmayı esas alıyorlardı<sup>45</sup>.

Dolayısıyla denilebilir ki insanoğlu, bu evrim süreciyle öyle yavaş yavaş kendini geliştirip o zamana kadar olmayan mükemmellikte medenileşmiş topluluklar ortaya koydu ki kendi bilgi ve becerilerinin sınır ve boyutlarını genişleterek sonunda tedricen daha fazla dürüstlük, bilgi ve şefkat ölçülerine ulaşmayı başardı<sup>46</sup>.

Ancak Frazer’e göre bu ilkel zihne giriş yapmak kolay olmadığından sadece “benzerlikler kuralına” göre bile olsa incelenmelidir. Mesela farklı cemiyetlerde benzer adetler ortaya çıkınca şu çıkarım mümkün olur; bu gibi benzer fenomenleri ifa eden insanların temel saikları da benzerdir. Bunu ise Tylor gibilerin geliştirdikleri genel bir kabul görmüş fikir takip edecektir: insan ırkı ister fiziksel ister zihinsel olsun tek değişmeyen bir tarza göre hareket etmektedir. Bu sayede Frazer’a göre ilkel Aryan zihni, aslında modern Avrupalı çiftçilerin zihinlerine kadar genişleyip ulaşabilmiş olduğundan ve reçberlik dolayısıyla kırsal alan hala modern düşüncenin dokunamadığı zihinsel bir evreni paylaşabildiğinin

<sup>43</sup> Pals, 34.

<sup>44</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 667.

<sup>45</sup> Frazer, *The New Golden Bough- A New Abridgement*, 7.

<sup>46</sup> Pals, 44- 45.

den, ilkel zihinsel işleyiş kurallarını gün yüzüne çıkarmak maksadıyla sözde modern ilkelerin (yani köylüler ve gelişmemiş kabilesel cemiyetlerin) davranışlarıyla kadim dünyanın tarihsel cemiyetlerinkilerini mukayese etmek daha uygun bir yöntem olacaktır<sup>47</sup>.

Böylelikle anlaşılıyor ki mukayeseli çalışmalarında Frazer'in temel aldığı şey, klasik zihinsel epistemolojidir ve eldeki veriler yoluyla ilkelerin bu zihin kimyasını çözmeye çalışmaktır. Zira insan aklı, yavaş yavaş gelişen bir tarzda şekillendiğinden ve bu gelişimin oluşum süreci insan tarafından da ölçülebildiğinden bu sürecin en ilk zamanlardan günümüze kadar kopmadan gelebilen "zincir" diye isimlendirilmesi mümkündür. Bundan dolayı o, en erken dönemlerin insanların şu anda gelişmiş olan karmaşık fikirleri bile "tohumlar halinde" taşıdıklarına kani olmuştu<sup>48</sup>.

Neticede ona göre geleneksel inançların ileri sürdüğü ve dindarlarınca yaşanan temel akideleri köklerine inecek ve onlar hakkında yanlış öğretilenleri sallayacak güçte olan antropolojik mukayeseli araştırmalar, ilkelerden günümüze kadar bütün inanç motiflerini, folklorik verileri, daha düşük vahşi kültürlerinden başlayarak farklı ırkların incelenmesini hedefler. Ancak ona göre kırsal ve vahşi kültür, modern çağda hızla ortadan kalkıp şekil değiştirdiğinden araştırmalar bu alan ortadan kalkmadan önce araştırmalar hızla bitirilmelidir<sup>49</sup>.

### **b. Frazer'in Yahudi- Hıristiyan Geleneğinin Temellerini Sarsıcı Etnolojik Araştırmaları**

Daha önce belirttiğimiz gibi dindar bir ailede büyümesine rağmen Frazer, akademik hayatının olgunlaştığı ilerideki yıllarında gittikçe Hıristiyanlıktan kopup daha sonra onu tamamen reddedecektir. Başlangıçta tıpkı yakın arkadaşı William Robertson Smith gibi Free Church üyesi olan Frazer, ilimdeki ilerleyişiyle beraber ailesinden gelen Kalvinist teolojii tamamen reddedecek ve Hıristiyanlık dahil tüm dinî sistemlere karşı ateist olarak –veya en azından bilinemezci (agnostik) kalarak- hayatını

---

<sup>47</sup> Ackerman, 3192.

<sup>48</sup> Walter H. Capps, "Sir James Frazer: Magic, Religion, and Science", *Religious Studies: The Making of A Discipline*, Minneapolis 1995, 71.

<sup>49</sup> Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, 30- 35.

sürdürecektir. Zira ona göre “din, bir beşer ilgisi olabilir ama bir akide asla olamaz<sup>50</sup>.

O, dinleri incelerken doğrudan yerel kültürel motiflerine önem verdiği için folklorlara özel ilgi duymuştu. Folklor konusunda bilhassa Alman antropolog Wilhelm Manhard’dan etkilendiği bilinen Frazer, ondan özellikle din tarihinin sadece mitolojiden faydalanmamasını aynı zamanda folklorlardan da istifade etmesi gerektiğini öğrenmişti<sup>51</sup>. Nitekim o, 1918 tarihli hacimli *Folk- Lore in the Old Testament- Studies in Comparative Religion, Legend and Law* (*Eski Ahit’te Folklor- Mukayeseli Din, Efsane ve Yasa Araştırmaları*) adını verdiği eserinde Golden Bough’a ilave olarak Yahudi kutsal kitaplarındaki belli başlı adet, gelenek, şeriat ve örf-lerini diğer dünya folklorlarıyla mukayeseye yoğunlaşmıştır.

Diğer geleneklerdeki benzerlikleri öne çıkararak incelemiş olduğu Eski Ahit konuları arasında sırasıyla insanın yaratılışı, insanın düşüşü, Habil- Kabil kıssası, Tufan, Babil Kulesi kıssası, Ahitleşme, Yakub’un ilk evlat olarak varisliği, Yusuf’un rüya tabirciliği, bebek Musa’nın Nil’de sepet içine konulması, İsrail’in yüksek yeri, Yahudi Şeriatının orijinal olup olmadığı, Yahudi ölüm törenleri, öküz kurbanı ritüeli ve altın çanlar sayılabilir.

Robertson Smith gibi Yahudiliğin daha çok folklorik yönlerine ilgi duyan Frazer, buna karşın Doğu Akdeniz havzasının ölen ve dirilen ilahlarını derinden araştırmasına rağmen belki hiçbir orijinalliği olmadığını düşündüğü İsa Mesih’in adını bir kez bile zikretmez. Dahası sadece yavaşça ve düşünerek okuyan bir okuyucu, çağdaş Hıristiyanlık ile pagan ritleri (ki ona göre bu ritler evren hakkındaki kusurlu ve hatalı belki irrasyonel bir anlayıştan doğmuşlardır) arasında ustaca ve gizlenmiş bir mukayeseye şahitlik edebilir. Zaten Frazer, “objektif” bilimsel mukayese metodunu benimsemiş bir akademisyen olarak antropolojiyi, “eskimiş bir yanlış anlama” ve “safılık ve hurafeler yumağı” şeklinde düşündüğü Hıristiyanlığı ortadan kaldıran güçlü bir silahı olarak kullanmak istedi<sup>52</sup>. Zaten onun Hıristiyanlık’tan uzaklamasını şu sözlerinden anlıyoruz;

---

<sup>50</sup> Pals, 30.

<sup>51</sup> Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, 13.

<sup>52</sup> Ackerman, 3192.



“Ben bir hıristiyan değilim, aksine Hıristiyan dinini mutlak batıl bir gelenek olarak ret ve inkar ediyorum<sup>53</sup>.

Öyle ki Hıristiyanlığa karşı bu ret ve inkar onun din araştırmalarında gelişmesine ve kendini sürekli yenilemesine götürecektir. Bu yaklaşımı sayesinde o, tıpkı Hume ve Tylor gibi Hıristiyanlığın değerini düşüren bir bilim adamı olarak tanınırken, Cherbury’li Herbert (ö. 1648), Jean Bodin (ö. 1596) ve Max Müller (ö. 1900) gibi insanlığa ait doğal din olgusunu savunanlardan olmayacaktır. Bunun yerine o, zamanla aşırı tenkitçi olacak ve olgun yaşlarından itibaren tam bir “din girişimcisi” haline gelecektir<sup>54</sup>.

Böylece Frazer, Hıristiyanlığın eşsiz ve mükemmel bir tanrı planı olduğuna inanmaz ve diğerleriyle Hıristiyan motifler arasında keşfedilen pek çok analoginin aslında Hıristiyanlığın da tıpkı diğer gelenekler gibi genel dinlerine ait bir inanç sistemi olduğunu ispat edip eşsizliğini boşa çıkardığını açıklar. Üstelik ona göre bu tür mukayeseler, pagan dinlerin gerçekte nasıl Hıristiyanlaştırıldığını değil, aksine “pagan” “ilkel” ve “vahşi” geleneğin kendisi olan Hıristiyanlığın nasıl bütün yönleriyle objektif olarak ve bütün çıplaklığıyla ortaya çıktığını bize yansıtır<sup>55</sup>.

Bu anlayışta olan Frazer’in hıristiyan geleneğine yansıyan dinî fikir, motif, mit ve ritüelleri kasten işlediğini de anlıyoruz. Söz gelişi o, Roma ilahları Balder ve Virbius’un ölümü ve hayata geri gelmesinin Hıristiyan tarihindeki etkilerini yine Mitra dinine ait öğretisi ve ritlerinin Hıristiyanlık ile benzerliklerini vurgularken, bu benzerliklerin başlangıçtan beri bilindiğini hatta antik dönemde kilise babaları tarafından “insanları batıl ve sinsi taklitler yoluyla ayartmaya çalışan şeytanın işi olarak” izah edildiklerini açıklar<sup>56</sup>.

Dolayısıyla Frazer’in Hıristiyanlığın sahip olduklarının diğer geleneklerdeki benzerlerini arama faaliyeti onun eşsiz katkılarından birini oluşturmaktadır. Ona göre öteki dinlerde bu tür verilerin aynısı vardır. Söz gelişi Hindistan’daki insan-tanrı figürü Krişna bu tür benzerliktir.

<sup>53</sup> Frazer, *Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies, and Other Pieces*, London 1935, 132.

<sup>54</sup> Stocking, 128; Strenski, 139.

<sup>55</sup> Stocking, 131.

<sup>56</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 415.

Ona göre dünyada bu tür insan-tanrı örneklerinin bol olduğu Hindistan gibi bir başka yer yoktur<sup>57</sup>.

Daha detaylı olarak söylemek gerekirse Hıristiyanlığın ete-kemiğe bürünmüş tanrı olarak eşsiz İsa figürüne bir kaç yönden acımasızca ve korkusuzca saldırır. Söz gelişi birinci olarak o, Hıristiyanların “tanrı- insan” fikrinin dinler tarihindeki en gelişmiş safha olarak ortaya çıktığına rahatça inandıklarını belki bunun Yahudilerde olmamasından böyle düşündüğü ancak durumun hiç te böyle olmadığını iddia eder. İkincisi ona göre “insan-tanrı kavramı” yani bir insanın ilahi veya doğaüstü güçlerle donanması fikri, aslında ilahlar ile insanların hala aynı düzen ve sınıfta görüldüğü ve henüz her ikisinin de aşılmaz uçurumlarla bölünmediği en erken din tarihi safhasına ait ve Hıristiyanlığın “öz malı” değildir. Üçüncüsü Frazer’in ilkel zihinle ilgili araştırmalarının sonucuna göre bir tanrının, insan formunda ete-kemiğe bürünmesi fikri, bize tuhaf gelmesine rağmen, ilk dönem insan için asla irkiltici bir şey değildir. Zira bu devirlerdeki insan, tanrı- insan veya insan-tanrı mefhumları sayesinde, kendisi için mükemmel iyi bir inanca götürecektir, aynı doğaüstü güçlerle paylaştığı daha yüksek bir dereceyi hedeflemektedir. Bu yüzden önceleri büyü yoluyla basit bir ruh çağırıcı olan bu figür, zamanla bir hekim veya büyücü olmuş ve nihayet tam bir ilah ve kral olarak olgunlaşmıştır<sup>58</sup>.

Buna ilave olarak Frazer, Hıristiyanlığın temel yapısını oluşturan diğer unsurların eşsizliğini de sorgular. Mesela o, İsa’nın babasız doğuşuyla ilgili Hıristiyan öğretilerini sorgular. O, açık bir şekilde bu konudaki Hıristiyan anlayışı, yeryüzündeki en ilkel kavim gördüğü Avusturalya Arernte yerlilerinin “kadınların aslında ruhlar tarafından hamile bırakıldıkları ve bu yüzden her doğumu bakire doğum kabul eden anlayışlarıyla” kıyaslar.

İsa Mesih’in haça gerilmesi, fidyeci aracılığı, kendini adayarak ölümü ve mucizevi dirilişi gibi temel fenomenlerin asla eşsiz olmadığını ve öteki dinlerdeki benzerleriyle mukayese edilebilir türden sıradan motifler olduğunun altını çizer. Onun bu konudaki etnolojik araştırmaları, İsa Mesih’in yaptığını ve yaşadığını sadece inanılan ve tarihselliği şüp-

---

<sup>57</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 115.

<sup>58</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 106.

heli standart Hıristiyan inançlarını en geniş haliyle diğer dinlerin ilahlarının “işleriyle” kıyaslamaktır<sup>59</sup>.

### c. İnsanlığın Gelişimci Evriminin Safhaları; Büyü, Din ve Bilim Çağlar

Frazer'in yaşadığı dönemde egemen olan fikirler evrimci düşünce öncüllerine dayanan modellerle ilerleyerek gelişme anlayışını uygun araştırmalar ortaya koymaktı. Buradan hareketle Frazer (ve doğal olarak Tylor)'e göre eğer beşerin düşünce yapısı, doğrusal bir tarzda gelişmiş ise, o zaman büyüden dine, din yoluyla da pozitif bir bilime doğru değişmez ve tekdüze bir ilerleme anlayışı, makul bir betimleme yolu olarak görülecektir<sup>60</sup>.

Ancak Frazer, Tylor'un sanayideki maddi ürünlerde olduğu kadar beşerin zihinsel ve manevi hayatında da evrimin bulunduğu iddiasını kabul ederken Tylor'a muhalefet ederek bu evrimin üç önemli safhadan geçtiğini savunur. Bunu düşünürken Frazer, gene de ilk önceleri “saf teorik bilimin” var olduğuna inanmış olan Tylor'un aksine kadim bir teknolojinin varlığından yanaydı. Buna Frazer “ilkel teknoloji<sup>61</sup>” adını takmıştı. Onun nazarında ilkel teknoloji denen şey, aslında o dönemdeki büyüünün ta kendisiydi. Zira büyü, kadim dünyada gündelik ve sıradan araçlardan başka vasıtalar yoluyla dünyada olan biten olayları kontrol etmeye yönelik icat edilmiş bir beşer mekanizmasıydı. Büyü sürecinde “tarih öncesi-nin” insanı, bir takım söz dizileriyle, muskalarla, şarkılarla veya ritüellerle dünyadaki değişimlere etki edebileceğini sanıyordu. Bunun için büyü esnasında o, bir kuvvete yani yüz yüze kalmış olduğu tehlike ve zorluklara göğüs germesine yardımcı olacak bir güce inanmaya başladı. Ancak bu güç, fiziksel bir güçten farklı olmalıydı; zira büyü insanda geçmişten beri miras yoluyla elde edilen bir çeşit gizemli ve saklı kaynak oluyordu<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Strenski, 154- 159.

<sup>60</sup> Ackerman, “Frazer, James G.” *Encyclopedia of Religion*, 3192.

<sup>61</sup> Frazer, anlaşılan kendi dönemindeki teknik gelişmelerden etkilenmiş görünmektedir. Dikkatli bir okuyucu insanlardaki evrimci gelişmelerin her safhasını “teorik bilim” olarak gören Tylor'dan farklı olarak Frazer'in bu safhalara teknoloji demesini göz ardı edemez. Strenski, 143.

<sup>62</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 824.

Din ve büyü ilişkisini izah ederken Frazer, “din olgusunu, doğayı ve beşer hayatının gidişini yönetip kontrol ettiğine inanılan beşer üstü güçlerle uzlaşma veya onları yatıştırma olarak anlar<sup>63</sup>. O, bu bağlamda öncelikle birbirine zıt gördüğü büyü ile din arasındaki temel farklılıkları tanımlamak istedi. Buna göre büyü, mantıksal açıdan zihinsel çağrışım veya ilişkilerin sözde yorumuna dayanır. Buradaki faaliyet, fikirlerin zihindeki mevcut hal düzenini aslında o eşyanın doğal düzeni olarak algılamaktan ibarettir. Bunun için ise büyü “sempatik” formda olmak zorundadır. Zira ilkel zihne göre tabiat, ancak sempatik temaslarla yani “te-sirlerle” işler. Bu noktada Frazer, “vahşiler” adını verdiği tarih öncesi insanların, büyü ile tabiatı zihinsel açıdan ortak ve bağdaşır bulunca yani onların sempatik olduğunu anlayınca artık onların fiziksel açıdan da yani dış alemde de birbirleriyle bağdaşır hale geleceklerini sandıklarını açıklar.

Bu sanıyı kendi yaşamlarında işlevsel kılmak için ise bazı dinamiklere ihtiyaç vardı. Söz gelişi büyüünün doğal kuvvetleri kullanmak ve kontrol altında tutmak için kullanıldığı ilkel toplumlarda ritüel, tören ve şarkılar daima yaygın olan yan unsurlardı. Ona göre öncelikle büyüünün dayandırıldığı düşünce prensipleri iyi şekilde analiz edilirse iki kısımda kendilerini ortaya koydukları görülür; birincisi “taklide dayalı ve kendisine benzeyene etki formunda” olurken ikincisi “bir zamanlar birbirleriyle temas içinde olan şeylerin daha sonra da birbirlerine etki etmeye devam etmesi fikrine” dayanır. Burada Frazer, bu büyü kategorilerinden birincisine “benzerlik kanunu” adını verirken ikincisine ise “temas” veya “bulaşma kanunu” ismini verir. Dolayısıyla birincisinde “benzer ancak kendine benzeyeni etkiler” prensibi, ikincisinde ise “bir parça ancak (simetrik) parçayı etkiler” prensibi bulunur. Bu isimlenmelerle Frazer, şu gerçeği aydınlatmak istiyordu; “büyücü, sadece bir şeyi taklit ederek arzuladığı herhangi bir etkiyi mutlak olarak ortaya çıkarabilir”. Doğal olarak bu durum ancak birinci tür için geçerlidir. İkincisi için ise büyü, belli bir maddi objeyle büyü yapıyorsa o objeye büyü yapılacak kişinin daha önce bir temasta bulunmasını şart koşar. Frazer’e göre bu iki formdaki büyü için kadim kültürlerde sayısız örnek mevcuttur. Söz gelişi sıradan Rus reçberler bile kuraklık zamanlarında bir elekten su dökerken, aslında filtreden geçip düşen suyun, bir şimşekle karışık yağmura ben-

---

<sup>63</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 222.

zemesini hayal ederler. Bu tür bir su serpmeye gerçekte gökten yağmurun düşmesini “zorlamak” içindir. Yine bir başka kültürde mesela Afrika’da bir yerli, düşmanın tırnak ve saçlarıyla dekore edilmiş oyuncak bir bebeğin sözde kalbine iğne batırırken aslında temas yoluyla, yani bulaşıcı bir aktarımla, kurbanına ölüm getirmeyi hayal etmektedir. Böylece bu iki örnekteki sade zihinli “ilkeller”, tabiatın temelde evrensel olan ve hiçbir yerde ve zamanda değişmeyen “taklit” ve “temas” gibi iki prensibe dayalı olarak uyumlu bir şekilde işlediğini anlamış görünmektedirler<sup>64</sup>.

Frazer’e göre bu konuda örnekleri ve işlevselliğini çoğaltmak mümkündür; söz gelişi Hindistan’da Brahmin rahipler, sabahleyin güneşe kurban takdim ederken kesin olarak inanırlar ki güneş, bu ritüel olmazsa asla doğmaz. Yine kadim Mısır’da Firavun, güneşin yerdeki temsilcisi olarak rutin olarak tapınağa doğru vakarlı ve ağır seremonileri olan bir yolculuk düzenlemezse güneşin gündelik devinimini/yolculuğunu yapmayacağına inanır. Bu noktada o şu sonuca varır; kadim zihne göre büyüün kendi doğal etkisi ancak uygun bir ritüel ve eylem ifa edildiği takdirde ortaya çıkar. Üstelik bu tür ritüellere yerleşen derin iman sayesinde aynı doğal ritüel, ilkel insanlar için bir tür bilimi oluşturur ve doğal alem hakkında kesinlik sunarken aynı zamanda onun işleymesini de kontrol etme imkanı bahşeder<sup>65</sup>.

Böylece Frazer, büyüü “sırf bireysel bir menfaat aracı” olarak gören Tylor’un aksine onun etkili sosyo-kültürel gücüne işaret etmiş ve çalışmalarını büyü sanatına sahip insanların bu gücü kullanma biçimlerine odaklanmıştır. Bu sosyal güç, ona göre, kazara elde edilmeyen bir şey olup elde edene üstün bir itibar ve kudret kazandıran ve ancak bir takım tekniklerle usta hale gelinen bir kazanım sayılır. Ona göre bu büyü gücü, belki günümüzdeki bilime benzese de gene de “sahte bir ilim” sayılmalıdır. Zira “ilkeller” kendi zamanlarında kolayca kandırılabilirken modernler artık gelişmiş zihinsel yetileri sayesinde asla büyü ile kandırılmazlar. Bu yüzden zaman içinde daha tenkitçi ve sağlıklı düşünür bir hale gelen insanlar, büyüün tam olarak işe yaramadığını ve “deli saçması olduğunu” görmeye başlamışlardır. Frazer’e göre bu yanlışın farkına varma safhası, insanlığın düşünce gelişimi tarihindeki dönüm noktalarından biri-

<sup>64</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 11- 48.

<sup>65</sup> Pals, 35.

dir. Zira artık büyü, düşüğe geçmiş ve din, onun yerini doldurmaya başlamıştır<sup>66</sup>.

Nitekim ona göre din eliyle ortaya çıkan bu gelişme safhasına, (dindar) insanlığın düşünce tarihinde “alçakgönüllülüğün doğuşu” adı verilebilir<sup>67</sup>. Zaten Frazer, Tylor’a ait olan “tüm insanlar, evrimsel olarak benzer gelişme safhalarından geçmişlerdir” fikrine bütün kalbiyle katılıyordu. Daha açık bir ifadeyle o, diğer halklar eğer “ilkel” ise aslında bir zamanlar batıların da geçtiği bir dönemi şimdi yeni yaşıyorlar demektir. Bunu 19. asırdaki arkeolojik kazılarda bulunan tarihöncesi teknolojik araç gereçlerle günümüzün ilkellerinin araçları arasındaki benzerlikler ispatlamaktadır<sup>68</sup>.

Bundan sonra ona göre din safhası, büyüünün artık işe yaramadığı sonucunu çıkaran insanların ürünüdür. Zira bu safhada insanlar, tabiatı kontrol edecekleri ve onun vasıtasıyla tabiatın asla onlara galip gelemeceği yepyeni ve daha güçlü bir “teknolojiye” ihtiyaç duydular. Bir başka ifadeyle Frazer, tıpkı Tylor gibi evrimin ikinci safhasının geldiğini ve insanların ihtiyaç anında ruhlara, ilahlara veya ilaha yardım etmesi için başvurmaya başladığını, böylece dinin doğduğunu savunur. Zaten Frazer’in gözünde din, evrimci bir düzlemde, büyüden sonraki bir doğa olaylarının izah safhası olarak aynı zamanda bir sonraki süreçte bilimin devralacağı bir beşer alanı ifade etmektedir<sup>69</sup>.

Ona göre din, büyüünün gittiği yoldan daha farklı bir yöntem izler; söz gelişi din, büyüünün temel prensiplerini ret ve inkarla işe başlar. Yani büyüünün taklit ve temas gibi doğal iki prensibi yerine, doğal dünyanın ardındaki gerçek güçlerin “zatlara olan ilahlar” olduğunu ve doğaüstü gerçeklikler olduğunu iddia eder. Bu bulgulardan hareket eden Frazer, büyüünün yerini alan dinin, öncelikle politeist formda olduğunu ileri sürer. Bu ortamda dindarlar, bu kez doğaya hakim olayları bu üstün güçler yoluyla kontrol etmek ve değiştirmek isterler. Bunun için artık büyü ritleri yerine yeni öğrendikleri dua ve yakarmalarla çok sevilen ilah veya ilahelere hitap ederler. Dua, şefaht ve benzeri diğer ritüeller, artık “yeni teknoloji” olmuştur ve bu teknolojinin etkisi, çok uzaklardan gelen güç

---

<sup>66</sup> Pals, 36.

<sup>67</sup> Jones, “Robertson Smith and James Frazer on Religion”, 39.

<sup>68</sup> Stocking, 131- 132.

<sup>69</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 824.

kaynakları olarak kendini gösterir. İbadet esnasında bu teknikleri kullanan dindar ise, başlangıçta sanki bir başka insanla ilişki içindeymiş gibi ilahlardan samimi bir şekilde yardım ister veya destek için yakarır veya hut intikam talep edip, onlara sevgi ve vefa gösterip daima itaat eder. Bu gibi eylemler dindar için hayati önemdedir; zira nihayetinde tabiatı kontrol edip değiştirebilen varlıklar, ilahların/ruhani varlıkların kendisidir ve onların öfkesi fırtınayı başlatabilirken, inayetleri ise hayatı koruyup kollayabilir. Sonuçta Frazer'e göre doğaüstü varlıklara inancın olduğu din safhasındaki her mekanda yani insanın dua ve ritüeller yoluyla onların yardımlarına sığındığı her yerde beşeri düşünce büyü dünyasından sıyrılıp kendini din alanına teslim eder. Ancak gene de bu yeni alanda eskisi gibi garanti yoktur. Zira din, insana büyüün aksine bazen istediğini verirken bazen de hiç vermez<sup>70</sup>.

Böylece Frazer, "din terimiyle, monoteist olmayan bir ortamda doğa kanunları ve insan hayatının kurallarını yönettiğine ve kontrol ettiğine inanılan insandan daha üstün güçlerin yatıştırılıp teskin edilmesini" anlar. Bu şekilde tanımlanan din ona göre teorik ve pratik olmak üzere iki unsurdan oluşur; "insandan üstün güçlere inanç" ve "onların teskin edilip memnun edilmesi çabası". Bu yüzden din olgusu, hem büyüye hem de bilime temelde hasım olarak durur<sup>71</sup>.

Frazer, dinin yeryüzünde sahne almasıyla birlikte cemiyet hayatında da buna bağlı olarak belli başlı bazı değişikliklerin ortaya çıktığını savunur. Yavaş yavaş, kadim zamana ait "büyücü kral figürü" yerini "yeni rahip kral figürüne" bırakır. Bu rahip kral, yeni dinî düşünce tipine uygun olarak kendi gücü ve otoritesini kullanan, özellikle ilahlarla veya daha sıklıkla bizzat kendi zatında tezahür eden "ilahlık kudretiyle" din çağına ait önemli bir varlık haline gelir. Gene de Frazer, büyücü krallıktan rahip krallığa geçişin keskin ve ani olup olmadığının bilinmediği kanaatini taşır<sup>72</sup>.

Zaten Frazer, bize hatırlatır ki dini sisteme geçerken kültürler, tarih boyunca yavaş yavaş ve sıkça eşit olmayan bir biçimde evrim geçirirler. Ancak bu dinsel evrim, tek başına bir olayın evrimi değil aksine kültürlerin tedricen dönüşmesi sırasında büyü prensiplerinden ilahlar sis-

<sup>70</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 50- 58.

<sup>71</sup> Frazer, *The New Golden Bough- A New Abridgement*, 51.

<sup>72</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 83- 109.

temine doğru doğal süreçte ortaya çıkan ve artık ilkel kabilelerin bu iki sistemi birden birleştirmesiyle başlayan bir safhadır. Bu noktada insanlar, ilahlara inanmaya başlamasına rağmen, hala büyü için küçük de olsa mutlak bir yer ayırt etmişlerdir. Bu yüzden ilahlar üzerinde icra edilen büyüden faydalanıp onların beşer arzularını ve dualarına göre hareket etmelerini sağlamak istemişlerdir<sup>73</sup>.

Frazer, din safhasında ilkel cemiyetin dinî hayatındaki kralın karizmasını irdelemeye devam eder; ona göre öncelikle birçok kabile cemiyet kendi kralını dinî anlamda ilah olarak düşünüp onun kudretini ve kabileyle olan ilişkisini büyüsel olarak algılıyordu. Bu kral, bir ilah olarak, aynı zamanda dünyanın tam merkezinde bulunurdu. Kralın sıradan sözleri bile kanun hükmündeydi ve zatından çıkan enerjiler, her yönü aydınlattığından yaptığı her eylem veya durumunda ortaya çıkacak herhangi bir değişiklik, tüm doğal düzen ve kabilesel hayatın dengesini etkilerdi. Bu bakımdan bazı Afrika yerlileri, kralın bedenindeki bir hareketlenmenin hava durumuna etki edebileceğini düşündüklerinden onun kendi evini keyfi olarak terk etmesine bile izin vermezlerdi. Yine antik dönemde İrlanda'da kralların gün doğumunda veya Çarşamba günlerinde şehirde bulunması veyahut Pazartesi günleri gemiye binmesi yasaklanmıştı. Zira aynı büyüsel tesirin, özel zamanlarda özel yerleri etkileyebileceği düşünülüyordu. Frazer buradan şu sonucu çıkarır; kralın taşıdığı büyüsel sorumluluk aynı zamanda onun etrafının neden tabularla kuşatıldığını da izah etmektedir. Çünkü bu tabular aynı zamanda kutsal yasaklar olarak ruhların hayat koruyucuları anlamına geliyordu. Bu yüzden bazı durumlarda kudreti başkasına geçmesin diye kralların belli kişi veya eşyaya dokunmasına izin verilmezken, bazı durumlarda ise bir takım kişiler tam tersine ona dokunmaktan kaçınırlardı. Frazer, son zamanlara kadar Japonya'da imparatorun zatinin (*ilahi mikado*) büyüsel güçle dolu olduğuna inanıldığını, bu yüzden ayakların yerle temas etmemesine dikkat edildiğini aktarır<sup>74</sup>.

Kraldaki bu karizmaya rağmen, Frazer iddia eder ki, bazı kabile kültürlerinde olumsuz bir bakışla krallar, "yaşlanırlar" ve "hastalanırlar". Bu durumda ilahi ruh, tüm kudretiyle yeni hükümdara geçsin diye kral, ri-

---

<sup>73</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 334.

<sup>74</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 168.



tüel olarak öldürülür<sup>75</sup>. Belki biz modernler için bu durum acınacak bir eylem sayılabilirken, “ilkel” zihin için bu tür infazlar, gayr-i ahlaki bir zulüm işi sayılmaz; aksine kutsal eylem olarak kabul edilir ve büyüsel zaruretler taşımaya izin verilirdi. Ancak gene de bu ritüel formun, zaman içinde değiştiğine inanan Frazer, bir çok kralın artık idam edilme gibi kaçınılmaz sondan hoşnut olmadığından artık kendi yerine sıkça bir köle veya tutsak hatta hayvan veya bir erkek çocuğun kurban edilmesine izin verdi. Tam bu noktada Frazer, Yahudilerin Purim Bayramı ve Hıristiyanların Pesah günü İsa'nın haça gerilip öldürülmesine dair öğretiyi bu tür bir “yedekleme seremonisi” kategorisine sokar. Ona göre aynı düşüncenin devam sayılan her iki olay, aslında bir tür “sözde” kral kurbanını işlemekte ve ilahi hayat gücünün, büyüsel aktarım yoluyla korunması gibi ortak bir niyeti taşımaktadır<sup>76</sup>.

Son safha olarak Frazer, dinden bilime geçiş dönemini görür; o, öncelikle bilimin ortaya çıkış gerekçesini, olayların ruhani gerçeklikleri veya ilahi varlıkların faaliyetlerine göre izahlarının artık din ortamında insanları tatmin etmemesine ve bunun neticesinde ortaya çıkan memnuniyetsizliğe bağlar. İnsanın psişik zihni, bu safhada daha da olgunlaşmış ve ilahların ve diğer ruhani varlıkların dualara yanıt vermediklerini, sunulan kurbanların beşerin proje ve ideallerini onaylamadığını artık kavramaya başlamıştır. Daha dikkatli hale gelen zihinler, evrenin gizemleri konusunda daha derin çözümler üretmeye girişerek dinin tabiatla ilgili verilerinin “yetersiz” olduğunu anlamıştır. Buna karşın dinden sonra gelen rasyonel unsurlarla donanmış bilim, doğadaki tüm olayların bir takım bireysel varlıkların arzu, istek, kapris veya tutkularıyla değil, mekanik bir şekilde işleyen değişmez kurallarla kendini belirler ve tanımlar<sup>77</sup>.

Böylelikle yeni güç ve üretim kaynakları olarak ortaya çıkan modern bilim ve teknolojiye başvurmaya başlayan insan, telekomünikasyonun sağladığı yararlar veya tıptaki mucizeler gibi rasyonelliklerle donanmış bilimsel bir safhaya geçmiştir. Ona göre modern bilimsel safha, tam anlamıyla doğadaki düzenin dikkatli ampirik gözlemlere ve tam analizlere dayanarak sabitlendiğini öğretir. Bu bakımdan bilim, kendinden öncekilerin (yani büyü ve din safhalarının) yerini almaya layık ol-

<sup>75</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 264- 283.

<sup>76</sup> Ackerman, J. G. *Frazer: His Life and Work*, 167- 169.

<sup>77</sup> Frazer, *The New Golden Bough- A New Abridgement*, 51.

muştur. Bu özelliğiyle modern teknolojik ve entelektüel girişimci ruhuyla bilim, doğanın sahte olmayan, aksine gerçek nitelikteki kanunlarını öğretmekte ve artık günümüzün rasyonelliği olarak bir takım mükemmel hipotezleri egemen kılmaktadır. Bir başka ifadeyle “günümüzün bilimi, ilkelerin hata yapmayan büyü anlayışına benzer” ve doğanın yepyeni bir izah tarzı halini almıştır<sup>78</sup>.

Bizim, Frazer’in beşerin evrimci gelişim destanının büyüden din aracılığıyla bilim ve teknolojiye yönelmesini onun dünya görüşünde ve din araştırmalarındaki entelektüel motivasyonlarında aramamız daha doğru olur. Aslında onun beşer evrimci gelişim derken sanat, müzik, sosyal kurumlar, ahlak gibi insan hayatının başka temel boyutlarını kasdetmeyip sadece din ve kültürle ilgilenmesi ilginçtir. Halbuki yakın arkadaşları ve hocası William Robertson Smith, başkasını kendinden daha fazla düşünme ve cömertlik gibi ahlaki niteliklerin evrimin sonucu olduğuna inanıyordu<sup>79</sup>.

Zaten Frazer, din yerine bilime sadık bir şekilde yönelirken A. Comt’un beşer tarihi felsefesini kültürel dünyaya uygulamak istemiş ve bunu “kozmetik bir vizyon” halinde insanlığın dinden bilime geçen yeni bir gelişme safhası olarak sistematize etmeye çalışmıştı. Dahası Frazer, bilim safhasını, dinle karakterize edilmeyen ama az da olsa büyüünün sürdüğü, körü körüne kanaatlerin olmadığı ama ebedi bir aydınlanmanın olduğu bir dünyada zihnin her türlü çetin ve dik kafalı sorgulamalarına yeterli yanıtların verildiği, buna karşın beşer kalplerinin huzur ve dinginlik duyduğu bir safha olarak betimler. Nitekim o, bizzat kendini temelde akla önem veren, üç boyutlu Newton dünyasında yaşayan ve ölen “XVIII. asrın akıl çağı insanı” olarak tanıtır<sup>80</sup>.

#### **d. Tabu ve Totem**

Victoria dönemi İngiliz antropoloji ekolünün etkili isimlerinden biri olarak Frazer, *Golden Bough*’un 1911 yılında yayınladığı üçüncü basısında İkinci Bölümü tamamen toteme ayırdı<sup>81</sup> ve bu bölüm sayesinde batı ilim dünyasında ilk kez Tabu terimini evrensel dinî bir kategori ola-

---

<sup>78</sup> Frazer, *The Golden Bough*, 712.

<sup>79</sup> Strenski, 145.

<sup>80</sup> Downie, *James George Frazer: The Portrait of a Scholar*, London 1940, 16- 55.

<sup>81</sup> Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion – Part II- Taboo and the Perils of the Soul*, London- New York 1911, 145- 213.

rak kullandı. Ona göre tabu, kelime olarak kutsal ve kutsallığın ilkel dindarlar tarafından tecrübe edilmesindeki olumsuz ve yasaklayıcı (haram kılıcı) boyutu göstermektedir. O bu yönde söz konusu bölümde pek çok kabile ve millet arasındaki çok çarpıcı tabu örnekleri vermektedir.

Burada Frazer, tabuyu ele alırken özetle üç temel noktaya işaret eder; a. Tabu, daima formel bir ritüel veya sosyal bir yasaklama aracı değildir. O aynı zamanda saf psikolojik mekruhluk durumunu yansıtırken aynı zamanda huşu duygusuna kapılanların “kendini sakındırma ifadesi” olarak da anlaşılabilir. Bundan dolayı “bir ilkel”, bir başka kişiyi veya şeyi tabu sayarken, bunu huşu ile ama otomatik bir kavrama yoluyla meşru bir yasak olarak yapar. b. Yine Frazer’in örneklerini ciddi olarak incelediğimizde tabular ile sıradan kaçınmalar arasında dikkatli bir ayırımın yapıldığını görürüz. Zira insanların, sıradan pek çok şeyden (mesela ateş gibi) *numen dünyasına* yönelik bir huşu sebebiyle değil doğuştan gelen bir tedbirle kaçındıkları açıktır. c. Son olarak Frazer, tabuları tasnif ederken sırf pratik yararlarına dikkat ederek onları kategorize etmiştir. Ona göre tabular, öncelikle süjenin yararına dayatılan tabular ile objenin yararına dayatılan tabular olmak üzere kabaca ikiye ayrılır. Bazı durumlarda ona göre insanlar veya eşyalar tabu kılınırken asıl amaç, “profanla” temas ederek onların kalıtım yoluyla elde edilen niteliklerinin bozulmasının önüne geçmektir. Diğer durumlarda ise amaç, insanların potansiyel açıdan zararlı olduğuna inanılan başka kişi veya eşyaya bulaşmasını önlemektir. Bu bakımdan belli bazı hayvanların tüketilmesini önlemede veya belli günlerde seyahatten kaçınmaktaki asıl hedef, bulaşıcı oluşun te-sirlerinden uzak durmaktır. Bu bakımdan tabu, ona göre bir tür “karantina eylemidir”. Ancak gene de Yahudilerde olduğu gibi “kutsalın en kutsalı bölümüne” girmenin yasaklanması veya ibadet esnasında kirli elbiseler giyilmesi gibi eylemler aslında ilahi olanın bozulmasının ve öte aleme ait olanın fani aleme ait bir kirlenmeyle kirletilmesinin önüne geçmektedir<sup>82</sup>.

Toteme gelince; ona göre bu bir hayvan, bir bitki veya başka bir doğa fenomeni olabilirken aslında karakteri açısından ilkellerdeki klanın hayatına ve atalara bağımlılıkta ortaklık da kurabilir. Bu terim de tabu gibi İngiliz Antropoloji Ekolü’nün antropoloji bilimine kazandırdığı te-

<sup>82</sup> Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion – Part II- Taboo and the Perils of the Soul*, 214.

rimlerdendir. Bu konuda da kafa yoran Frazer, *Totemism and Exogamy* (1910) adlı üç ciltlik eserinde totemi, öncelikle klanda meydana gelen dış evlenmenin büyüsel kurumuna bağlar ve onu ilkelerde ortaya çıkan çok klanlı çoğulcu yapıya kavuşma aracı olarak görür. O, örnek olarak bu şekilde Amerikan yerlilerine ait yaklaşık 40 kadar dış evlenen totem klan ismi sayar. Bu klanlar, isimlerini genelde bir hayvan adından alır. Bir totem-klanla ait olan üyeler, aynı totemin diğer başka şahıslarıyla da yakın ve sıcak bağlarla bağlanırlar<sup>83</sup>. Dahası ona göre “ilkellere ait bir sakrament” ve “samimi bir rit” olarak kabul edilmesi gereken totem, sıradan bir hayvanın öldürülmesi ve yenmesi hatta kutsal bir hayvanın öldürülmesi olabilir<sup>84</sup>. Buna karşın Baganda yerlileri için ise tam tersi bir durum söz konusudur; totem olan hayvanlar, kutsaldır ve ne öldürülür ne de tahrip edilebilirler. Başka insanlar bunları öldürüp tahrip edebilirler ama bunu yaparken bu toteme üye olanları incitmeleri gerekir<sup>85</sup>.

Neticede Frazer, totemizmin, bir din veya dinin kaynağı olamayacağını ancak uygun bir takım fikirler dizisine sahip “sosyolojik bir sistem” olarak kabul edilmesi gerektiğini kanıtlamıştır. Dahası o, yukarıda da değindiğiniz gibi bütün bu totemistik halk inançları arasından geçerek dinin öncesinde olan bir şeye, yani büyüye ulaşmayı başarmış biridir<sup>86</sup>.

### Sonuç

Comte ve Vico’yu izleyerek beşerin tarihsel dönüm noktalarını rasyonalist bir etnolojiyle ele almak isteyen, evrimci gelişmeye inanan ilk dönem din antropolojisinin kurucularından James George Frazer’e göre “ilkel” insan için büyü ve onu takip eden din, iki çok önemli girişim aracı olup aynı zamanda insanlığın en erken dönemlerinden beri var olan unsurlardır. İlkel insanlar, içinde yaşadıkları alemleri önce anlamaya sonra değiştirmeye çabaladılar. Bu çabaların en başında büyü vardı. Büyünün işe yaramadığını anlayacak zihinsel yapı ve teknolojiye sahip olan insanlık, dünyayı algılama araçlarını değiştirip geliştirmiş ve bu sefer din olgusuna yönelmişti. Ancak nispeten çok sonraki safhaya ait olan dinin yeterli olmadığı bir zihinsel olgunluktaki insanlık için günümüzde artık

<sup>83</sup> Frazer, *Totemism and Exogamy*, London 1910, III, 40- 47.

<sup>84</sup> Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion – Part I- The Magic Art and The Evolutin of Kings*, London 1951, VII- XXVII.

<sup>85</sup> Frazer, *Totemism and Exogamy*, London 1910, II, 472- 473.

<sup>86</sup> Waardenburg, 270.

modern teknolojik ve entelektüel bilim vardır. Bu bakımdan “büyü”-“din”-“bilim” üçlemesi ona göre sırasıyla insanlığın zihinsel evriminin safhalarını yansıtır. Zaten ona göre dinler, insanların “düşünce teorileridir”.

Günümüzde din bilimcileri Frazer’i daha yüksek bir saygıyla anarlar. Zira tarafsız ve objektif din araştırmalarında en büyük örnek kalıpları sağlayan mukayeseli metot, tarih metodunu geleneksel yöntemi kabul eden Dinler Tarihi gibi bilimler için en önemli araçlardan biri haline gelmiştir. Söz gelişi Max Müller (1823- 1900)’in kutsal kitapları ve filoloji esas alan mukayesesine ilave olarak Frazer’in de ilkel dünyadan günümüze kadar halk inançlarını mukayese anlayışının bilhassa “insanlığın psikik birliği” ve “rasyonelliğin karşıtı olarak hurafelik” gibi konulara özgün katkıları olmuştur. Buna ilave olarak Frazer, Hıristiyanlığın temel fenomenlerinin (onun tabiriyle “motiflerin”) sanıldığı kadar “eşsiz ve orijinal olmadığını” aksine insanlıkta zaten var olan ve zihinsel evrimin ürünü olan olgular olarak eskilerle mukayeseleri yapıldığında “sıradan” ve “mutlak batıl veriler” olduğunu hatta-tarafsız ve objektif din bilimcisinin diliyle söylersek- onların “eskimiş bir yanlış anlama” ve “saflık ve hurafeler yumağı” olduğunu delilleriyle kanıtlamaya çalışmıştır.

Neticede Frazer’e göre beşerin bir tür düşünce teorisi kabul ettiği din olgusunu antropolojik açıdan incelemek ve onu “eğitimli” bir okuyucuya uygun bir düşünce alanı olarak sunmak ve geleneklerdeki hiçbir detayı atlamadan mukayese etmek gerekir. Böyle yaparak onu normatif ve tekeli teolojinin elinden kurtarıp gerçek sahibine yani “antropolojiye ait kılmak” daha doğru bir çabadır.

Bu bilimsel öneri ve gayretleriyle Frazer, beşere ait “gizemli geçmiş”, modern zihinlerin anlaması için oldukça kolaylaştıran ve din bilimcisinin kendi kültürü başta olmak üzere kültürlerle aşına olmasını isteyen bir bilim adamı olarak görülecektir. Zaten bilhassa totem ve tabu konusundaki görüşleriyle Freud’u etkileyen Frazer’i Malinowski’den itibaren modern antropoloji, eğitimde her ne kadar “klasik” kalsa da antropolojinin genel geçer konularını batılı entelektüel, edebi, dinî ve yeni dinsel söylemlerine sokarak etkili ve öncü olan bir antropolog olarak daima hatırlayacaktır.



HADİSLER IŞIĞINDA AKRABALARLA İLETİŞİM KURMAK  
VE SOSYAL YARDIMŞALMADA AKRABALIK HAKKINI GÖZETMEK  
(SILA-İ RAHİM)

Adem DÖLEK\*

**ÖZET**

Huzurlu bir toplumun oluşmasında sosyal iletişimin kurulmasının büyük önemi vardır. Nitekim insanoğlu sosyal bir varlık olarak yaratılmıştır. Sosyal varlık olmanın en belirgin özelliklerinden biri, insanlarla özellikle de akrabalarla nitelikli iletişimin kurulmasıdır. Bunun için Kur'an ve hadisler incelendiğinde İslâm dininin, akrabalarla sağlıklı ve nitelikli iletişimin kurulmasına çok büyük önem verdiği ve bu iletişimi kesmenin büyük günahlardan olduğu görülmektedir.

**Anahtar Kelime:** Peygamber, hadis, toplum, akrabalar, iletişim.

**COMMUNICATING WITH RELATIVES AND RESPECTING THE RIGHTS OF  
RELATIONSHIP IN SOCIAL ASSISTANCE IN THE LIGHT OF SUNNAH**

**ABSTRACT**

The establishment of social communication has a great important role in the creation of a peaceful society. Indeed, a human being has been created as a social being. One of the most prominent features of being a social being is the establishment of a qualified communication with people, especially with relatives.

From this point of view, when the Qur'an and the hadiths are examined, it is seen that the religion of Islam has given great importance to the establishment of a healthy and highly qualified communication with relatives and, that cutting off this communication with relatives is one of the major sins.

**Keywords:** Prophet, hadith, society, relatives, communication.

**GİRİŞ**

Kur'an-ı Kerim ve hadisler incelendiğinde birçok âyet ve hadîste akrabalarla nitelikli iletişim kurulmasının emredildiği ve akrabaları görüp gözetmeye oldukça fazla teşviklerin yapıldığı, akrabalarla kurulması gere-

---

\* Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, adem\_dolek@hotmail.com

ken irtibatın kesilmesinin yasaklandığı görülmektedir. Bundan da kuvvetli bir aile yapısını oluşturmak, akrabalar arasındaki sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı sağlamak, birlik ve beraberliği tesis etmek, huzurlu ve mutlu bir toplumu meydana getirmek olduğu anlaşılmaktadır.

Gerek sosyal açıdan, gerekse psikolojik açıdan mutlu olmanın en önemli sebeplerinden biri, hiç şüphesiz geniş, ahenkli ve uyumlu bir sosyal çevreye sahip olmaktır. Bu da akrabalarla olan nitelikli ve sağlıklı iletişimin ve irtibatın yoğunluğuna bağlıdır. Bu anlamda bir insanın sosyal çevresi ne kadar geniş olursa, o insan o kadar çok dosta sahip demektir. Bunun için olmalı ki; Hz. Peygamber (s.a.v.) “**Kişi, kardeşleri** (dostları, sevenleri) **ile çoktur.**” buyurmuştur<sup>1</sup>. Yani bir insanın seveni, yardımcısı ve kendisi ile alakadar olanı ne kadar fazla ise o kişi mânen o kadar çoktur, güçlüdür. Fakat dostu olmayan ise, sıkıntı ve strese düşer, huzursuz olur. Kişinin, gerek nesebî olsun, gerekse dînî olsun, yakınlarıyla olan sosyal münasebetleri nispetinde, kendisini görüp gözetken, kollayan, himâye eden, şefkatle muamele eden, iyiliklerde yardımlaşan ve kendisini her türlü kötülüklerden alıkoyan sosyal çevresi olacaktır. Böyle bir kişi de fert iken mânen bir toplum demektir<sup>2</sup>. Bu bakımdan dost kazanmanın, huzurlu ve mutlu olmanın, sosyal çevrenin geniş olmasının en önemli âmillerinden biri, insanlarla özellikle de akrabalarla iletişim kurmaktır. Yakınlarla nitelikli iletişim kurabilmenin en önemli vasıtası akrabaları görüp gözetmek ve yardımlaşmaktır; İslâmî literatürdeki ifadesiyle gerçek anlamda “sıla-i rahim” yapmaktır.

Bu çalışmada hadîslerde akraba ve yakınlarla nitelikli iletişim kurulması ve sosyal yardımlaşmada akrabalık haklarının gözetilmesi üzerinde durulacaktır. Konuya akrabanın ve sıla-i rahmin tarifleri ile başlamak konunun daha iyi anlaşılması bakımından faydalı olacaktır.

<sup>1</sup> Kuzâî, Muhammed b. Selâme, *Şihâbu'l-Ahbâr* (Terc: Ali Yardım), İst, 1999, s. 61; Deylemî, *Müsned*, (tahk: Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlul) Beyrut, 1986, IV, 205; Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-C'amîi's-Sağîr*, Beyrut, 1972, VI, 265; Sehâvî, Muhammed Abdurrahman, *el-Mekâsıdu'l-Hasene fi Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdîsi'l-Müştehire alâ'l-Elsine*, Beyrut, 1985, s. 597-598; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs ammâ İştehere mine'l-Ehâdîs alâ'l-Elsine*, Beyrut, 1988, II, 202.

<sup>2</sup> Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, VI, 265; Sehâvî, *Mekâsıdu'l-Hasene* s. 597-598; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ* II, 202.



### I- AKRABANIN TARİFİ

Arapça bir ifade olan “akrabâ” kelimesi, “k-r-b” kökünden türetilmiş olan “karîb” kelimesinin çoğulu olup uzağın zıddı “yakınlar” mânâsına gelmektedir. “Karîb” kelime olarak, hem nesebî bakımdan, hem de mekân bakımından yakınlığı ifade etmektedir. Araplar nesebî yakınlıktan bahsederken “karîbün mine’n-neseb”, mekân yakınlığını belirtmek için de “karîbün mine’l-mekân” ifadesini kullanırlar<sup>3</sup>. Nesebî yakınlık aynı zamanda “zü’l-kurbâ” ve “zü’r-rahim” şeklinde de ifade edilmektedir<sup>4</sup>.

“Zü’r-rahim” ifadesi de “sahip” mânâsına gelen “zû” ile anne karında bulunan ceninin gelişip büyüdüğü yer olan “rahim” kelimelerinin birleşmesiyle, aynı anneden olup genişleyen yakınları yani akrabaları ifade etmektedir. Ayrıca “ekârib” şeklinde çoğul yapılmaktadır. Yine yakın mânâsında olan “karibetün” kelimesinin çoğulu da, “kurbâ” şeklindedir. Kur’ân-ı Kerim’de yakın akrabalar mânâsında “zü’l-kurbâ” ifadesi on altı yerde kullanılmıştır<sup>5</sup>.

Yukarıda da temas edildiği üzere akrabalık, sosyal açıdan; genel ve özel olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Biri; nesebî akrabalık denilen kişinin babası ve annesi tarafından meydana gelen akrabalıktır. Nesebî akrabalığın; nafaka durumlarını görüp gözetmek, zor ve sıkıntılı zamanlarında onları gerekli şekilde kollamak gibi kendine özgü hakları vardır. Kişinin, haklarını gözetmesi gereken birçok akrabası olunca ve bunların hepsinin haklarını yerine getirme hususunda zorlandığında, o zaman en yakın olanın haklarını yerine getirmeye çalışır. Bazı âlimler, gözetilmesi gereken akrabalık bağının, mahrem olan bütün akrabaların olduğunu söylerken, bazıları ise hakkında “zevî’l-erhâm” tabirinin kullanılabileceği bütün akrabaların olduğunu söylerler.

Mekân yakınlığı ise komşuları ifade etmektedir. Sosyal çevrenin en önemli unsurlarından birisi, komşudur; komşulardan da komşuluğu iyi olanlardır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), kişinin iyi bir komşuya sahip olmasının, o kişinin mutluluğunun sebeplerinden birisi olduğunu bildir-

<sup>3</sup> İbnu Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu’l-Arab*, Beyrut, ts., I, 661-663.

<sup>4</sup> Bkz. İbnu Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, XII, 232-233.

<sup>5</sup> Abdulbakî, Muhammed Fuad, *el-Mu’cemu’l-Müfrehes Li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, İst., 1987, s. 541.

miştir<sup>6</sup>. Hatta Rasûlullah (s.a.v.), iyi komşuya sahip olmak kadar iyi komşu olmanın önemine de dikkati çekerek “**Cibril (a.s.) bana komşu hakkında tavsiyede bulunmaya öyle devam etti ki, neredeyse onu vâris kılaçağını zannettim.**” buyurmuştur<sup>7</sup>. Bir başka hadîste de “**Allah katında arkadaşların en hayırlısının arkadaşına iyi davranan, komşuların en hayırlısının da komşusuna iyi davranan kişi**”nin olduğu bildirilmiştir<sup>8</sup>.

Bir diğer akrabalık da din akrabalığıdır. “**Müminler ancak kardeşler.**”<sup>9</sup> âyeti buna işaret etmektedir. Bu akrabalığın hakları ise iman ehlini sevmek, onlara yardımcı olmak, samimiyetle öğüt vermek, iyiliklerini istemek, onlara zarar vermemek, âdil davranmak, onlarla olan karşılıklı ilişkilerde insafli olmak, hastalarını ziyaret etmek, ölenlerinin cenaze namazlarına ve cenazesinin defnedilmesine katılmak gibi durumları ve hakları yerine getirmektir. Nitekim bir hadîste “**Müslüman, müslümanın kardeşidir: Müslüman, müslümana zulmetmez, onu (tehlikede ve musîbette) terk etmez. Her kim, Müslüman kardeşinin ihtiyacını giderirse Allah da onun ihtiyacını giderir. Her kim de Müslüman kardeşinden bir kederi (darlığı) giderip onu ferahlatırsa Allah da Onun kıyamet gününde bir kederini giderir ve onu ferahlatır. Kim de bir müslümanı (dünyada bir ayıbını) örterse, Allah da kıyamette onun ayıbını örter.**” buyurulmuştur<sup>10</sup>.

## II- SİLA-İ RAHİM / AKRABALARLA İLETİŞİM KURMAK

“Sıla” kelimesi; kavuşmak, ulaşmak, varmak, görüp gözetmek, günümüz deyimini ile iletişim kurmak mânâlarına gelmektedir. İletişim kurmak mânâsında “tevâsul, ittisal” kelimeleri de kullanılmaktadır. Sa-

<sup>6</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Edebu'l-Müfred*, Beyrut, 1986, s., 36; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İst., 1992, III, 407.

<sup>7</sup> Buhârî, *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahihu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillah (s.a.v.) ve Sünenihî ve Eyyâmihî*, İst., 1992, Edeb, 28; Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-Sahih*, İst., 1992, Birr, 140; Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen*, İst., 1992, Edeb, 123.

<sup>8</sup> Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred*, s. 36; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *Sünen*, İst., 1992, Birr, 28; Dârimî, Abdillâh b. Abdirrahmân, *Sünen*, İst., 1992, Siyer, 3; Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (tahk: Hamdi Abdulmecid es-Selefi), (I-XII), Kahire, ts., XIII, 16.

<sup>9</sup> Hucurât, 49/10.

<sup>10</sup> Buhârî, Mezâlim, 3; İkrâh, 7; Müslim, Birr, 58; Ebû Dâvud, Edeb, 38; Tirmizî, Hudûd, 3; Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn *Şuabu'l-İmân*, Beyrut, 1990, VII, 507.

hur yapmadan iki günün orucunu birleştirmeye de “savm-i visal” denilmektedir.

“Rahim” kelimesi de; şefkat, rahmet, merhamet, acımak, başışlamak, kalp inceliği, iyilik, akrabalık gibi mânâlara gelmektedir. Aynı kökten olan “rahim” kelimesi de anne rahmi, ceninin anne karnındaki geliştiği yer mânâsındadır. Birbirleri ile evlenmeleri yasak olanlar için kullanılan “mahrem” kelimesi de “rahim” kelimesinden türetilmiştir<sup>11</sup>. Rahim kelimesinin çoğulu da “erhâm”dır. Kur’ân-ı Kerim’de dokuz yerde “erhâm” kelimesi kullanılmış<sup>12</sup> ve bunlardan ikisi “ülû’l-erhâm” şeklinde zikredilmiştir<sup>13</sup>. Mesela, Nisâ sûresinde “Kendisinden dilekte bulunduğunuz Allah’ın emirlerine karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını ve hukukunu kesmekten sakının”<sup>14</sup> buyurulmuştur. Dahhak (v.105/723), bu âyeti “Akrabalarla ilişkileri kesmeyin, onlara iyilikte bulunun ve onları görüp gözetin.” şeklinde açıklamıştır<sup>15</sup>. Kurtubî (v.671/1272), “erhâm” kelimesinin, mahrem olsun veya olmasın bütün akrabaları içine alan bir ifade olduğunu söylemiştir<sup>16</sup>. Reşid Rıza da âyeti tefsir ederken “Akrabalık bağlarını kesmek veya akrabalık haklarını zâyi etmek suretiyle sıla-i rahmi kesmekten sakının.” şeklinde açıklamaktadır<sup>17</sup>.

İletişim kurmanın birçok yolu bulunmaktadır. Mesela, sevgi, duygu ve düşünceleri başkalarıyla paylaşmak, ilgi ve alaka göstermek, maddî ve mânevî yardımlaşmak, nitelikli birliktelik, hediyeleşmek bunlardan bir kaçıdır.

“Sıla-i rahim” kavramı da; akrabalara ulaşmak, akrabalarla iletişim kurmak, onlara iyilikte bulunmak, diğer bir ifadeyle, akrabaları görüp gözetmek, ziyaret etmek, hâl ve hatırlarını sormak anlamına gelmektedir<sup>18</sup>. Çünkü akrabalarla iletişim kurmaktan maksat, onların hâl ve hatırlarını sormak olduğu gibi onları ziyaret etmek, ihtiyaçlarını yerine getir-

<sup>11</sup> İbnu Manzur, *Lisanu’l-Arab*, XII, 230-233.

<sup>12</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/6; Nisâ, 4/1; Enâm, 6/133, 134; Enfâl, 8/75; Ra’d, 13/8; Hacc, 22/5; Lokman 31/4; Ahzab, 33/6; Muhammed, 47/22; Mümtehine, 60/3; Bakara, 2/228.

<sup>13</sup> Bkz. Enfâl, 8/75; Ahzab, 33/6.

<sup>14</sup> Nisâ, 4/1.

<sup>15</sup> İbnu Kesîr, Ebulfidâ İsmail, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Dâru’l-Fikr, ts., III, 335.

<sup>16</sup> Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân* (tahk: Abdullah b. Abdilmühsin), Beyrut, 2006, VI, 16-17.

<sup>17</sup> Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru’l-Menâr*, Kâhire, 1948, IV, 333.

<sup>18</sup> Bkz. Azimâbâdî, Muhammed ŞemsulHak, *Avnu’l-Mabûd alâ Sünen-i Ebî Dâvud*, Medine, 1968, V, 106; Çağrırcı, Mustafa, “Sıla-i Rahim” md., DİA, İst., 2009, XXXVII, 112-113.

mek, onlara rıfk ile muamele etmek, hukuklarını korumak, durumları ile ilgilenmek anlamlarına gelmektedir. En geniş anlamıyla, sıla-i rahim, herhangi bir iyiliğin (ihsanın) yapılması, ulaştırılmasıdır. Bunun zıddı da iyiliği terk etmektir.<sup>19</sup> Mâverdî (v.450/1058), sılayı şöyle tarif etmektedir: Sıla, iyi olan her şekilde mâl harcayarak karşılıksız yardım (teberru)da bulunmaktır<sup>20</sup>. Mübârekfûrî (v.1353/1934) de sıla-i rahimi; akrabalara yakınlık göstermek, onlara şefkatle muamele etmek ve iyilikte bulunmak olarak açıklar<sup>21</sup>.

Akrabalıkta, ister nesebî isterse evlilik sebebiyle (sıhrî) olsun, akraba yakında veya uzakta olsun, ister iyilik etmiş, ister kötülük etmiş olsun fark yoktur. Allah'ın emri ve Rasûlüllahın da sünneti olarak imkânlar ölçüsünde akrabalarla iletişimin kurulması ve bu iletişimin devam ettirilmesi her müslümana bir vecibe olmaktadır. Kurtubî, sıla-i rahim yapmanın farz, sıla-i rahmi kesmenin de haram kılınmış olduğunu belirtir<sup>22</sup>. Hz. Peygamber (s.a.v.), akrabalarla iletişim kurulabilmesi için **“Sıla-i rahim yapabilmemiz için akrabalarınızı öğrenin. Zira sıla-i rahimde bulunmak, akrabalar arasında sevgiye, mâlın çoğalmasına ve ömrün artmasına sebeptir.”**<sup>23</sup> buyurarak kişinin akrabalarını öğrenmesini ve sıla-i rahim yapmasını teşvik etmiştir. Bir başka hadiste de “Ömrünün uzun, rızkının geniş olmasını ve kötü ölüme maruz kalmamasını isteyen kişi, Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakınsın ve sıla-i rahim yapsın” buyurulmuştur<sup>24</sup>.

Şunu hemen ifade edelim ki, Hz. Peygamber (s.a.v.), akrabalarla nitelikli iletişim kurulmasını tavsiye ve teşvik ederken, bizatihi kendisi de duruma göre akrabalarını ziyaret eder, yardımda bulunur, hizmet eder, selamlaşır, işini göremeyen zayıfların yükünü taşır, yetimlere ve dullara yardım eder, yoksullara mâlî yardımda bulunur, misafir ağırlar ve musîbete düşenlere da yardımcı olurdu<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Mekkî, *ez-Zevâcir an İktirâfi'l-Kebâir*, Mısır, 1951, II, 73.

<sup>20</sup> Mâverdî, Ali b. Muhammed, *Edebu'd-Dünya ve'd-Dîn*, İst., 1985, s. 184.

<sup>21</sup> Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi't-Tirmizî*, Beyrut, 1990, VI, 25.

<sup>22</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, VI, 14; Ayrıca bkz. Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, Beyrut, ts., XIV, 113.

<sup>23</sup> Tirmizî, *Birr*, 49; Ahmed b. Hanbel, II, 274.

<sup>24</sup> Ahmed b. Hanbel, I, 143.

<sup>25</sup> Bkz. Buhârî, *Bed'ü'l-Vahy*, 3; Aynî, Bedruddin, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, ts., I, 95-96.

Kur'ân-ı Kerimde de belirtildiği üzere Hz. Peygamber (s.a.v.), İslâm'ı kendi kabilesine tebliği etmeye başlayınca hemen hemen akrabalarının hepsi karşı çıkarlar, hatta kendisine birçok eziyette bulunurlar. Hz. Peygamber'in de buna karşılık "Ben sizden tebliğim karşılığında bir ücret istemiyorum, sadece akrabalığın gerektirdiği sevgiyi (ve bu sevginin gerektirdiği güzel muameleyi) göstermenizi istiyorum."<sup>26</sup> demesi emredilmiştir<sup>27</sup>.

Hz. Peygamber (s.a.v), altı yaşlarında iken annesini kaybedince dedesi Abdulmuttalib O'nu himayesine alır ve iki sene sonra dedesi de vefat edince<sup>28</sup>, Ebû Talib vefat edinceye (yani peygamberliğin onuncu yılına) kadar da amcası Ebû Tâlib'in himayesinde kalır<sup>29</sup>. Hz. Peygamber (s.a.v.) de, Hz. Hatice ile evlendikten bir zaman sonra Mekke'de şiddetli bir kıtlık olur. Amcası Ebû Tâlib'in çocuklarının fazla olması ve malî durumlarının da zayıf olması sebebiyle Hz. Peygamber (s.a.v.), amcası Abbas'a "Kardeşin Ebû Tâlib'in çocukları çok, mâli imkânları da az, ben bir çocuğunu alayım, sen de bir çocuğunu al da onun yükünü hafifletelim ve terbiyelerini üstlenelim." der. Abbas da bu fikri kabul eder. Ebû Tâlib'e giderler, durumu anlatırlar. Ebû Tâlib de "Akıl ile Tâlib'i bana bırakın, bunun dışında istediğinizi yapın." diyerek o da bu fikri kabul eder. Bunun üzerine Abbas, Cafer'i; Hz. Peygamber de Ali'yi yanına alır<sup>30</sup>. Bu zamanda Ali beş yaşlarında idi ve hicrete kadar Hz. Peygamber'in himâyesinde yetişir<sup>31</sup>.

Bütün bunlara dikkate alındığında akrabalık hakkının korunması ve sosyal yardımlaşmada akrabalara öncelik verilmesinin ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır.

### 1- Akrabalarla İletişim Kurmakla İlgili Âyetler

Kur'ân-ı Kerim'de yakın akrabaya yardım etme hususunda birçok âyet bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

<sup>26</sup> Şûrâ, 42/23.

<sup>27</sup> Ayetin açıklaması için bkz. İbnu Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984, XXV, 83.

<sup>28</sup> İbnu Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübra* (tahk: Ali Muhammed Ömer), Kahire, ts., I, 97.

<sup>29</sup> İbnu Sa'd, *Tabakât*, I, 108.

<sup>30</sup> İbnu Seyyidi'n-Nâs, Muhammed b. Muhammed, *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer*, Medine, ts., I, 180; Köksal, Asım, *İslam Tarihi*, İst., 1987, II, 173.

<sup>31</sup> Fığlalı, Ethem Ruhi, "Ali" md., DİA, İst., 1980, II, 371.

*“De ki; hayırdan ne harcarsanız; ebeveyninize, yakın akrabânıza, yetime, muhtaca ve yolda kalmışlar için olmalıdır. Her ne iyilik yaparsanız mutlaka Allah onu çok iyi bilendir.”<sup>32</sup>.*

*“İsrail oğullarından; Allah’tan başkasına kulluk etmeyeceğinize, yakın akrabâya ve ebeveynlerinize, yetimlere ve fakirlere iyilik yapacağımıza, bütün insanlarla güzellikle konuşacağımıza, namazlarımızı dosdoğru kılacağımıza ve karşılıksız yardımda bulunacağımıza dair kesin söz aldık.”<sup>33</sup>.*

*“Yüzünüzü doğruya veya batıya çevirmeniz iyilik değildir; fakat iyilik, Allah’a, âhiret gününe, meleklere, kitaba ve Peygamberlere inanan, sevdiği mâlını yakın akrabasına, yetimlere, ihtiyaç sahiplerine, yolculara, yardım isteyenlere ve insanları kölelikten kurtarmaya harcayan, namazında devamlı ve dikkatli olan ve zekâtını veren kişinin yaptığıdır...”<sup>34</sup>.*

*“Yalnızca Allah’a kulluk edin ve O’ndan başka hiçbir şeye asla ortak koşmayın. Ana-babanıza, yakın akrabânıza, yetimlere ve muhtaçlara, kendi çevrenizden olan komşulara ve yabancı komşulara, yakın arkadaşa, yolcuya ve ellerinizin altında bulunanlara iyilik edin.”<sup>35</sup>.*

*“Yakın akrabaya, düşküne ve yolda kalmışa hakkını ver.”<sup>36</sup>*

*“Öyleyse yakın akrabânıza, muhtaçlara ve yolda kalmışlara haklarını ver. Bu, Allah’ın rızasını kazanmak isteyenler için en doğrusudur, çünkü mutluluğa erecekler onlardır ...”<sup>37</sup>.*

*“Muhakkak ki Allah, adâletli davranmayı, iyilik yapmayı ve akrabâ (zi’l-kurbâ)ya vermeyi emrediyor...”<sup>38</sup>.*

*“Onlar ki, Allah’ın görüp gözetmeyi emrettiği şeyleri yerine getirirler, Rablerinden korkarlar ve kötü hesaptan da korkarlar.”<sup>39</sup>.*

## **2- Akrabalarla İletişim Kurmakla İlgili Hadîsler**

Akrabalarla iletişim kurma konusunda rivâyetler incelendiğinde bu hususta birçok hadîsin bulunduğu görülmektedir. Meselâ, Ebû Eyyub el-Ensârî’nin naklettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), insanı Cen-

<sup>32</sup> Bakara, 2/215

<sup>33</sup> Bakara, 2/83.

<sup>34</sup> Bakara, 2/177.

<sup>35</sup> Nisâ, 4/36.

<sup>36</sup> İsrâ, 17/26.

<sup>37</sup> Rûm, 30/38.

<sup>38</sup> Nahl, 16/90.

<sup>39</sup> Ra’d, 13/21.

nete yakınlaştıracak ve Cehennemden uzaklaştıracak amellerin “Allah’a ibadet etmek ve O’na hiç bir şeyi ortak koşturmak, namazı dosdoğru kılmak, zekâtı vermek ve akrabâyı görüp gözetmek (sıla-i rahim) olduğunu bildirmiştir<sup>40</sup>.

Bir rivâyette de Hz. Peygambere bir kişi gelerek kendisini Cennet’e yakınlaştıracak ve Cehennem’den uzaklaştıracak bir amel göstermesini ister. Rasûlüllah (s.a.v.) de ona: “Allah’a ibadet etmen ve O’na hiçbir şeyi şirk koşturmadan, namazını dosdoğru kılmak, zekâtını vermen ve *sıla-i rahmi* yapman.” der. Adam cevabı aldıktan sonra geri döner, gider. Bunun üzerine Rasûlüllah (s.a.v.), emrolunanı devamlı olarak yaparsa (temessük ederse) Cennet’e girer.” buyurur<sup>41</sup>. Hadîste “temessük” kelimesinin kullanılması mânîdardır. Çünkü “temessük” kelime olarak, yapılan işin devamlılığını ifade etmektedir. Onun için diğer emirler gibi akrabâyı gözetmek de bir defaya münhasır olmayıp, devamlı olması gereken bir durumdur. Yani akrabalık devam ettiği ve hayatta bulunduğu müddetçe irtibatın da devamlılığı esastır. Bir veya birkaç defa olan irtibat yeterli olmamakla birlikte akrabalık bağının devamlılığının güçlenmesi açısından da yetersiz kalmaktadır. Onun için akrabalarla iletişim devamlı olmalıdır. Tıpkı imanda, ibadette, özellikle de namazda ve zekâtta devamlılığın şart olduğu gibi. Yine hadîste akrabalarla iletişim kurulmasının dördüncü sırada zikredilmesi, konumuz açısından ayrı bir önemi hâizdir. Bazı ibadetler çok önemli olmasına rağmen ömürde bir kere yapılması yeterlidir, hac ibadeti gibi. Bazı ibadetlerin de senede bir kere yapılması yeterlidir, zekât gibi. Ancak akrabâyı olan irtibat ise hayat boyunca devamlı olmalıdır. Özellikle anne babalarla birlikte, amcalar, halalar, teyzeler ve kardeşler gibi yakın akrabâlarla olan iletişimde süreklilik önemlidir. Zira amca ve hala baba yerinde, dayı ve teyze de anne yerindedir. Bu bakımdan en yakın akrabalarla sık sık iletişim kurulması gerekir ki akrabalık bağı nitelikli şekilde devam edebilsin. Bir defaya mahsus olarak ziyaret edilmesi, hâl hatır sorulması gerçek anlamdaki bir sila-i rahmi ve iletişimi karşılamamaktadır.

Süleyman b. Âmir’in naklettiği bir hadîste Hz. Peygamber (s.a.v.), **Miskine yapılan yardımın (verilen sadakanın), bir sadaka; en yakın ak-**

<sup>40</sup> Buhârî, , Edeb, 10; Zekât, 1; Ahmed b. Hanbel, V, 417; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, IV, 139-140.

<sup>41</sup> Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, IV, 139.

*rabâya* yapılan yardımın ise hem sadaka, hem de sıla olmak üzere iki sadaka olduğunu bildirmiştir<sup>42</sup>. Yakın akraba olarak ifade ettiğimiz kelime hadislerde “zî'r-rahim”, “zî'l-karâbet”, “karîb” lafızlarıyla ifade edilmiştir. Bu bakımdan bu lafızlar, en yakın olan nesebî akrabalıkları ifade etmektedir. Onun için bu hadislerle, yardımda bulunan insanların, birinci derecedeki yakınlarına öncelik vermeleri teşvik edilmektedir.

Sürâka b. Mâlik'den nakledilen bir hadîste Rasûlullah (s.a.v.), “**Sana sadakanın en faziletisini haber vereyim mi? Sana geri dönmüş olan ve senden başka da gelir getireni olmayan kızın için yaptıklarındır.**” buyurmuştur<sup>43</sup>. Yani, her hangi bir sebeple kocasından ayrılmış ya da kocası ölmüş bulunan dul bir kadının, babasının yanına geldiğinde babasının ona yaptığı bütün yardımlar, en faziletli sadaka olmaktadır. Böylece birinci derecedeki bir yakın akrabaya yardım edilirken aynı zamanda o himâye edilmiş olmakta ve ailevî bağlar kuvvetlenmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.), akrabaları görüp gözetmeyi emretmiş ve “**Rızkının genişlemesi ve ömrünün uzun olması kendisini memnun eden, sıla-i rahim yapsın.**”<sup>44</sup> buyurarak akrabalara iletişim kurulmasına teşviklerde bulunmuştur<sup>45</sup>.

Yine Rasûlullah (s.a.v.), “**Allah buyurdu ki; ‘Ben Rahmânım, rahman da rahimdir. Rahmi isminden böldüm. Kim ona varırsa ben de ona varırım, kim de onu keserse ben de onu keserim’ buyurdu**” demiştir<sup>46</sup>. Yani sıla-i rahmi yapana ben rahmetimle muamele ederim, sıla-i rahmi kesene ben de rahmetimi keserim demektir<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Tirmizî, Zekât, 26; Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, İst., 1992, Zekât, 82; İbnu Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünen*, İst., 1992, Zekât, 28; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VI, 275-276; VII, 101; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (İbnu't-Türkmânî'nin Zeyl'i ile birlikte), Haydarâbâd, 1344 h., IV, 288.

<sup>43</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VII, 129.

<sup>44</sup> Buhârî, Edeb, 12; Müslim, Birr, 20,21; Ebû Dâvud, Zekât, 45.

<sup>45</sup> Hadîste zikredilen ömrün uzun olması meselesi, Kur'ân-ı Kerim'de ecelin mukadder olduğu bildirildiği için bu husus âlimler tarafından tartışılmış ve genel kanaat olarak şu görüşler ileri sürülmüştür: Ömrün bereketlenmesi ve kişinin iyi amelleri işlemesi hususunda muvaffak olması, ömrünü âhirette kendisine fayda verecek işleri yapmakla geçirmesi veya (kelimenin hakiki mânâsıyla) sıla-i rahim yapmasına bağlı olarak ömrün uzaması ya da sıla-i rahmi yapmakla arkasından yad-ı cemil bırakmasıdır (Nevevî, *Şerhu Sahih-i Müslim* (I-XVIII), Ezher, 1929, XVI, 114).

<sup>46</sup> Buhârî, Edeb, 13; Ebû Dâvud, Zekât, 45.

<sup>47</sup> Azimâbâdî, V, 113.



Hız. Peygamber (s.a.v.), ziyarete gelen kimseye iade-i ziyaret yapmanın matlup olan sıla-i rahmin olmadığını bildirerek “ **Ziyârete gelene iade-i ziyarette bulunmak, sıla-i rahim değildir. Gerçek sıla-i rahim, seninle irtibatını kesmiş olana gitmektir.**” buyurmuştur<sup>48</sup>. Musanniflerin, bu hadîsi zekât konusunda zikretmelerinden, zengin kişilerin zekât ve sadaka verme hususunda kendisine gelmeyen ve irtibatını kesen fakir akrabalarını gözetmelerinin gerekliliğine dikkati çekmiş oldukları anlaşılmaktadır.

Gerek Kur’ân’da gerekse hadîslerde sadakanın öncelikle akrabalara verilmesinin zikredildiği görülmektedir. Târik el-Muhâribî naklediyor: Medine’ye geldik. Rasûlullah minberde durmuş insanlara hitapta bulunuyordu ve “ **يد المعطي العليا وابدأ بمن تعول أمك وأباك وأختك وأخاك ثم أدناك أدناك**” **Veren el, üstün olan eldir. Ve sen annenden, babandan, kız kardeşinden, erkek kardeşinden sonra en yakınlarından olmak üzere bakmakla yükümlü olduğun kişilerden başla.**” diyordu<sup>49</sup>.

Bir başka rivâyette de “ **Sadaka verin, Zira sadaka (vermeniz) sizin için hayırlıdır. Üsteki (veren) el, alttaki (alan) elden daha hayırlıdır. Ve sen baban, annen, kız kardeşin, erkek kardeşin, bundan sonraki yakınların ve daha sonraki yakınların olmak üzere bakmakla yükümlü olduğun kimselerden başla (ابدأ بمن تعول).**” buyurulmuştur<sup>50</sup>.

Yine hadîslerde akrabalarla iletişim kurmanın öneminin büyüklüğü belirtilmekle birlikte özellikle dargın olan akrabalarla iletişim kurmaya, onlara ilgi göstermeye, öncelikli olarak onlara yardımda bulunmaya teşviklerin yapıldığı dikkati çekmektedir. Nitekim Ebû Eyyub’un naklettiği bir hadîste Peygamber (s.a.v.) “ **Sadakanın en faziletlisi, kendisine içten düşmanlık besleyen dargın (kâşih) en yakın akrabâya verilen sadakadır.**” buyurmuştur<sup>51</sup>. Hadîste en faziletli sadakanın düşmanlığını gizleyen yakın akrabâya verilenin olduğunun bildirilmesi, böyle bir yakına öncelikle verilmesine işaret etmektedir. Zira sadaka ve ikram insandan kını giderir. Özellikle de akrabaya verilmesi, akrabalık bağının kesilmesine sebep olan düşmanlığın ya da kinin ortadan kalkmasını temin

<sup>48</sup> Buhârî, Edeb, 15; Ebû Dâvud, Zekât, 45.

<sup>49</sup> Nesâî, Zekât, 51.

<sup>50</sup> Ahmed b. Hanbel, IV, 65; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, VIII, 315.

<sup>51</sup> Ahmed b. Hanbel, III, 402; IV, 18, 214, 215; V, 416; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, IV, 139, 173.

eder. Böylece akrabalık bağının tekrar birleşmesi ve kuvvetlenmesi ile, kin ve dargınlığın yok olması sağlanmış olur.

Sadaka aynı zamanda akrabalar arasında iletişim kurmanın en kuvvetli ve en önemli vasıtalarından biridir. İbnu Abbas'tan nakledilen bir rivâyette de “Sadakanın en hayırlısı, ihtiyaç fazlasından verilen ( ما أبقت غني)dir, veren el, alan elden daha hayırlıdır. Sen bakmakla yükümlü olduğun (aile efradın)dan başla.” buyurulmuştur<sup>52</sup>. Hadîste tasaddukta bulunan kişinin, yaptığı tasadduktan dolayı fakirliğe düşme endişesi taşımayacak ve yaptığından pişman olmayacak şekilde yardımda bulunması istenmektedir. Yani kişi, zatî ihtiyaçlarıyla birlikte eşi, çocukları ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra elinde fazlalık olduğunda verilen sadaka daha hayırlı olmaktadır. Aksi halde çoluk çocuğu muhtaç iken başkalarına verilen sadaka o kadar kıymeti hâiz değildir. Onun için olmalı ki, Ebû Hureyre'den nakledilen bir hadîste Hz. Peygamber (s.a.v.), “Sadakanın en hayırlısı ihtiyaç fazlası mâldan verilendir, sen bakmakla yükümlü olduğundan başla./ خير الصدقة ما كان عن ظهر غني وابدأ بمن تعول” buyurmuştur<sup>53</sup>.

Ebû Hureyre'den nakledilen bu hadîs, Câbir b. Abdillâh, İbnu Ömer ve Hakîm b. Hızâm tarafından da nakledilmektedir. Câbir'in rivâ-

<sup>52</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XII, 115; Ayrıca bkz. Dârimî, Zekât, 38; Ahmed b. Hanbel, III, 402.

<sup>53</sup> Buhârî, Zekât, 18; Nesâî, Zekât, 53; Ahmed b. Hanbel, II, 402. Ebû Hureyre'den yapılan rivâyetlerde bazı lafız farklılıkları ya da cümlelerde takdim tehirler bulunmaktadır. Bu farklılıkların görülmesi bakımından rivâyetleri burada zikretmek istiyoruz: “أفضل الصدقة ما كان عن ظهر غني وابدأ بمن تعول” (Ahmed b. Hanbel, II, 230, 434), “أفضل الصدقة ما كان عن ظهر غني وابدأ بمن تعول” (Ahmed b. Hanbel, II, 245, 434), “خير الصدقة ما كان عن ظهر غني وابدأ بمن تعول اليد العليا خير من اليد السفلى” (Ahmed b. Hanbel, II, 278, 554, 527), burada “عن ظهر غني” ifadesi, ihtiyacın fazlasından şeklinde açıklanmaktadır (Ahmed b. Hanbel, II, 278), “اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول” (Ahmed b. Hanbel, II, 288, 319), “يا رسول الله أي الصدقة أفضل قال جهد المقل وابدأ بمن تعول” (Ahmed b. Hanbel, II, 359), “إن الله عز وجل يابن آدم أن تعطى الفضل فهو خير لك وإن تمسكه فهو شرّ لك وابدأ بمن تعول ولا يلوم الله على الصدقة ما كان عن ظهر غني وابدأ بمن تعول اليد” (Ahmed b. Hanbel, II, 362), “اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول” (Ahmed b. Hanbel, II, 475), “خير الصدقة ما كان عن ظهر غني واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول” (Ahmed b. Hanbel, II, 476), “خير الصدقة ما ترك غني أن تصدق عن ظهر غني وابدأ بمن تعول اليد العليا أفضل من اليد السفلى” (Ahmed b. Hanbel, II, 480), “إنما الصدقة عن ظهر غني واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول” (Ahmed b. Hanbel, II, 501), “خير الصدقة ما تصدقت به عن ظهر غني وليبدأ أحدكم بمن يعول” (Dârimî, Zekât, 21).

yeti şöyledir. “أفضل الصدقة عن ظهر غني وابدأ بمن تعول و اليد العليا خير من اليد السفلى”<sup>54</sup>. İbnu Ömer’in rivâyetinde de “اليد العليا خير من اليد السفلى فاليد العليا يد المعطي واليد السفلى ” السائل” şeklinde geçmektedir<sup>55</sup>.

Hakîm b. Hızâm’ın rivâyeti de şöyledir: “خير الصدقة عن ظهر غني واليد يابن آدم أنك أن تبذل الخير خير لك”<sup>56</sup>. Ebû Ümâme de “واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول و اليد العليا خير من اليد السفلى الكفاف وابدأ بمن تعول ولا تلام على الكفاف”<sup>57</sup> şeklinde nakletmektedir.

Abdullah b. Ömer (r.a.)’in başka bir rivâyet ettiğine göre de Rasûlullah (s.a.v.) minberde (hutbe okur) iken sadakadan, teaffülden<sup>58</sup> ve istemekten bahseder ve şöyle buyurur: “اليد العليا خير من اليد السفلى فاليد العليا هي المنفقة”<sup>59</sup> Yani, “Üstteki el, alttaki elden daha hayırlıdır; üstteki el, verendir, alttaki el de isteyendir.”

Böylece hadîste, üstteki el ile alttaki elin ne olduğu açıklığa kavuşturulmuş olmaktadır. Bazı rivâyetlerde “veren el”in, “dilenmekten uzak duran (müteaffif)”ın olduğu da nakledilmektedir. Âlimler, “münfik olan, dilenmekten uzak olandan üstün, dilenmekten uzak duran da isteyenden üstündür” şeklinde bu rivâyetlerin rivâyetlerin arasını telif etmeye çalışmışlardır<sup>60</sup>.

Câbir b. Abdillâh naklediyor. Biz Rasûlullah’ın yanında idik. Bir kişi, elinde yumurta kadar bir altınla gelip: “Ey Allah’ın Rasûlü! Bu altını madenden elde ettim, bunu al, bu sadakadır, bundan başka mâla da sahip değilim.” dedi. Rasûlullah (s.a.v.), ondan yüz çevirdi (almadı). Adam,

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, III, 330, 346.

<sup>55</sup> Dârimî, Zekât, 22.

<sup>56</sup> Dârimî, Zekât, 22; Hakîm b. Hızâm’ın rivâyetlerinde de bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bunun için bu rivâyetleri de vermeyi faydalı görüyoruz: “تعول و خير الصدقة ما كان عن ظهر غني ومن يستغفب يعفقه الله ومن يستغن يعفقه الله” (Buhârî, Zekât, 18; Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, II, 4, 152), “إن خير الصدقة عن ظهر غني واليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول” (Ahmed b. Hanbel, III, 402), “اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول ومن يستغن يعفقه الله” (Ahmed b. Hanbel, III, 403), “خير الصدقة أو أفضل الصدقة ما أبقث غني و اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول” (Ahmed b. Hanbel, III, 434), “اليد العليا خير من اليد السفلى وليبدأ أحدكم بمن يعول و خير الصدقة ما كان عن ظهر غني” (Ahmed b. Hanbel, III, 434), “ومن يستغن يعفقه الله” (Ahmed b. Hanbel, III, 434).

<sup>57</sup> Ahmed b. Hanbel, V, 262.

<sup>58</sup> Teaffüf kelimesinin buradaki mânâsı, iffetli olmak yani günlük gıda ihtiyacına sahip iken haramlardan ve dilenmekten uzak durmaktır (bkz. Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, VIII, 425).

<sup>59</sup> Buhârî, Zekât, 18; Nesâî, Zekât, 52.

<sup>60</sup> Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, VIII, 296.

Rasûlullah'ın sağ tarafından yaklaşır, aynı teklifi yaptı, sol tarafından yaklaşarak aynı teklifi yaptı. Rasûlullah (s.a.v.) yine yüzünü çevirdi. Adam, Rasûlullah'ın arka tarafından gelip aynı teklifi yapınca Rasûlullah (s.a.v.), altını alıp adama doğru fırlattı. Şayet adama isabet etmiş olsaydı onun canını acıtır ve Rasûlullah (s.a.v.) "**Biriniz sahip olduğu mâlını (hepsini) getirip işte bu mâlım, sadakadır, der. Sonra da oturup insanlara el açar. Sadakanın hayırlısı, ihtiyacının fazlası olan mâldan verilir.**" buyurdu<sup>61</sup>.

Yine Câbir (r.a)'den nakledildiğine göre Uzre oğullarından bir adam ölümünden sonra hür olmak üzere kölesini azât eder. Peygamber (s.a.v.) bunu duyunca adama: "Bu köleden başka bir mâlın var mı?" buyurur. Adam: "Hayır" der. Rasûlullah (s.a.v.) de: "Bu köleyi benden kim satın alacak?" buyurur. Nuaym b. Abdullah el Adevî, sekiz yüz dirheme köleyi satın alır ve Rasûlullah (s.a.v.)'e parasını verir. Rasûlullah (s.a.v.)'de parayı adama vererek; "Öncelikle kendi ihtiyaçlarını gör, sonra kalanını tasadduk et, yine artarsa ailene harca, yine artarsa yakın akrabalarına harca, onlardan da artar ise eliyle sağa sola işaret ederek şuraya buraya harca, der."<sup>62</sup>

Rivâyetlerin tahlilini yapacak olursak esas olarak üç konu üzerinde durulmaktadır.

**Birinci husus:** "*Sadakanın en hayırlısı, ihtiyaç fazlasından verilir.*" ifadesidir. Burada iki nokta dikkati çekmektedir<sup>63</sup>. Birinci nokta; sadakayı verenin, sadaka verirken kendisinin, eşinin ve çocuklarının ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra başkalarına muhtaç olmayacak şekilde ihtiyaç fazlası olarak kalan mâlından vermelidir. Bu ifadede birinci derece de anlaşılabilir mânâ budur. Bu ifadede, kişinin öncelikle kendisinin, eşinin ve çocuklarının ihtiyaçlarını karşılamasına teşvik bulunmaktadır. En hayırlı sadakanın da bu olduğu bildirilmektedir.

İkinci nokta da; verilen sadaka, ihtiyaç sahibinin ihtiyacını giderecek şekilde olmalıdır. Bu da sadaka veren kişinin, zenginlik durumuna ve imkânlarına göre bir kaç şekilde olabilir:

- İlim öğretmek suretiyle,
- Bir sanat öğretmekle,

<sup>61</sup> Ebû Dâvud, Zekât, 39

<sup>62</sup> Nesâî, Büyü, 84.

<sup>63</sup> Hattâbî, Hamd b. Muhammed, *Meâlimu's-Sünen*, Beyrut, 1991, II, 66.

- İşyeri açivermek ya da masrafını karşılamakla
- Evi olmayana ev bağışlamakla,
- Bir kişinin günlük ihtiyacını giderecek şekilde iaşe ve ibate masraflarını karşılayacak şekilde gündelik ya da aylık vermekle,
- Hasta olan birisinin tedavi masraflarını üstlenmekle,
- Bir fakir öğrencinin eğitim masraflarını üstlenmekle vb. şekillerde olabilir.

**İkinci husus;** “Üsteki el alttaki elden daha hayırlıdır.” ifadesidir. Bu da her zaman veren el olmanın, alan el olmaktan daha üstün bir meziyet olduğunu, “alan el” olabilmek için de çalışmak, “veren el” olma seviyesine gelmek gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bakımdan hadîs, “veren el” durumuna gelebilmek için çalışmaya, verme konumuna gelindiğinde de sadaka vermeye teşvik etmektedir.

**Üçüncü husus;** “*Sen bakmakla yükümlü olduğun (aile efradın)dan başla.*” ifadesidir. Bir kişi, ailesinin yeme, içme, giyinme ve mesken vesaire ihtiyaçlarını yerine getirdiğinde “عَالَ الرَّجُلُ أَهْلَهُ” denilir<sup>64</sup>. Bu husus, konunun, üzerinde durmak istediğimiz en temel noktasını teşkil etmektedir. Hadîs, bir kişinin, başkasına yardımda bulunulacaksa öncelikle nafakası üzerine zorunlu olan aile efradından başlamasını emretmektedir. Bir rivâyette “Allah sana bir hayır (mâl/imkân) verdiğinde önce bakmakla yükümlü olduğun kimselerden başla ve onların ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra arta kalandan başkalarına bağışta bulun, yetecek miktardan ayıplanmazsın ve kendi ihtiyaçlarını karşılamaktan da acze düşme.” buyurulmaktadır<sup>65</sup>. Ebû Hureyre’nin de “Sadaka, ancak ailenin ihtiyaçları karşılandıktan sonra artandandır.” diyerek Kâbe’yi tavaf ettiği nakledilmektedir<sup>66</sup>.

Şunu hemen ifade edelim ki, bu asla başkalarına yardım etmeme anlamına gelmez ve gelmemeli, tam aksine önceliğin aile fertlerinden ve en yakınlardan başlanmasını istemektedir. Mesela anne-baba, dedeler-nineler, kardeşler, amca-hala, dayı-teyze, yeğenler ve sırasıyla yakın akrabalar, bunlar yoksa yakın komşulardan başlamak üzere diğer fakirler şeklinde olmalıdır. Onun için Hz. Peygamberin, “Sadaka verin, zira sa-

<sup>64</sup> Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, VIII, 294.

<sup>65</sup> İbnu Hacer, Şihabuddin Ahmed b. Ali, *el-Metâlibu'l-Âliye bi Zevâidi'l-Mesânidi's-Semâniyye*, Beyrut, ts., I, 244.

<sup>66</sup> İbnu Hacer, *Metâlib*, I, 244.

**daka** (vermeniz) **sizin için hayırlıdır. Üsteki** (veren) **el, alttaki** (alan) **el** **den daha hayırlıdır. Ve sen baban, annen, kız kardeşin, erkek kardeşin, bundan sonraki yakınların ve daha sonraki yakınların olmak üzere bakmakla yükümlü olduğun kimselerden başla** (أَبْدَأْ بِمَنْ تُعُولُ).<sup>67</sup> buyurmuş olması çok mânidârdır.

Bir hadîste de harcamalarının en üstününün, kişinin, eşine, çocuklarına ve işçisine yaptığı harcamalar olduğu bildirilerek **“Kişinin infak ettiği en faziletli para** (dinar), **kişinin iyâline harcadığı paradır; Allah yolunda kullandığı bineğine harcadığı paradır ve Allah yolundaki arkadaşlarına harcadığı paradır.”** buyurulmuştur<sup>68</sup>. Hadîse, aile birinci sırada zikredilmekle başlanmış olduğunu söyleyen Ebû Kılâbe, harcama konusunda, ailesine harcama yapan kişiden daha çok sevap kazanan başka bir kişinin olamayacağını söyler<sup>69</sup>.

Ebû Hureyre’den nakledilen hadîste de Rasûlullah (s.a.v.) **“(Harcamaların en hayırlısının) Allah yolunda harcadığın para, köle azat etmek için harcadığın para, fakire (miskine) sadaka olarak verdiğin para ve ailene harcadığın paradır. Ecir bakımından bunların en büyüğü de aileye yaptığın harcamadır.”** buyurmuştur<sup>70</sup>.

Bütün bu anlatılardan hareketle, bir kişinin ailesine yaptığı harcamanın, nasıl sadaka olduğu akla gelebilir. Bu tereddüde Ebû Mes’ûd el-Bedrî’den nakledilen şu rivayet, güzel bir cevap olabilir: Peygamber (s.a.v.), **“Muhakkak ki, Müslüman, Allah’tan sevabını umarak ailesine bir harcama yaptığı zaman o harcama onun için sadaka olur.”** buyurmuştur<sup>71</sup>.

Nesâî’nin naklettiği bir hadîste Rasûlullah (s.a.v.): **“Tasaddukta bulunun”** buyurunca, bir adam: **“Ey Allah’ın Rasûlü! Yanımda bir dinar var”** der. Rasûlullah (s.a.v.) **“Onu kendine tasadduk et (kendi ihtiyaçların için harca)”** der. Adam: **“Yanımda bir daha var”** der. Rasûlullah da **“Onu da eşine tasadduk et.”** buyurur. Adam: **“Yanımda bir tane daha var”** der. Rasûlullah da **“Onu da çocuğuna tasadduk et”** buyurur. Adam **“Yanımda bir tane daha var.”** der. Rasûlullah da **“Onu da hizmetçine tasadduk**

<sup>67</sup> Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, VIII, 315; Beyhakî, *Sünen*, VI, 34.

<sup>68</sup> Müslim, *Zekât*, 38.

<sup>69</sup> Müslim, *Zekât*, 38.

<sup>70</sup> Müslim, *Zekât*, 39.

<sup>71</sup> Müslim, *Zekât*, 48.

et” buyurur. Adam: “Yanımda bir tane daha var.” der. Bunun üzerine Rasûlüllah (s.a.v.) de: “Sen (öğrendiğin üzere vereceğin yeri) iyi biliyorsun.” buyurur<sup>72</sup>.

Hz. Peygamberin eşi Meymûne, bir câriyesini azat etmiş ve bunu da Rasûlüllah’a haber vermiştir. Bunun üzerine Rasûlüllah (s.a.v.) de: “Allah seni mükafâtlandırsın, keşke sen onu dayılarına verseydin senin için sevabı daha büyük olurdu.” demiş<sup>73</sup> ve ihtiyacı olan yakın akrabasının ihtiyaçlarının yerine getirilmesinin daha büyük sevap kazandırdığına dikkati çekmiştir.

Ebû Talha ismindeki sahabî, Esnar’ın en zenginlerindendi, kendisinin Mescid-i Nebevî’nin kible tarafında “Beyruhâ” denilen ve içersinden güzel su çıkan çok değerli bir hurma bahçesi vardı. Rasûlüllah zaman zaman bu bahçeye uğrar ve oranın suyundan içerdi. “Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça (infak etmedikçe) tam hayra asla nâil olmazsınız / لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ”<sup>74</sup> âyeti nâzil olunca Ebû Talha: “Ey Allah’ın Rasûlü! Allah Teâlâ “لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ” buyuruyor. Benim en çok sevdiğim mâlım da “Beyruhâ”dır. O (bahçe) Allah için sadakadır. Ben onunla (âyette bahsedilen) tam hayrı umuyorum. Sen onu Allah’ın Sana gösterdiği yere harca” der. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.), “Bah, bah, ne kârlı bir mâl, ne kârlı bir mâl; evet, Ben seni işittim ve Ben onu akrabalarına vermeni düşünüyorum.” buyurur. Ebû Talha da “Ey Allah’ın Rasûlü! Öyle yapıyorum” der, bahçeyi akrabalarına ve amcaoğullarına taksim eder. Bir rivâyette Ebû Talha, “Bana öyle görünüyor ki, Allah bize mâllarımızdan soracak, ben seni şahit tutuyorum ki, bahçemi Allah için vakfettim” der. Rasûlüllah da “Onu akrabalarına ver” buyurur. Ebû Talha da akrabalarından (birkaç göbek geriden amcasının oğulları olan) Hassan b. Sabit ile Übey b. Ka’b arasında taksim eder<sup>75</sup>. Burada da görüldüğü üzere Hz. Peygamber, Ebû Talha’ya sadakasını fakir olan akrabaları arasında taksim etmesini tavsiye etmiş, o da bu tavsiyeyi yerine getirmiştir.

Ensar’dan bir kadın ile Abdullah b. Mesûd’un eşi Zeyneb’in, fakir olan kocalarına ve himâyelerindeki yetim ve bakıma muhtaç çocuklarına

<sup>72</sup> Ebû Dâvud, Zekât, 45.Nesâî, Zekât, 54.

<sup>73</sup> Müslim, Zekât, 44; Ebû Dâvud, Zekât, 45.

<sup>74</sup> Âl-i İmran, 3/92.

<sup>75</sup> Müslim, Zekât, 43; Ebû Dâvud, Zekât, 45; Nesâî, İhbâs, 2; Dârimî, Zekât, 23.

sadaka vermelerinin câiz olup olmadığını Rasûlüllah'a sormaları üzerine, Rasûlüllah bunun câiz olduğunu hem de iki kat sevap olacağını bildirerek “**Biri akrabalıktan dolayı, biri de sadaka sevabı olmak üzere onlara iki ecir vardır.**” cevabını vermiştir<sup>76</sup>. Bir hadîste de “ **وَإِذَا أُعْطِيَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى** ” **Allah birinize bir nimet verdiğinde (önce) kendinden ve ailesinden başlasın**” buyurulmaktadır<sup>77</sup>.

Bir başka hadîste de “ **إِنَّ اللَّهَ يُوصِيكُم بِأَمْهَانِكُمْ ، ثُمَّ يُوصِيكُم بِأَبَائِكُمْ ، ثُمَّ يُوصِيكُم** ” **بالأقرب فالأقرب. قَالَ الْمِقْدَامُ وَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَا أَطْعَمْتَ نَفْسَكَ وَوَلَدَكَ بِالْأَقْرَبِ فَهِيَ صَدَقَةٌ** / **Muhakkak ki, Allah size annelerinize, sonra babalarınıza, sonra da sırasıyla akrabalarınıza iyi davranmanızı tavsiye etmektedir.**” buyurmuştur. Hadîsin râvisi Mikdâm, Rasûlüllah’ın “**Kendine, çocuğuna, eşine ve hizmetçine yedirdiğin sadakadır**” buyurduğunu işitmiştir.<sup>78</sup>

Rasûlüllah (s.a.v.) “ **إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فَفَقِيرًا فَلْيَبْدَأْ بِنَفْسِهِ فَإِنْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ فَلْيَبْدَأْ مَعَ نَفْسِهِ بِمَنْ** ” **:/Biriniz fakir olduğu zaman (eline geçen bir imkânı harcamaya) önce kendisiyle birlikte bakmakla yükümlü olduklarına harcamakla başlasın, fazla kalırsa onu başkalarına tasadduk etsin.**” buyurmuştur.<sup>79</sup>

Bir hadîste de “**Bütün halk (insanlar), Allah’ın ıyâlidir. Halkın Allah’a en sevgili olanı da ıyâline en çok faydalı olanıdır.**” burulmaktadır<sup>80</sup>.

Yakın akrabalara öncelik verilmenin birçok hikmetleri bulunduğu bir gerçektir. Bunlardan bazılarını belirtmek faydalı olacaktır:

-Yakın akrabalara yardım etmek, akrabaların birbirlerine olan sevgilerini artıracaktır. Yakın akrabaların birbirlerine olan kinlerinin ve hasetlerinin yok olmasına sebep olacaktır.

-Yakınların birbirlerini görüp gözetme duyguları pekiştirecektir.

-Yakın akrabalara yardımda bulunulmakla gerek Kur’ân’ın gerekse Hz. Peygamberin bu konudaki emirlerine ittiba gerçekleşmiş olacaktır.

<sup>76</sup> Nesâî, Zekât, 82; Müslim, Zekât, 45; Dârimî, Zekât, 23.

<sup>77</sup> Ahmed b. Hanbel, V, 86, 88, 89,

<sup>78</sup> Beyhakî, *Sünen*, 298.

<sup>79</sup> Beyhakî, *Sünen*, X, 514.

<sup>80</sup> Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, X, 86.



-Akrabalar birbirlerini daha iyi tanışmış olacak ve aralarındaki sosyal ilişkiler daha da artmış olacaktır.

-Bu yardımlaşma ile akrabalar tek bir kuvvet olarak mânen kuvvet kazanmış olacaklardır. Böylece "Kişi kardeşleriyle çoktur." hadîsin sırrı gerçekleşmiş olacaktır.

-Her hangi bir sebeple ekonomik sıkıntıya düşmüş olan bir fert, kendisine yardımcı olacak akrabalarının varlığını düşündükçe psikolojik olarak rahatlayacak, huzur ve güvenini kaybetmeyecek, bu vesile ile de kötü durumlara düşmeyecektir.

-Yakınlarına yardımda bulunan kişi de, sıkıntıya düşmüş akraba-sının kötü durumlara düşmesine engel olmuş olacak ve onu sevindir-mekle kendisi de memnun ve mesrur olacaktır.

-Yakın akrabalara yardım etmekle arkadan gelen nesle güzel örnek olmakla aynı şekilde onları da yetiştirmiş olacaktır.

-Yakın akrabalarına yardımda bulunan kişi, şayet müslüman bir kişi ise, yakınlarını görüp gözetmekle onlara İslâm'ın güzelliğini ve akra-balara yardımda öncelik verildiğini fiilî olarak göstermekle İslâm'ı ve Müslümanları insanlara sevdirmiş olacaktır. Çünkü kendisine yardım edilen kişi, bu durumunun İslâm'ın bir emri olduğunu ve Müslüman olan akrabasının da bu emre uyarak kendisine yardımda bulunduğunu düşünerek İslâm'a muhabbeti artacaktır.

Bu ve benzeri sebeplerle olmalı ki, "*Sadakanın, kötülükten yetmiş ka-pıyı kapattığını*"<sup>81</sup> bildiren Rasûlüllah (s.a.v.), Müslümanlar arasında en önemli iletişim vasıtalarından birinin de zekât olduğuna dikkati çekmiş ve "*Zekât, İslâm'ın köprüsüdür*"<sup>82</sup> buyurmuştur. Hadîste zekât, bir şehri ikiye bölen ırmağın üzerine kurulan ve iki tarafı birleştiren sağlam bir köprüye benzetilmiştir. Böylece fakirler ve zenginler arasındaki açığın kapatılması, iki taraf arasında sağlam bir iletişimin kurulabilmesi, maddî farklılıktan kaynaklanan düşmanlıkların, kin ve hasedin ortadan kalkma-sı, birlik ve beraberliğin temin edilmesinin ancak **zekât köprüsü** ile olabi-leceğine dikkat çekilmiştir.

<sup>81</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IV, 274.

<sup>82</sup> Beyhakî, *Şuab*, III, 196; Heyesemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, III, 62.

### III- SİLA-İ RAHMİ KESMEYİ YASAKLAYAN ÂYETLER VE HADİSLER

Gerek Kur'ân'da, gerekse hadîslerde akrabalarla olan iletişimin ve irtibatın kesilmesi (katîatu'r-rahim) yerilmiş ve büyük günahlardan sayılmıştır.

#### 1- Akrabalarla İletişimi Kesmeyi Yasaklayan Ayetler

Kur'ân-ı Kerim'de akrabalarla iletişim kurmayı emreden ve teşvik eden birçok âyet olduğu gibi, sıla-i rahmi kesmeyi yasaklayan birçok âyet bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını zikretmek faydalı olacaktır.

*"Onlar ki, Allah'ın görüp gözetmeyi emrettiği şeyleri yerine getirirler, Rablerinden korkarlar ve kötü hesaptan da korkarlar."*<sup>83</sup>

*"Allah'tan ve akrabalık bağına kesmekten sakının!"*<sup>84</sup>.

*"Demek, işbaşına geçecek olursanız, yeryüzünde bozgunculuk çıkaracaksınız ve akrabalık bağlarınızı keseceksiniz değil mi? İşte onlar Allah'ın lanetlediği kimselerdir. Ve Allah onları sağırlaştırmış ve gözlerini kör etmiştir."*<sup>85</sup>.

*"Kendilerinden sağlam bir söz aldıktan sonra Allah'a verdikleri ahdi bozanlar, iletişim kurulmasını emrettiği akrabalık bağına kesenler ve yeryüzünde bozgunculuk çıkaranlar, işte lanet onlarıdır, cehennem de onlar içindir."*<sup>86</sup>.

#### 2- Akrabalarla İletişimi Kesmeyi Yasaklayan Hadîsler

Kur'ân-ı Kerim'de olduğu gibi hadîslerde de akrabalarla olan iletişimin ve irtibatın kesilmesi (katîatu'r-rahim) yasaklanmıştır. Nitekim bir hadîste **"Sıla-i rahmi kesen, Cennete giremez."**<sup>87</sup> buyurulmuştur. Âlimler, akrabalarla sosyal iletişimi kesenin ve onların haklarını yerine getirmeyen kişinin Cennete girmemesini iki şekilde yorumlamışlardır. Birisi; böyle bir kişi, şayet akrabayla iletişimi kesmenin haram olduğunu inkâr ederse ve bu itikat üzere ölürse imanı tehlikeye girmiştir. Bu sebeple cennete giremez. İkincisi de; inkâr etmediği halde akraba ile olması gereken iletişimi kurmamış ve üzerine vecibe olan vazifeleri –meşru bir mazereti olmaksızın- yerine getirmemiş ise bu durumda cezasını çekmeden Cennete giremez, demektir, şeklide açıklamaya çalışmışlardır.

<sup>83</sup> Ra'd, 13/21.

<sup>84</sup> Nisâ, 4/1

<sup>85</sup> Muhammed, 47/22-23.

<sup>86</sup> Ra'd 13/25.

<sup>87</sup> Buhârî, Edeb, 11; Müslim, Birr, 18, 19; Ebû Dâvud, Zekât, 45.

Her iki mânâ da hadîsin lafzına uygun olmakla birlikte hadîste sıla-i rahmi kesmenin, diğer bir ifadeyle akrabalarla iletişimi koparmanın iyi bir davranış olmadığı ve bunu yapanların da büyük günah işlemiş olduğu bildirilmiştir. Bu bakımdan hadîslerde, akrabalarla iletişim kurulmasına teşvik edilirken aynı zamanda da akrabalık bağına kesmekten sakındırılmaktadır. Çünkü hadîslerde bir yandan aile efradına ve yakın akrabalara yardım etmeye teşvikler yapılırken, öte yandan da aile efradına ve yakınlara yardım etmemenin vebalinden bahsedilir. Durumun olumsuz yönü zikredilerek yakınlarla bakma işi daha da pekiştirilmiş olmaktadır. Nitekim Hayseme, Abdullah b. Amr'dan naklediyor: Biz Abdullah b. Amr'ın yanında otururken hizmetçisi geldi ve Abdullah ona, 'Kölenin yiyeceğini verdin mi?' diye sorar. O da 'hayır' deyince Abdullah: 'Git ve onların yiyeceklerini ver. Çünkü ben Rasûlüllah (s.a.v.), "**Bakmakla yükümlü olduğu** (işçi, hizmetçi vs.) **kimselerin yiyeceğini vermemesi kişiye günah olarak yeter.**" buyurdu, der."<sup>88</sup>. Ebû Hureyre'den nakledilen ve Rasûlüllah (s.a.v.), "**Âdemoğulun amelleri her perşembeyi cumaya bağlayan gece (Allah'a) arz olunur, ancak sıla-i rahmi kesenlerin ameli kabul olunmaz.**" buyurdu, hadîsi ile<sup>89</sup>, "**Akrabalık arşta asılıdır. O şöyle der: Beni gözeteni Allah da gözet sin, beni keseni Allah da kessin**"<sup>90</sup> hadîsi, konunun önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Rasûlüllah (s.a.v.) bir mecliste iken "**Sıla-i rahmi kesen bu gün bizimle oturmasın.**" buyurur. Bunun üzerine bir delikanlı kalkar ve hemen önceden kendisi ile kavgalı olan teyzesine gider ve ondan affetmesini, teyzesi de ondan affetmesini ister. Delikanlı sonra tekrar meclise döner. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) "**İçinde sıla-i rahmi kesen insanların olduğu bir milletin üzerine Allah'ın rahmeti inmez.**"<sup>91</sup> buyurur. Bir rivâyette de "İçinde sıla-i rahmi kesen insanların olduğu bir millete rahmet melekleri inmez" şeklinde nakledilmektedir. Heytemî (v.909/103), sıla-i rahmi kesmeyi büyük günahlardan saymakta ve bu konudaki âyetleri ve hadîsleri zikretmektedir<sup>92</sup>.

Baştan beri üzerinde durmaya çalıştığımız bütün bu açıklamalardan hareketle şunu belirtmek gerekir ki: Eskiden beri varlığını koruyan

<sup>88</sup> Müslim, Zekât, 40; Ebû Dâvud, Zekât, 45; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XII, 292.

<sup>89</sup> Ahmed b. Hanbel, II, 484.

<sup>90</sup> Müslim, Birr, 17.

<sup>91</sup> Heytemî, *Zevâcir*, II, 71.

<sup>92</sup> Bkz. Heytemî, *Zevâcir*, II, 71-77.

ve günümüzde artarak devam eden hayır kuruluşları olan vakıfların ve derneklerin, farklı şekillerde fakirlere yardımlarının varlığı bir gerçektir, olması da lazımdır. Çünkü İslâm bu tür yardımlaşma kurumlarının oluşturulmasını teşvik etmektedir. Ancak toplumumuzda müşahede ettiğimiz bir hususu burada belirtmek istiyoruz. Birçok hayırsever insanımız, sözü geçen kuruluşlara ya da şahsî gayretleriyle başkalarına yardımda bulunurken, akrabaları ile olan dargınlıklarından veya iletişimsizlikten dolayı akrabalarıyla irtibatı kestiği veya yardıma muhtaç olanları bilmediğinden, hepsinden önemlisi de İslâm'ın yardımlaşma konusundaki akrabalara öncelik verdiğini bilmemekten dolayı, uzaktakilere ya da akraba olmayanlara yardım ederken kendi akrabalarını ihmal ettiği görülmektedir. Bu ihmalkarlık, akrabalık bağını koparmakta ve akrabalar arası iletişimin kurulmasını zorlaştırmaktadır. Bunun neticesi olarak da akrabalar birbirlerine çoğu kez dargın, kavgalı, birbirlerini çekemezlik içerisinde, birbirlerinden habersiz, hatta birbirlerine düşman olabilmektedirler. Birçok insan, soysal iletişimin kurulmasının yoğunluk kazanması gerektiği günler olan dinî bayramlarda bile akraba ziyaretlerini bırakarak, başka şehirlere turistik gezilere çıkmaktadır. Birçok fakir öğrenci, mâlî ve mad-dî imkânları yerinde olan akrabaları bulunurken başka yerlerden burs aramaktadır. Birçok insan kurban kesme imkânı bulamazken, kesenler de kurbanlarını hayır kurumlarına verirken veya etini uzaktakilere gönderirken, yakın akrabası ve kapı komşusu unutulmaktadır<sup>93</sup>.

İşte bu ve benzeri birçok durumu nazar-ı dikkate aldığımızda uzaktaki insanlara vermek, âdeta yakın akrabalara vermekten daha fazla sevap olduğu telakki edilerek yakınlar ihmal edilmektedir. Hâlbuki yardımda bulunurken öncelikle akrabalara ve yakınlara vermenin ve onlarla iletişim kurmanın hem Kur'ân'ın, hem de Hz. Peygamberin emri olduğu çok açıktır. Aynı zamanda Hz. Peygamberin ifadesiyle akrabalara yardım etmede iki kat sevap bulunmaktadır. Bu bakımdan kişinin; annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından başlayarak en yakın akrabalarına yardımda bulunması, kalan imkânlarından da başkalarına faydalı olması

<sup>93</sup> Bir mesai arkadaşım vardı ve senenin birinde kurban kesememişti. Bu arkadaşım da geniş bir mahallede, bir apartmanda otuyordu, bendeniz de Kurban bayramı için memleketime ailemin yanına gitmiştim. Bayram sonrası geri döndüğümde o arkadaşım: "Bayram nasıl geçti, bildiğim kadarıyla kurban kesemeyecektin, bayramda komşulardan et getiren olmuştur herhalde?" dedim. Arkadaşım acı bir tebessümle "Bırak et getirmeyi, eti ben marketten aldım ama kapımı bile çalan olmadı." demişti.

İslâm'ın yardımlaşma konusundaki emirlerine daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Şunu da ifade edelim ki, akrabalara ve başkalarına iyilik yaparken sırf Allah rızası için yapılmalı ve yapılan yardımlardan ve iyiliklerden dolayı asla minnet edilmemeli, başa kakılmamalı, insanın onur ve haysiyetini rencide edecek her türlü davranıştan sakınılmalıdır. Zira yapılan yardımlardan dolayı başa kakmak, yapılan yardımın sevabını gidereceği gibi akrabalar arası iletişimin ve sıla-i rahmin kesilmesine sebep olacaktır. Bunun için olmalı ki âyete “*Ey iman edenler! Başa kakmakla ve eziyet etmekle sadakalarınızı boşa çıkarmayın.*”<sup>94</sup> ve “*Dünyevî daha çok karşılığını umarak iyilik yapma/minnet etme*”<sup>95</sup> buyrulurken hadîste de “*Cennete giremeyeceklerden birinin, verdiği şeyde minnet eden kişinin*”<sup>96</sup> ve “*Kıyamet gününde Allah'ın rahmet nazarıyla bakmayacağı üç grup insandan birinin de başa kakan kişinin*”<sup>97</sup> olduğu bildirilerek minnet etmekten sakındırılmıştır. Bununla birlikte âlimler, yapılan iyiliği başa kakmayı büyük günahlardan saymışlardır<sup>98</sup>. Öte yandan âyette “*Mâllarını Allah yolunda sarf edip de peşinden başa kakmayanların ve eziyet etmeyenlerin Allah nezdinde büyük mükâfatlara nâil olacağı*”<sup>99</sup> bildirilerek minnet etmemeye teşvik edilmiştir.

### SONUÇ

Kur'ân ve hadîsler incelendiğinde İslâm'ın, akrabalar arasında nitelikli ve sağlıklı iletişim kurulmasını/sıla-i rahmi emrettiği ve bu iletişimin kesilmesini de yasakladığı açıkça görülmektedir. Bununla birlikte akrabalar arası nitelikli ve sağlıklı iletişimin kurulabilmesi için alınması gereken tedbirler belirtilirken aynı zamanda iletişimi koparacak tavırlar da bildirilmektedir. Bu bakımdan sağlıklı fertlerin ve birbirlerine bağlı ailelerin oluşması, toplumun birlik ve beraberliğinin sağlanması için toplumun temelini teşkil eden aile bireyleri ve akrabalar arası sağlıklı iletişimin kuvvetlendirilmesi zorunludur. Bunun olabilmesi için de her ferdin, en yakınlarından başlayarak gerek nesebî ve mânevî yakınlarını, ge-

<sup>94</sup> Bakara, 2/264.

<sup>95</sup> Müddessir, 74/6.

<sup>96</sup> Tirmizî, Birr, 41; Nesâî, Eşribe, 46.

<sup>97</sup> Müslim, İmân, 171; Ebû Dâvud, Libâs, 25.

<sup>98</sup> Bkz. Heytemî, *Zevâcir*, I, 176.

<sup>99</sup> Bakara, 2/262.

reke mekân itibariyle yakınlarını ziyaret ederek maddî-mânevî imkânlar nispetinde akrabalık haklarını görüp gözetmesi, sosyal yardımlaşmada akrabalara öncelik tanınması gerekir. Fert ve millet olarak bu şekildeki bir iletişim, ne kadar çok önemsenir ve hayata geçirilirse o ölçüde mutlu aileler ve mutlu toplumlar oluşacaktır.

## İSLÂM MEDENİYETİNİN KURULUŞUNDA ASHÂB-I KİRÂM

Ayhan Tekineş\*

### ÖZET

Hız. Peygamber'i (s.a) görerek, ona iman eden sahâbîler, ilk nesil olmaları itibarıyla, dinin temel kaynaklarını nakleden kuşaktır. Adalet ve güvenilirlikleri sebebiyle sahâbîlerin görüşleri ve icmâları dini bir delil olarak kabul edilmiştir. Sahâbe, yalnızca dini hususlarda değil, ilim ve medeniyet alanında da sonraki nesillere örnek ve muallim olmuştur. Tabii bilimlerden bir kısmının İslam dünyasındaki ilk kurucuları ashâb-ı kirâmdır. İslam medeniyetinin inşası da sahâbîler tarafından gerçekleştirilmiştir. Sahâbîler, ilim ve medeniyet alanında ortaya koydukları yenilikleri gerçekleştirirken kendi kimlik ve kültürlerinden taviz vermemişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Sahâbe, adalet, ilim, medeniyet, kültür, kimlik

### SAHABAHS İN THE CONSTRUCTION OF ISLAMIC CIVILIZATION

#### ABSTRACT

Sahabahs, who saw and believe the Hadrat Mohammed, were the first generation who was the transferor of the fundamental sources of religion. Because of their justice and trustworthiness, Sahabahs' ideas and consensus are accepted as religious proof. Sahabahs became the role model and teacher of subsequent generations not only about religious issues but also scientific issues and civilization. Founders of the some of the positive sciences in Islam civilization were from Ashab'ı Kiram. Construction of the Islam civilization was also made by Sahabahs. Sahabahs did not give any concessions from their identities and cultures when they made reforms on scientific issues and civilization.

**Keywords:** Sahabah, justice, science, civilization, culture, identity

### GİRİŞ

Medeniyet, Arapça'da şehir anlamına gelen Medîne kelimesinden ihdas edilmiş bir kavramdır. Allah Resûlü'nün (s.a) hicretinden önceki adı Yesrib olan hicret beldesi, hicret ile birlikte "Medînetu'n-Nebî" (Peygamber Şehri) adıyla anılır olmuştur. Medine kelimesi, itaat, mülk, hüküm ve sultan gibi anlamlara gelen "dâne" fiil kökünden gelmektedir. Dîn keli-

---

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

mesi ile aynı kökten gelen Medîne kelimesi, belirli bir idare gücünü kabul edip ona itaat eden ve boyun eğen insanların yaşadığı belde anlamını ifade etmektedir.<sup>1</sup> Medîne kökünden yapma masdar olan medeniyet kavramı, “Medeniyet, maddi ve manevi şartların bütünüdür. Bu şartlar, bir cemiyete ve o cemiyetin her ferdine çocukluktan ihtiyarlığa, hayatının her devresinde, gelişmesinin her safhasında, ona lazım olan desteği sağlarlar” şeklinde açıklanmıştır.<sup>2</sup>

İslam toplumunu inşa eden temel ilkeleri ihtiva eden kaynaklar Kur’an ve Sünnet’tir. Kur’an ve Sünnet’i hayata uygulayan, yeni fethedilen beldeleri ve yeni karşılaşılan durumları vahiy ekseninde yorumlayarak İslâm toplumunu inşa edenler sahâbe-i kirâmdır. Cemiyet maddi ve manevi açıdan geliştikçe, olumsuz değişimlerin ortaya çıkmaması için toplumu şekillendiren ve böylece “İslam Medeniyeti” diye nitelediğimiz birikimin ilk kurucu nesli ve muallimi, ashâb-i kirâmdır.

Sahâbe’nin ilim ve medeniyet dünyamıza katkılarının öneminin farkına varan tabiîn nesli merfu hadislerle birlikte onların sözlerini de tedvin etmişlerdir. İlk hadis kitaplarında merfu hadislerin yanında onları açıklamak ve nasıl uygulandıklarını göstermek üzere çok sayıda sahâbe sözü ve uygulamasına (mevkûf hadis) yer verilmiştir. İmâm Mâlik’in (ö.179/795), *el-Muvattâ’* adlı eseri, Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö.211/827) ve İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) *el-Musannef* adlı eserlerinde çok sayıda mevkûf haber bulunmaktadır.<sup>3</sup> Sahâbe biyografilerinde ve tabakat kitaplarında da sahabîler hakkında detaylı bilgiler bulunmaktadır. Özellikle ilk tabakat yazarlarından İbn Sa’d (ö.230/844), her şehrin âlimlerini ayrı ayrı incelediği *et-Tabakât* adlı eserinde önce o şehre yerleşen sahabîleri tanıtmış, sonra onların talebelerine yer vererek, şehirlerin tarih içinde nasıl Medîneleştiğini göstermiştir. Yakın dönem âlimlerinden Muhammed Abdülhayy el-Kettânî (ö.1962) *et-Terâtîbu’l-idâriyye* adlı eserinde asr-ı saâdetteki siyasi, idari, ekonomik ve kültürel faaliyetleri anlatmıştır. Bu eserde Allah Resûlü’nden nakledilen merfu rivayetlerin yanında çok sayıda mevkuf rivayete, sahâbe uygulamasına da yer verilmiştir. Bu eser-

<sup>1</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut ts, DYN mad.; Âsım Efendi, *Kamûs Tercemesi*, İstanbul ts., DYN mad.

<sup>2</sup> Mâlik b. Nebi, *Çağdaş Temel Konular*, (çev. Veysel Uysal), İstanbul 1983, s. 30, 31; krş. Toynbee, Arnold, *Tarih Bilinci*, İstanbul 1978, I/45, 46.

<sup>3</sup> Mesela, *el-Muvattâ’*’da yer alan 1720 rivayetin 822’si merfû, 613’ü mevkûf ve 285’i de maktûdur (tabiîn sözü).



deki rivayetler, sahâbenin İslâm Medeniyeti'nin kuruluşundaki yerini gösteren önemli örneklerdir. Farklı ilim dallarındaki araştırmacılar, sahâbîleri çeşitli yönleriyle inceleyerek, ashâbın yerinin daha iyi tanınmasını temin edecek çalışmalar ortaya koymuşlardır.<sup>4</sup> Bu makalede ise sahâbenin, medeniyetimizin kuruluşunda oynadığı rol incelenecektir.

### Sahâbe/Ashâb Kavramı

Arapça'da arkadaş, dost ve bir şeyin maliki gibi anlamlara gelen "sâhib", kelimesinin çoğulu "sahb", onun çoğulu da (cemu'l-cem') "ashâb" ve "sahâbe" kelimeleridir. "Sahâbî" ise sahâbe'ye nispet edilen, onlardan olan kişi anlamındadır. "Sâhib" kelimesi, âdet, ahlâk ve amel benzerliği ve bir işte ortaklık gibi anlamlara da gelmektedir.<sup>5</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "ashâbu'l-cenne", "ashâbu'l-yemin" gibi çoğul olarak kullanıldığı yerlerde bir iş, durum ve nitelikteki ortaklığı ifade etmektedir.<sup>6</sup>

"Sahibe" fiili, Kur'an-ı Kerim'de yol arkadaşlığı yapmak şeklinde de kullanılmıştır.<sup>7</sup> İki arkadaştan her birini ifade için de sâhib, kelimesi kullanılabilir. Bu fiil kökünün koruma ve himaye gibi bir anlama sahip olması sebebiyle yüksek konumdaki kişiyi ifade için sâhib kelimesi kullanıldığı gibi boyun eğme ve teslim olma anlamlarına gelmesi sebebiyle yanındaki kişiye de sâhib denilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Sizin arkadaşınızda delilikten eser yok"<sup>8</sup> ve benzeri âyetlerde sâhib kelimesi hem Allah Resûlü'nü (sallallahu aleyhi ve sellem) hem de onun arkadaşlarını anlatmak için kullanılmıştır. Mesela Gâr-ı Hira'da Allah Resûlü'nün yol arkadaşı Hz. Ebu Bekr'e (r.a) seslenişi Kur'an-ı Kerim'de "Hani hatırla ki o, arkadaşına (sâhibihi) 'Üzülme Allah bizimledir' diyordu" şeklinde anlatılır.<sup>9</sup> Peygamber Efendimiz, Hz. Ebu Bekr'i Kur'an-ı Ke-

<sup>4</sup> Bk. Bakan, Tevhit, *Ashabın Adaleti*, A.Ü.S.B.E., Erzurum 1993; Azimli, Mehmet, *Halifeliğin Kurumsallaşması (Başlangıçtan M. 800 Yılına Kadar)*, S.Ü.S.B.E., Konya 1999; Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999; Uraler, Aynur, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, İstanbul 2000; Özlü, A. Serdar, *Dört Halife Döneminde İç Güvenlik*, A.Ü.S.B.E., Ankara 2003.

<sup>5</sup> Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, SHB mad.; İbn Faris, Ebu'l-Hüseyn, *Mu'cemu'l-mekâyis fi'l-luga*, Beyrut 1994, SHB mad.

<sup>6</sup> Çapan, Ergün, *Kur'an-ı Kerim'de Sahâbe*, İstanbul 2002, s. 1, 2.

<sup>7</sup> Kehf sûresi, 18/76.

<sup>8</sup> Sebe' sûresi, 34/46.

<sup>9</sup> Tevbe suresi, 9/40.

rim’de geçen bu ifadeyi hatırlatacak şekilde, “Sizin, arkadaşımı (sâhibî) benim hatırım için üzmemeniz gerekmez miydi?” diyerek, sâhib kelimesi ile tavsif etmiştir.<sup>10</sup> Ayrıca birçok hadislerinde Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem), kendisine iman edenleri “ashâbım” diye niteliği için onu görüp iman edenlere ashâb ve sahâbe denilmesi kabul görmüştür.<sup>11</sup>

Sahâbe kavramının kimleri kapsadığı hususunda bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Sahâbe kavramının tanımındaki en önemli ihtilaf Allah Resûlü’nü bir an görüp sohbetinde bulunanlar sahâbe midir, yoksa uzun zaman yanında bulunma şart mıdır? konusunda olmuştur.<sup>12</sup> Uzun süre yanında bulunmayı ya da onunla birlikte bir savaşa ya da sefere çıkmayı şart koşanlar olmuşsa da bu görüşler kabul görmemiştir. İmam Buhârî, sahâbeyi, “Müslümanlardan kim Peygamber’e (sallallahu aleyhi ve sellem) arkadaş olmuş veya onu görmüşse o kişi Peygamber’in ashâbındandır” şeklinde tanıtarak, bir defa dahi olsa onu görenlerin sahâbeden olduğu kanaatinde olduğunu ifade etmiştir.<sup>13</sup> İmam Buhârî, anılan babda, bir zaman sonra insanların içinde sahâbîlerin sayıca azalacağını muhtemelen bu sebeple sefere çıkan ordulara “İçinizde Allah Resûlü’ne arkadaş olmuş kişi var mıdır?” diye sorulacağını, “evet” denilmesi halinde onlara fethin nasip olacağını bildiren hadisi ve “Ümmetimin en hayırlıları benim zamanımda yaşayanlardır” hadisini zikretmiştir. Böylece o, Allah Resûlü’nün (sallallahu aleyhi ve sellem) zamanında yaşamış arkadaşlarının ve onu gören müminlerin İslam ümmetinin en faziletli nesli olduğu şeklindeki görüşünü hadislerle de delillendirmiştir.

Allah Resûlü’nü görme şartı, ayrıca arkadaş olma şartına ihtiyaç bırakmamaktadır. Ancak, âma olanların görmeleri mümkün olmadığından daha sonraları yapılan tanımlarda görme yerine “likâ” yani karşılaşma kavramı kullanılmıştır. İmam Buhârî’nin “Müslümanlardan” kaydını tefsir eden usûlcüler, kişinin Allah Resûlü ile karşılaştığında Müslüman olması ve vefat ettiğinde Müslüman olarak vefat etmesinin gerektiğini be-

<sup>10</sup> Buhârî, Fezâilu ashâbî’n-nebî 5.

<sup>11</sup> Bk. Buhârî, Fiten 1; Rikâk 45; Müslim, Fedâil 32; Tahâret 39; Eymân 8; İbn Mâce, Zühd 36; Ahmed b. Hanbel, V, 48; III, 28.

<sup>12</sup> Aliyyülkârî, sahâbî tanımında usûlcülerin uzun süre Allah Resûlü’nün (s.a) yanında bulunmayı şart koştuklarını söyler. Bk. a.mlf., *Şerhu Şerhi Nuhbeti’l-fiker*, (nşr. Muhammed Nizâr Temîm, Heysem Nizâr Temîm), Beyrut ts, s. 576, 577.

<sup>13</sup> Buhârî, Fezâilu ashâbî’nebî, 1.

lirtmişlerdir.<sup>14</sup> Peygamber Efendimiz'in vefatından sonra irtidat edip sonra tevbe ederek tekrar Müslüman olanların durumu ise ihtilaflıdır. Şafîîler, irtidat edip daha sonra yeniden Müslüman olanların da sahâbi olduğunu söylemişler, Hanefiler ise irtidatın geçmiş amelleri iptal ettiğini söyleyerek bu durumdakilerin sahâbîlik vasıflarını yitireceklerini sahâbi olabilmeleri için yeniden Allah Resûlü'nü görmeleri gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>15</sup> Ancak irtidat edenler uygulamada sahâbe kabul edilmişlerdir.<sup>16</sup> Nitekim bu durumda olan bazı kişiler, sahâbîlerin hayatlarını ihtiva eden biyografi eserlerinde yer almıştır. Bu takdirde İmam Buhari'nin sözlerini, "Allah Resûlü'ne (sallallahu aleyhi ve sellem) mümin olarak mülaki olan ve Müslüman olarak ölen kişidir" şeklinde bir tanıma dönüştürmek mümkündür.<sup>17</sup>

#### Allah Resûlü'nü (s.a) Görmek

Ashâb-ı kiram Allah Resûlü'nü görme şerefiyle diğer bütün insanlardan ayrılmaktadırlar. Allah Resûlü'nü uykuda görmenin bile diğer rüyalarından farkı vardır.<sup>18</sup> Bu sebeple bir an bile olsa onu görenler ayrı bir berekete mazhar olmuşlardır. Allah Resûlü'nü görmek için gelenler, bin bir sıkıntı içinde bazen günler süren yolculuklar neticesinde bazen de yıllarca bekleyip büyük bir hasretle gelip onu görüyorlardı. Bu sebeple onunla karşılaşmak başka birisiyle karşılaşmaya benzetilmemelidir. Zira onunla karşılaşan insanların bir çoğu, onu görüp Müslüman oluyor dinlerini değiştiriyorlardı. Bu derece belirleyici ve etkileyici bir karşılaşmayı sıradan insanları görmekle karıştırmamak gerekir. Muasırlarının bu ayrıcalığını Allah Resûlü (sallallahu aleyhi ve sellem), "Ümmetimin en hayırlısı benim zamanımda yaşayanlar, sonra onlardan sonra gelenler sonra da onlardan sonra gelenlerdir" sözleriyle ifade etmiştir.<sup>19</sup>

Bizatîhi görmek aynı asırda yaşamaktan daha etkili ve faziletli bir ayrıcalıktır. Nitekim Allah Resûlü (sallallahu aleyhi ve sellem), "Beni gören ve bana iman edenlere ve görmedikleri halde bana iman edenlere müjde-

<sup>14</sup> Muhammed Molla Hanefî, *Şerhu dîbâci'l-müzehheb*, Medine ts, s. 68.

<sup>15</sup> Aliyyülkârî, *a.g.e.*, s. 576.

<sup>16</sup> Sahâbî kavramının içeriği hakkındaki farklı görüşler için Bk. Muhammed Molla Hanefî, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>17</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, Beyrut 1910, I, 6.

<sup>18</sup> Bk. Buhari, Ta'bîr 10.

<sup>19</sup> Buhari, Fezâilu ashâbî'nebi, 1.

ler olsun" buyurmuştur.<sup>20</sup> Medineli tabiîn âlimlerinden Talhâ b. Hırâş'ın Câbir b. Abdullah'tan (r.a) rivayet ettiği hadiste; Allah Resûlü (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: "Beni gören veya beni göreni gören müslümana ateş değmez". Talhâ bu hadisi rivayet eder ve Câbir b. Abdullah'ı (r.a) görme şerefini elde ettiğinden dolayı duyduğu mutluluğu ifade edermiş.<sup>21</sup>

### Allah Resûlü ile Sohbetin Değeri

Ariflerle ve kâmil insanlarla sohbetin kemale erdirici bir özelliği vardır. Zira sohbet esnasında karşılıklı duygu paylaşımı ve ruhi etkileşim olur. Sohbetin bu özelliğini Said Nursî, "Sohbet-i Nebeviye öyle bir iksirdir ki, bir dakikada ona mazhar bir zat, senelerle seyr u sülûke mukabil, hakikatin envarına mazhar olur. Çünkü, sohbette insibağ ve in'ikâs vardır" sözleriyle dile getirir.<sup>22</sup> İnsibağın etkisi, şöyle açıklanmıştır: "Sahâbe, hakkıyla nübüvvet nurunu gönül aynalarıyla aksettirdiler. O Mir'ât-ı Mücellâ'ya tam bir mâkes oldular ve O'nu tam mânâsıyla temsil ettiler. İmamlar İmam'na tavizsiz ittiba ile imamlarının sinesinde kaynayan o hakikat buhurdanlığını alıp ruhlarında yaşadılar, yaşattılar ve insanlığı -Cenâb-ı Hakk'ın yardımıyla- aydınlığa boğdular."<sup>23</sup>

Allah Resûlü'nün sohbetinde bulunmadan, onun hislerini, hassasiyetlerini ve halini tam anlamak mümkün değildir. Ashâb-ı kiram, ondan dinledikleri sözleri bize aktarmışlar, fiili sünnetlerini tasvir etmişler, Allah Resûlü'nün halini, o andaki ızdıraplarını ve duygularını onunla birlikte hissetmişler ancak çoğu kez bize bu hislerini nakletmemiş ya da nakledememişlerdir. Zira duyguların söze dökülmesi çoğu zaman mümkün değildir. Sahâbenin duyguları talebelerine intikal etmiştir. Böylece Allah Resûlü'nün sözleri ve fiilleri kayıt altına alınarak korunduğu gibi halleri ve hisleri de nesilden nesile intikal ettirilmiştir. Tabiîn âlimlerinden Alkame b. Kays en-Nehâî, hocası Abdullah b. Mes'ud'u anlatırken, "O, hal ve tavırlarında Allah Resûlü'ne en çok benzeyendi" der; Alkame'nin talebeleri de "Abdullah'a en çok benzeyen de Alkame idi" diyerek, Allah Resûlü'nün hallerinin kuşaktan kuşağa nasıl

<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel, V, 248.

<sup>21</sup> Tirmizî, Menâkıb 56.

<sup>22</sup> Said Nursi, *Sözler*, İzmir 2002, s. 653.

<sup>23</sup> Gülen, M. Fethullah, *Asrın Getirdiği Tereddütler-3*, İzmir 1998, 72.

aktarıldığını ifade ederler.<sup>24</sup> Sonraki tabakalarda da bu ittisal korunmuş, hoca-talebe ilişkisi içinde kuşaklar boyu aktarılmıştır. Hadisçilerin ilmi kitaplardan almak yerine ricâlden almayı şart koşmasının sebeplerinden birisi de bu duygu paylaşımı ve edeb aktarımıdır. Abdullah b. el-Mübarek'in (ö. 181/797), "Allah, Muhammed (s.a) ümmetinin isnadlarını korumuştur" sözüyle ifade ettiği gibi ilim gibi ahlâk ve edeb de nesilden nesle hoca-talebe bağıyla (ittisal), yaşanarak aktarılmıştır.<sup>25</sup>

Bir dinin asliyetini muhafazası ve geniş kitlelere bozulma ve değişmeye maruz kalmadan ulaşabilmesi ilk neslin saffetine ve gayretine bağlıdır. İslam kıyamete kadar baki ve evrensel bir din olduğundan dolayı Cenab-ı Hakk, dinin temel kaynağı olan Zikr'i yani "Kur'an ve Sünnet"i kendisinin koruyacağını, "Şüphesiz Zikri Biz indirdik ve şüphesiz Biziz onun koruyucuları. Biziz onu koruyacak." âyetiyle beyan etmiştir.<sup>26</sup> Kitap ve Sünnet'in korunması ise isnâd ile gerçekleşmiştir. Allah Teâlâ, dini koruması için ashâb-ı kirâmı seçmiş, vahiyyle onları terbiye etmiş ve yetiştirmiştir. Kur'an-ı Kerim'deki bir çok âyette ilk muhataplar ashâb-ı kirâmdır. Müminlerin, mücahitlerin ve muhacirlerin övüldüğü âyetlerde ilk ve doğrudan sahâbeye hitap edilmiştir.

Allah Resûlü'ne Kur'an-ı Kerim dışında indirilen vahiylerle de birçok kez sahâbî uyarılmış, tebrik edilmiş ve övülmüştür. Nitekim Allah Resûlü (s.a), bazı sahâbîlerini cennetle müjdelemiş, bazılarının da hususi faziletleri kendisine vahiyyle bildirilmiştir. Mesela Ebû Musâ el-Eş'arî'nin (r.a), rivayet ettiği bir hadiste sahâbîlerin cennetle nasıl müjdelendiği şöyle anlatılır: Allah Resûlü (s.a) ile birlikte Medine'nin bahçelerinden birisindeydik. Bahçe kapısına vuruldu, Resûl-u Ekrem, "Kapıyı aç ve geleni cennetle müjdele" buyurdu, açtım baktım ki Ebû Bekr (r.a), ona müjdeyi söyledim, Hazreti Ebû Bekr, Allah'a hamd etti. Bir müddet sonra Hazreti Ömer geldi, Allah Resûlü, onu da cennetle müjdeledi Hazreti Ömer de Allah'a hamd etti. Daha sonra Hazreti Osman geldi, o da cennetle müjdelendi, ancak başına büyük sıkıntıların geleceği bildirildi, Hazreti Osman, Allah'a hamd etti ve Allah'ın kendisine yardım etmesi için dua etti.<sup>27</sup> Cennetle müjdelene ancak vahiy yoluyla bilinebilecek ahiretle alakalı

<sup>24</sup> İbnu'l-Cevzî, *Sıfatı's-safve*, Beyrut 1989, I, 209.

<sup>25</sup> İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, (nşr. Hemmâm Abdurrahim), Ürdün 1987, I, 360.

<sup>26</sup> Hicr sûresi, 15/9

<sup>27</sup> Buhârî, Fedâilu ashâbî'n-n-Nebî 6.

hakikatlerdendir. Bu sebeple Allah Resûlü'nün bu üç sahâbîsini cennetle müjdelemesi o anda kendisine indirilen bir vahiyledir. Bir başka hadislerinde Resûl-u Ekrem, ensardan Übeyy b. Ka'b (r.a) hakkında kendisine indirilen vahyi, ona şöyle anlatmıştır: Allah Resûlü, "Ey Übeyy, Allah Teâla, bana beyyine sûresini sana okumamı emretti" buyurmuştur. Hazreti Übeyy, "Allah benim adımı andı mı?" diye sormuş, "evet" cevabını alınca ağlamaya başlamıştır.<sup>28</sup>

Ashâb-ı kirâm, Peygamber Efendimiz ile risaleti cihetiyle alakalıdır. Vahiy onlara indirilmiş, onlar vahiyle terbiye edilmişlerdir. Vahyin onlara getirdiği bereketin farkında olan ashâb Allah Resûlü'nün vefatından sonra saadet asrını hasretle yad etmişlerdir. Efendimiz'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer, Peygamberimiz'in (sallallahu aleyhi ve sellem) süt annesi olan Ümmü Eymen'i ziyaret etmişler, onun ağladığını görünce teselli etmek istemişler, Ümmü Eymen (r.anha) onlara şöyle demiştir: "Ben Allah Resûlü'nün bu dünyadakinden daha iyi bir halde olduğunu bildiğimden dolayı onun vefatına ağlamıyorum, ben gökyüzünden gelen haber kesildiğinden dolayı ağlıyorum".<sup>29</sup> Görüldüğü gibi her an yeni bir vahiy haberi ile karşılaşma ihtimali içinde yaşayan ashâb-ı kirâm üzerinde, indirilen her yeni vahyin ve bildirilen her yeni hükmün büyük tesiri vardı. Vahyin oluşturduğu bu atmosfer onların her daim canlı ve dinamik kalmalarını temin etmiştir.

### Sahâbenin Adaleti

Sahâbîlerin eşsiz faziletleri, fedakârlıkları, samimi dindarlıkları ve katiyen yalan söylememeleri sebebiyle bütün sahâbîler "âdil" kabul edilmiştir. Adalet kavramı Kur'an-ı Kerim'de, şahitlikle ilgili meselelerde fikhî bir kavram olarak geçmektedir. Borçların yazılması anlatılırken "Aranızda doğrulukla tanınmış bir kâtip onu yazsın"<sup>30</sup>, buyrulmuş; "Bu boşanmaya sizden iki adalet sahibi kimseyi şahit tutun"<sup>31</sup> âyetinde de şahitlerin sayısı ve adalet vasfına sahip olmaları hususu belirtilmiştir. Sahâbenin adalet vasfına sahip olduğu ise bir âyet-i kerimede açıkça beyan edilmiştir. Kiblenin tahvili esnasında ashâb-ı kirâmın durumunun anla-

<sup>28</sup> Buhârî, Menâkıbu'l-ensâr 16.

<sup>29</sup> İbnu'l-Cevzi, a.g.e., II, 39.

<sup>30</sup> Bakara suresi, 2/282.

<sup>31</sup> Talâk suresi, 65/2.

tıldığı âyet-i kerimede “Ve işte böylece Biz sizi âdil (vasat) bir ümmet (topluluk) kıldık ki insanlar nezdinde Hakk’ın şahitleri olasınız ve Peygamber de sizin hakkınızda şahit olsun”<sup>32</sup> buyrulmuştur. Âyet-i kerimede öncelikle ashâb-i kiramın kıblenin tahvili esnasındaki samimi bağlılıkları anlatılmakta; onların başkalarına uymalarının gerekmediği aksine diğer toplulukların onlara uyması gerektiği vurgulanmaktadır. Böylece adalet vasfı hem hukuki hem de ahlâki bir terim olarak ashâb-ı kiram için bizzat Cenab-ı Hakk tarafından zikredilmektedir.

Adaletin bulunmaması durumu ise “fisk” kavramıyla izah edilmiştir. “Ey iman edenler, herhangi bir fâsık size bir haber getirecek olursa, onu iyice tahkik edin”<sup>33</sup> âyetinde haberlerin kabulü, dolayısıyla şahitliğin kabulü fâsık olmama şartına bağlanmıştır. Fisk kavramı öncelikle imani ve ahlâki bir nitelikler ve şu üç hususu birlikte ifade etmektedir: (1) Kişi dini esaslara samimi inanan, şeâire saygılı, Kur’an ve Sünnet’e bağlı olmalıdır. (2) Sözüne itimat edilecek kişinin günahkâr olmaması, günah işlemişse tevbe edip pişman olması gerekir. (3) Yalan söylememelidir. Ayrıca yalan söyleyebilir ya da yalan söylemiş olabilir kuşkusuna sebep olacak bir ithama maruz da kalmamalıdır. Yalan söylediği bilinen kişi tevbe bile etse adalet sıfatını kaybetmiş sayılır. Hadis âlimleri Kur’an-ı Kerim’de beyan edilen adalet ve fisk kavramlarını esas alarak, sahâbenin zikredilen her üç husustan da uzak ve beri olduklarını anlatmak maksadıyla “bütün sahâbiler udûl’dür” demişlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri, fitnelere karışanlar dahil olmak üzere bütün sahâbilerin âdil olduğunda icmâ etmişlerdir.<sup>34</sup>

Bir kişinin iç dünyasını, niyetini, samimiyetini yalnızca Allah bilebilir. Cenab-ı Hakk, ashâb-ı kiramın samimiyetlerini ve âhiretteki durumlarını bildirerek onlar hakkındaki şüpheleri izale etmiştir. Birçok âyet-i kerimede imanlarındaki samimiyet ve Allah Teâlâ’nın rızasına kavuştukları haber verilmiştir. “İman edip hicret edenler, Allah yolunda cihad edenlerle onlara kucak açıp yardım eden Ensar var ya, işte gerçek müminler bunlardır. Bunlara bir mağfiret ve pek değerli bir nasip vardır”<sup>35</sup> âyetinde dünya ve ahiret itibarıyla en şerefli makamın ashâb-ı kirâma verildiği bildirilmiştir. Keza Allah’ın onların dine samimi bağlılıklarından ve ha-

<sup>32</sup> Bakara sûresi, 2/143.

<sup>33</sup> Hucurat sûresi, 49/6.

<sup>34</sup> Efendioğlu, Mehmet, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, (MÜSBE, Yayınlanmamış Doktora tezi), s. 19; İbnu’s-Salâh, *Mukaddime*, (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1990, s. 491.

<sup>35</sup> Enfâl sûresi, 8/74.

yat tarzlarından razı olduğu “İslam’da birinci dereceyi kazanan muhacirler ve ensar ile onlara güzelce tâbi olanlar yok mu? Allah onlardan razı, onlar da Allah’tan razı oldular. Allah onlara içlerinden ırmaklar akan cennetler hazırladı.”<sup>36</sup> âyetinde açıkça bildirilmiştir. Yine bir başka âyette “Siz insanların iyiliği için meydana çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği yayar, kötülüğü önlersiniz, çünkü Allah’a inanırsınız” buyrulmuştur.<sup>37</sup> Hz. Ömer (r.a) âyet-i kerimede “entüm” (sizsiniz) yerine “küntüm” (siz idiniz) denilmiş olmasını delil göstererek âyette özellikle ashâb-ı kirâmın kastedildiğini söylemiştir.<sup>38</sup>

Ashâb-ı kirâmın günah işlemesi meselesine gelince onlar masum değildir. Bu sebeple günah işlemiş sahâbîler vardır. Ancak onlar işledikleri günahları helal saymamış, günahlarında ısrar etmemiş ve tevbe ederek Allah’a yönelmişlerdir. Allah Resûlü (sallallahu aleyhi ve sellem), ashâbından zina suçundan dolayı recm cezası uygulanan Mâiz b. Mâlik adlı sahâbînin bağışlanması için dua etmelerini istemiş ve “O öyle bir tevbe etti ki, onun tevbesi bütün ümmete paylaştırılıyorsa hepsine yeterdi” buyurmuştur.<sup>39</sup> Onlar dine bağlılıklarında ve dindarlık duygularında bir eksiklik olduğu için değil hatayla işledikleri günahları günah bilip tevbe ettikleri için, adalet vasıfları zedelenmemiştir. Ashâb-ı kirâm’ın siyasi tercihleriyle alakalı hataları ise içtihat hatası olduğu için tenkit edilemez. Zira içtihat eden kişi, içtihat ile gerçeği ve bu yolla Allah’ın rızasını talep etmektedir. Hata bile yapsa bu niyetinden ve gayretinden dolayı sevap kazanacaktır. Bu sebeple ashâb-ı kirâm arasında vuku bulan savaşlara ve siyasi olaylara karışan sahâbîler tenkit edilmemelidir.

Ashâb-ı kirâmda sıdk sıfatı asıldır. Onların birbiri hakkında “kezebe” (yalan söyledi) şeklindeki sözleri incelendiğinde bu sözle, hata anlamı kastedildiği görülecektir.<sup>40</sup> Ashâb-ı kirâm için yalan ile küfür neredeyse eş anlamlı kelimelerdir. Münafık olduğu bilinen bazı kişiler dışında sahâbe-i kirâm arasında yalan söylediği tespit edilen bir kişi yoktur. Onlar en önemli meselelerde bile Allah Resûlü’ne karşı yalana başvurmamışlardır. Zaten dünyevi işlerinde yalan söylemeyen bu insanların Peygamber (aleyhi’s-selâtu ve’s-selâm) hakkında yalan söylemesi mümkün de-

<sup>36</sup> Tevbe sûresi, 9/100.

<sup>37</sup> Âl-i İmrân sûresi, 3/110.

<sup>38</sup> et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, Beyrut 1995, IV, 171.

<sup>39</sup> Müslim, Hudûd 22.

<sup>40</sup> Bk. Âşikutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İstanbul 1997, s. 38-40.



ğildir. Nitekim Allah Resûlü (sallallahu aleyhi ve sellem), “Benim hakkımda yalan söylemek başka birisi hakkında yalan söylemek gibi değildir. Kim benim hakkımda bilerek yalan söylerse cehennemdeki yerini hazırlasın” buyurarak bu hususa işaret etmiştir.<sup>41</sup> Yalan söylenip söylenmediği araştırmaya dayalı bir husustur. Yapılan araştırmalar neticesinde muhaddisler, sahâbîlerin, katiyen Allah Resûlü hakkında yalan söylemediğini ve söylemediği bir söz veya fiili ona nispet etmediğini tespit etmişlerdir. Onların söz ve fiillerinde doğruluk esastır. Bu sebeple muhaddislerce bütün sahâbîler âdil kabul edilmişlerdir.

İslam ümmeti başlangıçtan itibaren sahâbenin adaleti konusunda titiz davranmıştır. Hatta sahâbîler arasında siyasi ihtilaflar vuku bulduğunda karşı gruplar içinde yer alan sahâbîlerin görüş ve fikirlerine değer verilmiştir. Mesela, Hz. Mu’aviye (ö. 60/679) ile Abdullah b. Abbâs (r.a) (ö. 68/687) Sıffin’de karşı cephelede savaşmışlardır. Mu’aviye (r.a) yatsı namazından sonra vitir namazını tek rekât olarak kılınca, orada hazır bulunan İbn Abbas’ın (r.a) kölesi gelip Abdullah b. Abbas’a Hz. Mu’aviye’yi şikâyet etmiştir. İbn Abbas, “Ona ilişme, kuşku yok ki o, Allah Resûlü’ne (s.a) arkadaşlık/sahib yapmıştır.” diye cevap vermiştir.<sup>42</sup> Adaleti konusunda kuşku duymadıkları için çoğu Abbasî idaresindeki bölgelerde tasnif edilmiş hadis kitaplarında Hz. Mu’aviye’den 163 hadis rivayet edilmiştir.<sup>43</sup> Sahâbenin samimiyetine güven duyulmasaydı, onlar örnek alınmazlardı. İslam toplumu, örnek alacak güven duyulan selef-i salihine sahip olmasaydı yeni bir medeniyet inşa edilemezdi.

### İslâm Medeniyetinin İnşasında Sahâbe

Ashâb-ı kirâm, Kur’an’ı saf ve duru olarak anlamış, hayatlarına mal etmiş ve şuuraltı müktesebat haline getirmişlerdir. Onlar, Kur’an ve Sünnet’le öğrendikleri hakikatleri iman haline getirmiş ve benliklerine mal etmişlerdi. İcmalen bildikleri bu hakikatleri daha sonra tefekkür ile açarak, kâinat, eşya ve insanı yeniden yorumlamışlardır. Yeryüzünün şeklini değiştirmiş, düşünceler üzerindeki zincirleri kırmış, kalp, irade, his ve

<sup>41</sup> Müslim, Mukaddime 2.

<sup>42</sup> Buhârî, Fedâil 28.

<sup>43</sup> Karataş, Mustafa, *Hadislerin Sayısı*, İstanbul 2008, s. 302.

şuurun nihaî gayelerini belirleyerek insan ruhundaki potansiyel değerlerin inkişaf ettirilme usûl ve esaslarını göstermişlerdir.<sup>44</sup>

Kur'an dinin temel ilke ve esaslarını bildirmiş, Allah Resûlü (sallallahu aleyhi ve sellem) bu emirlerin nasıl uygulanacağını açıklamış ve göstermiş, ashâb-ı kirâm da uygulamıştır. Dini emirlerin uygulanması, korunması ve sonraki kuşaklara aktarılması vazifesini hakkıyla yerine getiren ashâb-ı kirâm, İslam ilim ve medeniyetinin kurucu unsuru olmuştur. Onlar, ilim geleneklerini başlatmış ve ilimlerin usûlünü belirlemişlerdir. Mesela Ashâb-ı kirâm Allah Resûlü'nden tevarüs ettikleri sâ ve müdd gibi hacim ölçülerini nesilden nesile aktarmış ve korumuşlardır. Medinelilerin kullandığı hacim ölçülerinin, sâ ve müddlerinin bereketi için Resûl-u Ekrem Efendimiz medinelilere dua etmiştir.<sup>45</sup> Böylece ölçü ve tartı birliği sağlanarak standartlar belirlenmiştir. Mesela Kettânî, Mağrib ve Hind'de kullanılan müddün birbirini izlediğini ifade ederek, yüzyıllar boyunca müdd ve sâ'n ölçüsünü bildiren rivayetlerin isnadlı bir şekilde korunduğunu hatta Allah Resûlü'nün ölçülerinin birebir kopyalarının muhafaza edildiğini belirtir.<sup>46</sup>

Vahiy karşısında geçmiş müktesebatlarını adeta sıfırlamışlar ve yeni bir kimlikle uyanmışlardı. Vahye itimat etmişler ve güvenmişler ve hayatın her alanına kendi renklerini çalmışlardır. Ashâb-ı kirâmdan bir grup yolculuk esnasında bir yerde konaklar, bir cariye yanlarına gelip "Kabilenin büyüğü zehirlendi, erkeklerimiz de yanımızda değil içinizde rukye yapmasını bilen var mı?" diye sorar. Sahâbîler arasından o ana kadar rukye ile hiç alakası bilinmeyen birisi kalkar ve "ben yaparım" diyerek gider ve kabile reisine okur. Reis hemen iyileşir ve rukye yapan sahâbîye otuz koyun hediye eder. "Arkadaşları sen rukye bilir miydin?" diye sorarlar, sahâbî, "Ben ona Ümmü'l-Kitâb'ı (Fatıha) okudum" der. Medine'ye gelince durum Allah Resûlü'ne anlatılır, o da "Fatıha'nın rukye olduğunu nereden bilmiş?" diyerek, takdirini ifade eder.<sup>47</sup> Rukye, cahiliye dönemi Arapları arasında bazı hastalıkların tedavisinde özellikle de yılan

<sup>44</sup> Gülen, Fethullah, *Işığın Görüldüğü Ufuk*, İstanbul 2001, s. 50, 51.

<sup>45</sup> Allah Resûlü (s.a), "Allahım, onların ölçülerini bereketli kıl, sâ ve müddlerin bereketli eyle" diye dua etmiştir. Buhârî, Buyû 53; Keffârât 5. Medine'de kullanılan müdd, yaklaşık bir avuç içi, sâ da dört müd'de tekabül eden bir hacim ölçüsüdür.

<sup>46</sup> el-Kettâni, Muhammed Abdülhayy, *Hiz. Peygamber'in Yönetimi, et-Terâtibu'l-idâriyye*, (trc. Ahmet Özel), İstanbul 1991, s. II/186, 187.

<sup>47</sup> Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 9.

ve akrep sokmalarında başvurulan bazı kelimeler okuyarak uygulanan bir tedavi yöntemi idi. Onların uyguladığı bu yöntemi diğer cahiliye âdet ve inançlarıyla birlikte yasaklayan İslam, onun yerine Kur'an okuyarak tedaviyi koymuştur. Anılan sahâbi, muhtemelen bu konuda bir bilgiye sahip olmadığı halde Kur'an'a bağlılığı ve itimadı sebebiyle Kur'an tilaveti ile hastanın şifa bulmasına vesile olmuştur.

Ashâb-ı kirâm, ortaya çıkan problemleri çözümde yeni ve başarılı örnekler ortaya koymuşlardır. Allah Resûlü hayatta iken onların bazı uygulamalarını beğenmiş ve sünnet kılmıştır. Mesela Hubeyb b. Adıyy (r.a), öldürüleceği esnada namaz kılan ilk kişi olmuş bu uygulama daha sonra Müslümanlar tarafından sünnet kabul edilerek devam ettirilmiştir.<sup>48</sup> Es-mâ binti Umeys (r.anha) Habeşistan hicretinden dönüp Medine'ye geldiğinde Habeşistan'da gördüğü vefat eden kişinin cenazesinin tahta sedir üstünde taşınmasını Medine'deki Müslümanlara öğreten ilk kişi olmuştur.<sup>49</sup> Keza ilk vâkıf Allah Resûlü'nün emriyle Hz. Ömer tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>50</sup> Hz. Ömer daha sonra vâkıf uygulamasının nasıl yapılacağını çocuklarına göstermiş ve ilk vâkıf şartnamesini oğullarına hazırlatmıştır. Böylece vâkıf kurumunu tesis etmiştir.

Önemli şehirlerdeki ilim halkalarının ve geleneklerinin ashâb-ı kirâm etrafında şekillendiği görülmektedir. Kûfeliler Abdullah b. Mes'ûd (r.a), Medineliler Zeyd b. Sâbit (r.a) ve Mekkeliler ise Abdullah b. Abbâs'ın (r.a) fetva ve görüşlerini benimseyerek, ilim geleneklerini tesis etmişlerdir.<sup>51</sup> Kur'an ilimleri, tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimler sahâbiler tarafından tesis edildiği gibi beşeri ilimler ve tabii ilimler alanında da sahâbe, insanlara rehberlik yaparak bazı ilimlerin ilk kurucuları bazılarının da temel esaslarını ilk belirleyenler olmuşlardır.

Sahâbiler, coğrafya, tarih ve kültür tarihi açısından önemli tespitler ortaya koymuşlardır. Mesela, Hz. Ömer, vali ve ordu komutanlarından fetbettikleri ülkeleri tavsif eden raporlar istiyordu. Onun bu talebi yeni coğrafyaları tanıma, halkların inançlarını ve kültürlerine anlama ve kâinatı keşfetme konusundaki arzusunu göstermektedir. Hz. Ömer'e gönderilen

<sup>48</sup> et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *Kitâbu'l-Evâil*, Beyrut 1983, s. 108.

<sup>49</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Beyrut 2006, IXX, 527.

<sup>50</sup> Taberânî, a.g.e., s. 87.

<sup>51</sup> İbnu's-Salâh, a.g.e., s. 493.

raporlardan birisi dehası ile temayüz etmiş sahâbîlerden birisi olan Amr b. el-Âs (r.a) tarafından gönderilen şu mektuptur:

“Bil ki ey Emiru’l-Mü’minîn! Mısır, kül rengi bir köy, yeşil bir ağaç, uzunluğu bir ay ve eni on (gün), siyaha çalan dağlarla çevrili, kırmızı ve ya sarıya çalan kumu olan, bir ülkedir; ortasını Nil çiziyor, gidiş ve gelişi kolay, güneşin ve ayın akışı gibi belli zamanlarda suyu azalıp çoğalarak akan, yerin pınar ve kaynaklarının yükselttiği, gürültüsü artıp dalgaları büyüyerek etrafa taşınca bazı köylerden diğerlerine ancak küçük gemiler ve hafif sandallarla geçilebilir, yükselişi son noktasına varınca ilk akışındaki gibi tekrar eski haline döner, o zaman halk çıkıp vadilerin yukarı taraflarını ve tabanlarını sürerek tohum eker ve mahsulü Rabb’den beklerler, mahsul ortaya çıkıp belirince üstten yağmur onu sular, alttan toprak besler, o zaman sütü bollaşır ve sinekleri çoğalır ve derken Mısır, ey Müminlerin Emiri, beyaz bir inci, siyah bir anber ve yeşil bir zümrüt olur. Dilediğini yapan Allah ne yücedir. Bu memleketleri ıslah eden, geliştiren ve halkın burada ikametini sağlayan (yöneticiler) zayıf kimselerin toplumun önderleri hakkındaki sözlerini kabul etmesin, vergiyi mahsul zamanında alsın, aldığı vergilerin üçte birini köprü ve kanallara harcasın. Yöneticilerin böyle yönetmesi ile işler yoluna girince servet kat kat artar. Her işin başında ve sonunda başarı Allah’tandır”.<sup>52</sup> Bu metin, sahâbîlerin askeri başarılarının arkasında ne kadar derin ve nüfuz edici bir bakış açısına sahip olduklarını göstermektedir. Kültür ve beşeri coğrafya üzerine yapılmış kısa ancak kuşatıcı bir tahlildir.

Ashâb-ı kirâm yeni ilimler tesis etmişlerdir. Dil bilimine ihtiyaç hissedilmesi üzerine Hz. Ali, Arap gramerinin temel ilkelerini tespit etmiştir. Harflerin nasıl noktalanacağını (i’câm) harekelerin nasıl kullanılacağını (nakt) ilk belirleyen Hz. Ali’dir. Hz. Ali talebesi Ebu’l-Esved ed-Duelî’ye (ö.69/688) Arapça’nın esaslarını bir sahifeye yazarak vermiştir. Bu sahife; “Bismillahirrahmanirrahim, Bütün söz (kelam), isim, fiil ve harften ibarettir. İsim “müsemma”dan haber veren şeydir. Fiil, müsemma’nın hareketinden haber veren şeydir. Harf de ne isim ne fiil olan bir manayı haber veren şeydir...” şeklinde nahiv ilminin esasları olan bilgileri ihtiva etmektedir.

<sup>52</sup> Kettânî, *Terâtibu’l-idâriyye*, III, 83, metnin Arapça ashıyla karşılaştırılarak tercümede bazı tasarruflarda bulunulmuştur.

tedir. Daha sonra bu bilgiler esas alınarak nahiv ilmi tedvin edilmiş ve geliştirilmiştir.<sup>53</sup>

### Değerlendirme

Medeniyet ile adalet ilkesi arasında sıkı bir ilişki vardır. Sahâbîler âdil kabul edilmeseydi, onlar üzerine yeni bir medeniyetin inşası mümkün olmazdı. Ancak sahâbîlerin âdil kabul edilmesi, kararlaştırılmış ve sonradan icad edilmiş bir kabul değildir. Ashâbın adaletinin temel referansları Kur'an ve Sünnet'tir. Ayrıca onları her yönden inceleyen talebelerinin hüsn-i şehadetidir. Adalet vasıfları onları ittiba edilecek örnekler kılmıştır. Bu örnek şahsiyetler üzerine yeni bir medeniyet tekevvün etmiştir.

Ashâbın en önemli özelliği Sünnet'e bağlılıklarıdır. Zira bir medeniyeti inşâ eden topluluğun öncelikle kendi değerlerine bağlı olması gerekmektedir. Kendi değerlerinden uzaklaşan toplulukların başkalarını değiştirip, etkilemesi mümkün değildir. Bu sebeple sahâbîlerin âdil kabul edilmeleri son derece önemlidir. Kurucu nesil, hem kendileri değişmemeli hem de kendileri gibi düşünen ve onlara itimat eden yeni bir kuşak yetiştirmelidir. Aksi takdirde İsrailoğulları hakkında inen "Onlardan sonra hayırsız bir nesil geldi ki bunlar Kitab'a varis oldular, ama âyetleri tahrif etme karşılığında şu değersiz dünya metanını alıp 'nasılsa affa nail oluruz' düşüncesiyle hareket ettiler"<sup>54</sup> âyetinde haber verildiği gibi, hayırsız nesiller, seleflerinin değerlerini tahrif etmekten çekinmezler. Kendi Kitaplarını bırakarak, dünya nimetlerini tercih etme, kendi kültürel değerlerini terk ederek içinde yaşadıkları çevrenin dayattığı hayat tarzını benimseme anlamına gelmektedir. Peygamberleri izleyen nesillerin dünyevileşmelerinin ve kendi değerlerinden uzaklaşmalarının temel sebebi, "Kendilerinden sonra yerlerine öyle bir nesil geldi ki namazı zayi ettiler, şehvetlerinin peşine düştüler. İşte bunlar da azgınlıklarının cezasını bulacaklardır."<sup>55</sup> âyet-i kerimesinde belirtildiği gibi iç deformasyondur.

Peygamberlerin (a.s) misyonu arkadaşları ve takipçileri tarafından sürdürülmüştür. Allah Resûlü'nün (s.a) sohbetiyle şereflenen arkadaşları, hayatlarını onun davasını dünyanın her tarafına ve hayatın her alanına taşımaya adanmışlardır. Bu sebeple İslâm medeniyetinin önemli her ku-

<sup>53</sup> Kettani, a.g.e., III, 88.

<sup>54</sup> A'râf sûresi, 7/169.

<sup>55</sup> Meryem sûresi, 19/59.

rumunun temelinde sahâbe-i kirâmın izi, katkısı ya da mührü bulunmaktadır. Ashâb-ı kirâm yeni kurulan müesseseleri İslam'ın ilkelerine göre şekillendirmişler, adeta Kur'an ve Sünnet'in ruhunu eşyaya kazımışlardır.

İslam dünyasında ortaya çıkan ya da geliştirilen bir çok ilmin ilk muallimleri sahâbe-i kirâmdır. Hem dini ilimlerin hem de diğer ilimlerin ilk kurucuları ve bu ilimlerin usûlünü belirleyen ve ilk talebeleri yetiştirip, ilim ekollerini kuran sahâbîlerdir. Onlar, hem sünneti yeni kuşaklara taşıyan bir köprü, hem de ortaya çıkan yeni durumları Kur'an ve Sünnet çerçevesinde yorumlayan rehberlerdir. Bu sebeple ashâb-ı kirâm, hem sünneti koruyan hem tatbik eden hem de sünnet eksenli yorumlarıyla yenilikler ortaya koyan kurucu nesildir. Ashâbının gelecek nesiller açısından önemini bilen Allah Resûlü (sallallahu aleyhi ve sellem) "Size sünnetimi ve raşid ve mehdi haleflerimin sünnetini tavsiye ederim, onlara azı dişlerinizle sımsıkı sarılın, sakın ayrılmayın" buyurarak, halifelerinin uygulamalarını da sünnet olarak nitelemiştir.<sup>56</sup>

İnanç ve düşüncede sağlam nesillerin yetiştirilmesi çok önemlidir. Ancak insan unsuru kadar önemli hususlardan birisi de imanın hayata taşınması yani müesseseseleşmedir. Kurumların tesis edilmesi, yeni ilimlerin kurulması, sanat ve kültürün şekillendirilmesi gelecekte ortaya çıkabilecek sıkıntıların bertaraf edilmesi açısından son derece önemlidir. İnsanlar, medeniyeti inşa eder, daha sonra medeniyet kendi mâna ve ruhu ile bağrında yetişen insanları terbiye eder. Bu açıdan sahâbîlerin, dini kaynakları rivayeti ve yeni nesillere öğretmesi kadar önemli bir husus da İslam medeniyetinin tesisi alanında yaptıkları faaliyetlerdir.

---

<sup>56</sup> Ebû Dâvud, Sünnet 5.

## SOSYAL BÜTÜNLEŞMEMİZİN TEMEL SORUNLARI ve BAZI ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Hüseyin YILMAZ\*

### ÖZET

Sosyal bir varlık olan insanın bir arada yaşama ihtiyacından doğan sosyal bütünleşme, toplumdaki birey ve grupların karşılıklı anlayış ve ahenk içerisinde birleşip kaynaşmasıdır.

Ülkemiz tarihsel, kültürel, coğrafi ve ekonomik yönden büyük bir birikime sahiptir. Ancak son yıllarda yaşanan bazı olaylar ve tartışmalar, ülkemizde değişik etnik, dinî, kültürel ve siyasal gruplar arasında sağlıklı bir vatandaşlık bilincinin ve hoşgörü kültürünün tam olarak gerçekleşmediğini göstermektedir. Sosyal, siyasal, kültürel ve din aylayışıyla ilgili bazı nedenlerden kaynaklanan bu durumun büyük devlet olma idealimiz önünde önemli bir engel oluşturduğu söylenebilir.

Bu makalede sosyal bütünleşme ile ilgili temel sorunlar değişik başlıklar altında incelenmekte ve bu sorunlar karşısında toplum bireylerinin bir arada barış ve hoşgörü içerisinde yaşamalarını kolaylaştıracak bazı öneriler sunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyal bütünleşme, ayrımcılık, taassup, feodalizm, terörizm.

### BASIC PROBLEMS OF OUR SOCIAL INTEGRATION AND SOME SOLUTION PROPOSALS

### ABSTRACT

Social integration, which arises from human beings' need to live together, is a way in which individuals and groups in a given society live in mutual understanding and harmony.

Our country has a very rich cultural, geographical and economic heritage. But some incidents and disputes in recent years have shown the lack of a healthy consciousness of citizenship and a sense of tolerance among various ethnic, religious, cultural and political groups. It can be argued that this situation which social, political, cultural and religious misconceptions have brought about is an obstacle to our being a powerful state.

In this paper, the basic problems of social integration are investigated from different perspectives and some solutions which will make it easier for individuals to live in peace and harmony are offered.

**Key words:** Social integration, segregation, bigotry, feudalism, terrorism.

---

\* Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr

## GİRİŞ

Türkiye tarihsel geçmişi, coğrafi özellikleri ve jeopolitik konumu itibariyle dünyanın ve bölgenin önemli ülkelerinden biridir. Her yöresinde farklı iklim özellikleri, zengin bitki örtüsü, genç ve dinamik nüfusu, yeraltı zenginlikleri, kültürel çeşitliliği, uluslar arası alandaki etkinliği, İslâm ülkeleri ile Batı arasında ulaşım, ticaret ve siyaset açısından köprü oluşu, giderek artan ekonomik gücü, eğitim, sağlık ve ulaşım alanında gerçekleştirilen yenilikler ülkemizin önemini daha da artırmaktadır.

Oldukça zengin özelliklere sahip ülkemizde sosyal bütünleşme sorununun yaşandığı da bir gerçektir. Toplumunu oluşturan değişik etnik, dini, kültürel ve siyasal gruplar arasında sağlıklı bir vatandaşlık bilincinin, insanlar arasında hoşgörü kültürünün yeterince geliştirildiği söylenemez. İçerisinde bulunduğumuz 21. yüzyılda sosyal hayatın akışını hoşgörüsüzlük, güvensizlik, kin, nefret, hakaret, kargaşa, kutuplaşma, şiddet ve terör endişesinden uzak bir şekilde sürdüremiyoruz. Söz konusu sorunlar, ülkemizin kendi vatandaşları ve dış dünya gözündeki itibarına gölge düşürmektedir.

Sosyal bütünleşme sorunu sadece bizim değil, pek çok ülkenin de sorunudur. Dolayısıyla üretilecek çözüm önerileri yöresel ya da bölgesel değil, evrensel nitelikte olmalıdır.

Makalede sosyal bütünleşme kavramı tanımlandıktan sonra, sosyal bütünleşmenin dinî, kültürel, ekonomik ve siyasal sorunları ayrıntılı bir şekilde ele alınmakta ve sosyal bütünleşmenin nasıl sağlanabileceği ile ilgili bazı öneriler sunulmaktadır.

### A. Sosyal Bütünleşme

Sosyal bütünleşme, toplumdaki farklı grup, cemaat ve kurum gibi sosyal unsurların kendi özgünlüklerini koruyarak karşılıklı anlayış ve ahenk içerisinde bir bütünlük oluşturacak tarzda birleşip kaynaşmasıdır.<sup>1</sup> Bir diğer ifadeyle sosyal bütünleşme, bireyin sosyal kuralları öğrenerek içerisinde yaşadığı toplumla uyumlu ilişkiler geliştirebilmesi sürecidir.

<sup>1</sup> Bkz: İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara, 1966, s. 166; Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisine Giriş*, Ankara, 1981, s. 135; Frederick Elkin, *Çocuk ve Toplum*, Terc: Nazife Güngör, Gürdoğan Yayınları, Ankara, 1995, s. 10; Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji*, Der Yayınları, İstanbul, 1998, s. 264; İzzet Er, *Sosyal Gelişme ve İslâm*, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999, s. 4.



Sosyal bir varlık olan insan, doğal olarak bir toplum içerisinde yaşama ihtiyacındadır. Onun toplumla bütünleşmesi, kimlik kazanması, toplumun değerlerine saygılı olması sosyal bütünleşme ile mümkündür. Sosyal bütünleşmenin sağlanamadığı toplumlarda yurttaşlık bilinci gelişemediği için bireyler arasında çözülme, kutuplaşma, ayrımcılık ve şiddet olağan hale gelebilir.

Çok kültürlü toplumlarda sosyal bütünleşme genellikle devlet otoritesiyle, anayasal ve hukukî vatandaşlıkla sağlanmaktadır. Düşünsel paydalara ve ortak kültürel değerlere sahip olmayan toplumlarda aidiyet bilinci genellikle yasalarla geliştirilmeye çalışılır. Ancak sadece yasaların gücüyle sağlanan sosyal bütünleşmenin sürekliliği zordur. O halde ülkemizde sosyal bütünleşme nasıl sağlanabilir ve bir arada barış içerisinde nasıl yaşanabilir? Bu soruya sağlıklı bir cevap bulabilmek için öncelikle sosyal bütünleşmenin önünde engel oluşturan temel sorunlar üzerinde durmak gerekir.

## **B. Sosyal Bütünleşmenin Temel Sorunları**

### **1. Dinî Sorunlar**

Özellikle homojen toplumlarda sosyal bütünleşmenin sağlanmasında etkili olan unsurlardan birisi dindir. Din toplumda yayılıp yerleştiği andan itibaren çeşitli inançlar, değerler, âdetler ve davranış modelleri gelişir. Toplum bireyleri arasında birlik ve beraberliğin temelini oluşturan bu değerlerin etkinliği, temel akidesi birlik (tevhit) ilkesine dayalı İslâm dininde daha da belirgindir. İslâm kültürüne bağlı olarak gelişen ahlâk, edebiyat, sanat, inanç ve semboller etrafında oluşturulan birliktelik sayesinde pek çok ortak payda oluşturulmaya çalışılmıştır. Ancak bir toplumda birbirinden farklı dinlerin, dinler içerisinde değişik yorumların ve bu yorumlardan kaynaklanan mezhep, tarikat ve cemaat gibi unsurların varlığı da bir gerçektir. Sosyal ilişkilerin şekillenmesinde etkili olan söz konusu farklılıklar, cehalet ve daha başka nedenlerin de etkisiyle bazen sosyal bütünleşmeyi tehdit edici bir niteliğe dönüşebilmektedir. Dinin kendisi birlik, beraberlik ve huzur içerisinde devam etmesi gereken bir toplumsal yaşam önerse de, inananlar tarafından dini doğru anlaşılıp içselleştirilememesi, sosyal bütünleşmeyi olumsuz etkilemektedir.

Sosyal bütünleşmeyi olumsuz etkileyen dinî sorunları; dinin yanlış yorumlanması, dinî taassup ve mezhep ayrımcılığı olmak üzere üç temel başlık altında incelemek mümkündür.

### a. Dinin Yanlış Yorumlanması

İslâm, Allah'ın insanlığa gönderdiği ilâhî mesajın adıdır. Bu mesaj, insanların zihin yapısına, eğitim durumuna ve daha başka nedenlere bağlı olarak farklı şekillerde anlaşılabilir. Ancak bu farklılıklar, bazen dinin özüyle bağdaşmayan anlayış biçimlerine dönüşmektedir.

Dinin doğru anlaşılmasını engelleyen etkenler arasında ideolojik saplantılar, ekonomik kaygılar, siyasî çıkarlar ve bilgisizlik önemli bir yer tutar. Din, aslından saptırılıp hurafelere büründüğünde, sosyal bütünleşme açısından zararlı hale gelebilir. Nitekim dinde adalet, özgürlük, insan haklarına saygı, barış ve hoşgörü gibi esasların teşvik edilmesine rağmen, bizzat dinin kendisi dayanak gösterilerek bazen bu esasların ihlâl edildiği görülmektedir.

Türkiye'de dinin toplum hayatındaki yeri ve konumuyla ilgili ciddi boyutlara varan tartışmalar yapılmaktadır. Dinin sosyal bütünleşme açısından konumunun da sorgulandığı bu tür tartışmalar, daha ziyade din kavramına yüklenen anlam farklılığından kaynaklanmaktadır.

Ülkemizdeki aydınların din tanımlarının<sup>2</sup> üç temel başlık altında özetlemek mümkündür:

Birincisi dinin "*laikçi*" tanımıdır. Bu tanıma göre din, sosyal ve siyasal hayattan uzak tutulması gereken bir olgudur. Katı bir sekülerleşme taraftarı olan bazı aydın ve siyasetçiler lâikliği reddetmenin 'aklı, modernliği, aydınlanmayı ve bilimi reddetmek' anlamına geldiğini, dinin sadece bir vicdan işi olduğunu ifade etmektedirler. Bu anlayış, ilâhî vahyin sosyal hayata yansıyan yönünü reddetmeyi ve halkın benimseyip değerli saydığı dinî pratiklerin uygulanmasını kısıtlamayı öngörmektedir. İslâmî açıdan bakıldığında, böyle bir düşüncenin meşru olması mümkün değildir. Zira dindar bir insandan inanıp özümsemiği değerleri sosyal hayattan soyutlaması beklenemez.

İkincisi dinin "*İslâmcı*" tanımıdır. 'İslâmcılık' kavramıyla, devletin tamamen dinî kurallara göre yönetilmesi ve dinin sosyal ve siyasal hayatın ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmesi kastedilmektedir. Vahyin siyasal bir boyuta sahip olduğu düşüncesinin vurgulandığı bu anlayışa göre, Müslümanlık kimliğinin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi için siyasal düzenin ve üretilen politikaların İslâm'a uygun olması gerekir.

<sup>2</sup> Bkz: Mehmet Aydın, "Türk Tecrübesi Işığında Barış ve Din Problemi", *Dünya, İslâmiyet ve Demokrasi*, (Sempozyum), Konrad-Adenauer-Vakfı, Ankara 1998, s. 114-121.

Günümüzde “Siyasal İslâm” kavramıyla ifade edilen düşünceler, bu tanıma benimseyen akımlara örnek gösterilebilir. Hz. Muhammed’in peygamberlikle birlikte devlet başkanlığı görevini de yürütmesi ve O’nun döneminde hukukî kuralların Kuran hükümlerine göre belirlenmesi, siyasal İslâm düşüncesinin en temel dayanağı olarak görülebilir.

Üçüncüsü dinin “liberal” tanımıdır. Bu tanıma göre din modernleşme sürecinde liberalizmle bir arada bulunabilecek bir olgudur. İslâm’ın varlık, bilgi ve değer anlayışının birlikte değerlendirildiği bu yaklaşımda bilimsel gelişmeler, hem dinî kavramların yeniden tanımlanmasında hem de kültürel formların değerlendirilmesinde etkili olmak durumundadır. Bu da, dinin her çeşit yorumuna açık olan liberal bir bakış tarzının gelişmesine bağlıdır.

Toplumda dinsel hoşgörünün sağlanabilmesi, bireylerin dinle ilgili anlayış farklılıkları karşısında bilinçlendirilmesiyle mümkündür. Yorum farklılığından kaynaklanan dinî gruplaşmalar, giderek İslâm’ın birliğini ve bütünsellik ilkesini zedeleyici boyutlara ulaşmaktadır. Böylesi bir ortamda dinin doğru olarak anlaşılması güçleştiği için dinde yozlaşma ve gruplar arasında hoşgörüsüzlük kaçınılmaz hale gelmekte ve sosyal bütünleşme bundan zarar görmektedir. Din bireysel yargılardan ve taraflı yorumlardan arındırıldığı ölçüde kendisinden beklenen birlik, beraberlik ve sosyal bütünleşmeyi sağlama fonksiyonunu yerine getirebilir. Aksi halde, şahsî tanımlamalarla kendi öz niteliğini kaybeden din, yorumcuların ve bu yorumları mutlak doğru olarak dayatanların elinde diğerlerine karşı bir baskı aracı haline dönüşebilir.

#### **b. Dinî Taassup**

Çarpık din anlayışının sonuçlarından biri olan *taassup*, aşırı taraftarlık, yanlışta ısrar etme, bir inanca, bir fikre körü körüne bağlanma<sup>3</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Hoşgörünün zıddı olarak da düşünülebilen taassup; kuralcı bir anlayışla olgu ve olaylara dar çerçeveden bakmak, tek bir düşünce biçimine saplanıp onun dışındakileri yanlış olarak nitelendirmektir. Dinî taassup ise kendi din anlayışını diğerlerine dayatma isteği ve ötekine karşı hoşgörüsüzlükte bulunma eğilimi şeklinde tanımlanabilir.

<sup>3</sup> Bkz: Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB Yayınları, İstanbul, 1995, s. 73.

Bir inancı zorla kabul ettirme girişimi şeklinde beliren taassup, İslâmîyet'te 'dinde zorlama yoktur'<sup>4</sup> emri ile yasaklanmıştır. Kuran'da; "Eğer Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi elbette iman ederdi. Durum böyle iken insanları inanmaya sen mi zorlayacaksın?"<sup>5</sup> "Sen bir uyarıcısın; onlar üzerinde zorlayıcı değilsin."<sup>6</sup> "Sana sadece tebliğ etmek düşer."<sup>7</sup> "Biz insana doğru yolu gösterdik, isterse şükreder, isterse nankör olur."<sup>8</sup> "De ki, Sizin dininiz size, benim dinim de banadır."<sup>9</sup> buyrulur, taassup eğilimine karşı Müslümanlar uyarılmaktadır.

Herhangi bir inanca sıkı sıkıya bağlanmak veya o inancın bütün gereklerini yerine getirmek yani dindarlık, taassup olarak nitelendirilmemelidir. Çünkü taassupta diğer düşünce mensuplarını ötekileştirme, hakaret ve saldırganlık söz konusu iken, dindarlığın amacı Allah'ın rızasını kazanmaya çalışmaktır. Örneğin kendisiyle aynı mezhepten, aynı dinî cemaatten ya da aynı tarikattan olmayanları sapıklıkla suçlayan, sosyal hayatta onlara karşı aynı inancın mensubu olmanın gerektirdiği kardeşlik duygularını yansıtmayan kişi dinî taassup içerisinde. Ancak dindar kişi, dinî yaşama konusunda gösterdiği samimiyeti başkalarına karşı bir üstünlük nedeni görmediği gibi, insanlarla ilişkilerini de daha dostane bir şekilde sürdürmeye çalışır. Dolayısıyla taassup ile dindarlık birbirine zıt iki farklı kavramdır.

### c. Mezhep Ayrımcılığı

Tarih boyunca dinin sosyal, siyasal, kültürel ve daha başka nedenlerle farklı yorumlanması sonucunda çeşitli dinî ekoller ve anlayış biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu dinî anlayış ve ekollerin başında mezhepler gelmektedir.

*Arapça bir kavram olan Mezhep*, takip edilen ve gidilen yol anlamına gelir. Terim olarak, itikadî ve amelî yani iman, ibadet, ahlâk ve muameleatla ilgili konularda çözümler üretmek için ortaya çıkan dinî düşünce ekollerini ifade eder. Ancak dilimizde siyasî, itikadî ve fikhî ekollerin tümüne birden mezhep denmektedir. Örneğin Haricîlik, Şiîlik ve Mutezi-

<sup>4</sup> Bakara 2/256.

<sup>5</sup> Yunus 10/99.

<sup>6</sup> Kaf 50/45.

<sup>7</sup> Rad 13/40.

<sup>8</sup> İnsan 76/3.

<sup>9</sup> Kafirun 109/6.

le siyasî/itikadî mezheplere; Hanefîlik, Şafîîlik, Malikîlik, Hambelîlik ve Caferîlik ise fikhî mezheplere örnek gösterilebilir.<sup>10</sup>

Mezhep kavramı İslâm literatüründe hicrî üçüncü asırdan sonra kullanılmaya başlamıştır. Dolayısıyla bir kimsenin herhangi bir mezhebin mensubu olması, o kişinin Müslümanlığında, şirke ve küfre girmediği sürece, belirleyici bir unsur olarak görülmez.

Başlangıçta mezhep ve tarikatlar dinin temel ilkelerine uygun en doğru yorumu bulmak<sup>11</sup> ve din konusunda aşırı bölünmeyi önlemek amacıyla olumlu karşılanmıştır. Ancak Müslümanların zamanla belli ekoller ve isimler adı altında kendilerini farklı görmeleri ayrımcılığı körüklemiş ve inanç birliğini zedeleyici bir boyut kazanmıştır. İslâm'ın ilk yıllarında ölçü kabul edilen *Müslümanlık* üst kimliğinin yerini daha sonraları *mezhep* kimliği; dinin temel kaynaklarının yerini de mezhepsel görüş ve düşünceler almıştır. Bu değişimde, siyasî mücadelelerin önemli etkisi olmuştur. Bazı siyasî olayların dinî alana çekilmesiyle birlikte, siyasî düşünceler bir anlamda dinselleştirilmiştir. İşte ülkemizin sosyal bir gerçeği olan ve Alevîlik-Sünnîlik şeklinde beliren dinî anlayış farklılığı, bu doğrultuda devam eden tarihsel sürecin bir sonucudur.

Türkiye'de Alevîlik-Sünnîlik şeklindeki mezhep ayrımcılığının nedeni, daha ziyade siyasî ve ideolojiktir. Başlangıçta halifelik seçimindeki siyasî düşünce farklılığına dayalı olarak ortaya çıkan gruplaşma<sup>12</sup> tarihsel süreç içerisinde birçok olayla beslenerek<sup>13</sup> canlılığını korumuştur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan siyasal olaylar Müslümanlar arasında farklı grupların oluşmasına zemin hazırlamış ve böylece Haricilik, Şia ve Ehl-i Sünnet gibi siyasî/dinî akımlar ortaya çıkmıştır. Bu akımlardan daha sonra Müslümanlığı kabul eden toplumlar da etkilenmiştir. İşte Alevîlik-Sünnîlik şeklinde bilinen gruplar, tarihte Şia ve Ehl-i Sünnet olarak adlandırılan fırkaların günümüze farklı şekillerde yansımalarının bir örneği olarak görülebilir.

<sup>10</sup> Geniş bilgi için bkz: Ethem Ruhi Fıçlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, İstanbul 1991.

<sup>11</sup> Beyza Bilgin, "Mezhepler ve Dinlerarası Eğitim ve İşbirliği", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 39, Ankara, 1999, s. 1.

<sup>12</sup> Bkz: Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Türkiye'de Millî Birliği Bozan Ayrılık (Alevî-Sünnî Ayrılığı)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 7; Abdülbaki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İnkılap Yayınları, İstanbul, Tsz., s. 25-26; Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınları, 8. Baskı, İstanbul, 1996, s. 118.

<sup>13</sup> Bkz: Cemal Şener, *Alevîlik Olayı*, 19. Baskı, Ant Yayınları, İstanbul, 1995, s. 19-30.

Alevî olarak adlandırılan grupların birbirlerinden farklı dinî düşünce ve yaşam tarzlarına sahip olmalarına rağmen, özü itibariyle Alevîliğin Müslümanlık içerisinde yer aldığı<sup>14</sup> bilim çevrelerince kabul edilmektedir. Çünkü farklılık dinde değil, daha ziyade dinle ilgili bazı inanç ve ibadetlerdedir. Alevî inancı da temelde Allah'a ve Hz. Muhammed'e dayanır. Bütün *cem*lerde ve mabetlerde Allah-Muhammed-Ali birlikte zikredilmektedir.<sup>15</sup> Alevilerin önemle üzerinde durduğu *eline, beline ve diline* sahip olma; yani, haksızlık yapmama, başkalarını çekiştirmeme, namuslu olup zinadan uzak durma gibi prensipler, Sünnîlerin de benimsediği temel İslâmî kurallardır. Alevilerle Sünnîler, Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatma ve Hz. Hüseyin sevgisinde ortaklardır. Alevilerin bu konudaki farklılığı, *Ehl-i Beyt*<sup>16</sup> sevgisini âdeta bayraklaştırmış olmalarıdır.

Alevî-Sünnî ayrılığının temeli, daha ziyade geçmişteki siyasal olaylara dayanmaktadır. Dönemin şartları içerisinde gerçekleşen ve Müslümanlar tarafından asla benimsenmeyen *Kerbelâ Olayı*, bugün ülkemiz insanlarının gruplara ayrılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Türklerin Müslüman oluşundan yaklaşık iki asır önce Arapların bir iç sorunu olarak gerçekleşen bir olaydan günümüz insanlarını sorumlu tutmak, tarihin yanlış değerlendirilmesinden başka bir şey değildir. Çünkü Kerbelâ Olayı'na karışan taraftarlar Alevî ya da Sünnî değildi; o dönemde Alevîlik ve Sünnîlik gibi farklılıklar yoktu.

Din anlayışı farklılığının sosyal bütünleşmemiz açısından bir engel teşkil etmemesi için toplum bireylerinin din konusunda doğru bilgilendirilmeleri gerekir. Bireylere verilecek eğitimde kültürden ve gelenekten kaynaklanan yanlış düşüncelerin düzeltilmesi son derece önemlidir. Aleviler ve Sünnîler birbirleri aleyhine uydurulmuş dayanağı olmayan dedikodulardan, düşmanca sözlerden ve yersiz endişelerden uzak durarak birbirlerine güven telkin edebilmelidir. Mezhep mensupları, ayrılığın dinin özünden değil de, dinle ilgili yorum farklılığından kaynaklandığını anladıklarında, bu farklılıkların anlayış ve hoşgörüyle karşılanması ko-

<sup>14</sup> Bkz: Süleyman Sarıtaş, "Alevilerin Dinî İnanış ve Geleneklerine Göre Yaşam Tarzları", *Günümüzde Alevîlik ve Bektâşîlik (Panel: 22.02.1992)*, Diyanet Yayınları, Ankara, 1995, s. 97-102.

<sup>15</sup> Hüseyin Piroğlu, "Alevî Sünnî Kardeşliği", *Günümüzde Alevîlik ve Bektâşîlik (Panel: 22.02.1992)*, Diyanet Yayınları, Ankara, 1995, s. 22.

<sup>16</sup> *Ehl-i Beyt* kavramıyla; Hz. Peygamberin başta kendisi, kızı Fatma, damadı Ali, torunları Hasan ve Hüseyin'den oluşan yakın akrabaları kastedilmektedir.

laylaşacaktır. Aksi halde, Aleviler Sünnîleri Ehl-i Beyt düşmanı ve Yezit taraftarı olarak görecektir; bazı Sünnîler de Alevilerin Müslüman olmadığını zannedecektir.

Din anlayışı konusundaki farklılık, ülkemiz için göz ardı edilemeyecek bir realitedir. Ancak, sosyal hayatın barış içerisinde devam edebilmesi, farklı düşünce mensuplarını ortak paydalar etrafında yakınlaştıracak bir samimiyet anlayışının toplumda geliştirilmesiyle mümkündür. Değişik dinî düşünce mensuplarının talepleri ile ilgili yeniden yapılanma sürecinde izlenecek siyasî ve eğitsel politikalar, *'Birbirimizden hiç bir farkımız yok'* düşüncesinden ziyade, *'Farklıyız, ama bu farklılık bütünlüğümüze engel değil'* anlayışı doğrultusunda sürdürülmelidir.

## 2. Kültürel Sorunlar

Kültür, bir milletin sahip olduğu maddî ve manevî değerlerin bütünüdür. İnsan ürünü olan kültürün temelinde inanç ve bu inanca dayalı bilgi ve değerler yer almaktadır.

Sosyal bütünleşmemiz açısından sorun oluşturan en önemli kültürel problem ırkçılık ve cinsiyet ayrımcılığıdır.

### a. Irkçılık (Etnik Ayrımcılık)

Antropologların ve genetikçilerin yaptığı gözlemler ve araştırmalar, insanlığın tek bir biyolojik ailenin üyesi olduğunu göstermektedir. Belli ırklara ait belirgin özelliklere rağmen, insanlar arasında ortak ve benzer yönler, farklılıklarla kıyaslanamayacak kadar fazladır. Ancak, insanların büyük bir çoğunluğunun boy, renk ve vücut yapısı gibi bazı özellikler bakımından değişik görünüşte olduğu da bir gerçektir. Bu gibi doğal özellikler, toplumlar arasında olduğu kadar aynı toplumun hatta aynı ailenin üyeleri arasında da görülebilir. Bazı fiziksel özellikler, belli coğrafyalarda ve belli toplumlarda daha belirgindir. İşte bu tür benzerliklerin yoğunlaştığı bölgelerdeki insan topluluklarının ortak adına *ırk* denmektedir.<sup>17</sup> Sosyal grupların bazı kalıtsal özellikler nedeniyle farklılaştığını ve bu farklılıkların onlar arasında statü ve değer üstünlüğüne

<sup>17</sup> Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 7. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 41-42.

yol açtığını ileri süren düşünce akımları da *ırkçılık* olarak nitelendirilmektedir.<sup>18</sup>

Etnik kavramına gelince; bu kavram, genel anlamda bir sosyal grubun ırk, dil, din, kültür gibi alt kimliklerini ifade eder. Yunanca *ethnos* kavramı kabile veya ırk demektir. Sosyal bilimlerde bu kavram toplumun biyolojik ve genetik özelliklerinin dışına çıkarak bir kavmin veya sosyal bir kurumun kendine has özellikleri anlamında kullanılmaktadır.<sup>19</sup>

Etnik ve milli kimlikler bir ölçüde ırk faktörünün belirleyiciliğine dayanır. Ancak diğer unsurlardan tecrit edilmiş tek bir faktöre dayalı bir kimlik yapısı düşünülemez. Sanayileşme ile birlikte artan göç olgusu şehirlerde toplumsal hareketliliği artırmaktadır. Şehirleşme sürecinde büyük nüfus kitleleri daha önceden belli bir dengeye oturmuş olan mevcut sosyal yapıyı bozmak zorunda kalarak yeni ekonomik ve sosyal düzen içerisinde kendilerine bir yer bulmaya çalışır. Böyle bir durumda göçle şehirlere gelen kişi ve gruplar, ya karşılaşılan yeni düzenin kültürel özelliklerini özümseyerek yaygın kimliği benimseme ya da sahip olunan geleneksel nitelikler etrafında bir araya gelip etnik bir grup oluşturma eğilimindedir.

İrkçı ya da etnik ayrımcı anlayışta, mensubu bulunulan ırkın, ailenin ve milletin hayali olarak büyütülmesi<sup>20</sup>, başka ırkların hor ve hakir görülmesi, insanlar arası ilişkilerde ırk faktörüne göre davranılması, kendi ırkından olmayanlara iyi gözle bakılmaması gibi anlamlara gelmektedir. İnsanlarla sağlıklı iletişim kurmayı olumsuz yönde etkileyen ırkçılık, geçmişten günümüze pek çok toplumda hak ve yükümlülükleri belirlemede ayrımcı bir unsur olmuştur. İrkçılık, sosyal haklar yönünden eşitliği engelleyici boyutlara ulaştığında, teröre zemin hazırlayan bir bölücülük faaliyetine dönüşebilir.

İrkçılık ve buna bağlı olarak gelişen etnik ayrımcılık Kuran'da şu ayetlerle eleştirilmektedir:

*"O (Allah), insanı sudan yaratan ve ondan soy, sop ve hısımlık meydana getirendir."*<sup>21</sup> *"Ey insanlar! Sizi bir tek candan yaratan, ondan eşini ve o ikisin-*

<sup>18</sup> Bkz: Recep Şentürk ve Kadir Canatan, "İrkçılık", *İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, tsz., c. 19, s. 124.

<sup>19</sup> M. M. Tumin, "Ethnic Group" maddesi, *A Dictionary of the Social Sciences*, J. Gould ve W. Kolb (ed.), The Free Press, New York, 1964, s. 244.

<sup>20</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Diyanet Yayınları, Ankara, 1993, s. 180.

<sup>21</sup> Furkan 25/54.



den de nice erkek ve kadını yaratan Rabbinizden sakının.”<sup>22</sup> “Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması O’nun ayetlerindedir...”<sup>23</sup> “Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık, birbirinizle tanışmanız diye çeşitli millet ve kabilelere ayırdık. Allah katında en faziletli olanınız, O’ndan en çok sakınmanızdır.”<sup>24</sup>

İrkçılık, Hz. Peygamber’in hadislerinde de kınanmıştır. “Kim ırkçılığa (asabiyyete) çağırarak yahut ırkıdan dolayı bir başkasına kızarak gayesi belli olmayan bir gruba katılırsa, onun ölümü cahiliye ölümü üzerindedir”<sup>25</sup> buyuran Peygamber (s.a.v.), yaratılış ve temel haklar itibarıyla insanların eşit olduğunu Veda Hutbesi’nde şu sözleriyle dile getirmiştir:

“...Ey insanlar! Rabbiniz tek, babanız birdir. Hepiniz Adem’in çocukları-sınız. Adem ise topraktanır. Ne Arabın Arab olmayana, ne de Arab olmayanın Araba; ne siyah derilinin beyaz deriliye, ne de beyaz derilinin siyah deriliye bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük sadece takva ile olur...”<sup>26</sup>

Ayet ve hadislerde de görüldüğü gibi, aynı biyolojik kanunla yaratılan insanların çeşitli ırk, inanç ve kültüre sahip olmaları, Allah’ın kudretinin delili ve düşünenler için bir ibret vesilesi olarak değerlendirilmiş, bu farklılıkları övünç sebebi sayanlar ise kınanmıştır.<sup>27</sup> Çünkü ümmet, millet, kabile, aşiret, soy ve aile gibi sosyal gruplar, ilâhî kaderin insan iradesiyle şekillenmesinden başka bir şey değildir.<sup>28</sup> Öyleyse hiçbir insan, kendi iradesinden kaynaklanmayan bir özelliği yüzünden ayrımcılığa tabi tutulmayı ya da aşağılanmayı hak etmez.

### b. Cinsiyet Ayrımcılığı

Sosyal bütünleşme ile cinsiyet ayrımcılığı arasında doğrudan olmasa da dolaylı bir ilişki kurulabilir. Çünkü toplum bireylerinin öncelikle bir aile ortamında yetiştiği ve ailede görülen baskı, şiddet, kadını hor ve hakir görme gibi olumsuzlukların çocuklar üzerinde silinmesi kolay olmayan izler bıraktığı bilinmektedir. Kısacası çocuğun ayrımcı bir anla-

<sup>22</sup> Nisâ 4/1. Ayrıca bkz: Hucurât 49/13.

<sup>23</sup> Rûm 30/22.

<sup>24</sup> Hucurat 49/13.

<sup>25</sup> Müslim, İmâre 57; Nesâî, Tahrim 28; İbn Mâce, Fiten 7.

<sup>26</sup> İbn Hanbel, Müsned, V, 411.

<sup>27</sup> Tekâsür 102/1–8.

<sup>28</sup> Bayraktar Bayraklı, “İslâm ve Millet Kavramı”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, MÜİF Din Eğitimi Anabilim Dalı, Sayı: 2, İstanbul, 1995, s. 115.

yıya sahip olması öncelikle aile ortamında başlamaktadır. Aile hayatında eşler ve çocuklar arasında adalet, eşitlik, anlayış ve hoşgörüyeye dayalı birlik ve beraberliğin olmadığı bir toplumda sosyal bütünlüğün sağlanması çok zordur.

Cinsiyet ayrımcılığı, kadın-erkek şeklindeki doğal farklılığın ötesinde, insanlar tarafından yapılan felsefi, ideolojik, ahlâkî ve hukukî boyutları olan bir yaklaşımdır.<sup>29</sup> Bu ayrımcı yaklaşım, tarihten günümüze devam eden bir sorun olarak insanlığın gündemindedir. İlâhî kaynaklı dinler tarafından cinsiyet ayrımcılığının düzeltilmesine yönelik önemli tavsiyeler sunulmaktadır. Özellikle İslâm dini, kadına gösterilen ayrımcılığa karşı koymuş ve onu bulunduğu durumdan alarak en yüksek seviyeye çıkarmayı amaçlamıştır. Ancak dinimizde kadının konumunu düzeltmeyi öngören öğütlere rağmen, kadın karşıtı anlayış günümüzde de devam etmektedir.

İslâm dini, farklı fizyolojik ve psikolojik yapıya sahip kadın ile erkeği, insan olmaları bakımından eşit, rollerdeki farklılıkları yönüyle de birbirlerini tamamlayan varlıklar olarak kabul eder. Her iki cins de, Allah'ın emir ve yasaklarına uyup kulluk görevini yerine getirmede ve kanunlar önündeki sorumluluklarında eşittir. İslâm'a göre herkes yaptığı ile değerlendirilecektir. Konuyla ilgili Kuran'da şöyle buyrulmaktadır:

*"Erkek olsun, kadın olsun, içinizden hiçbir çalışanın emeği boşa gitmez."<sup>30</sup> "Kim yararlı bir iş yaparsa kendi lehine; kim de kötülük işlerse kendi aleyhinedir."<sup>31</sup> "O'nun (Allah'ın) varlığının delillerinden biri de, kendileriyle kaynaşacağımız eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet koymasındır. Şüphesiz bunda, düşünen bir toplum için ibretler vardır."<sup>32</sup>*

Kuran ayetlerinin ve Hz. Peygamber'in uygulamalarının açıklığına rağmen, Müslümanlar İslâm öncesi kültürün etkisinden tamamen kurtulamadıkları için, kadınlara tanınan hakları bilerek ya da bilmeyerek geri alma yanlışlığına düşmüşlerdir. Bu sürecin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra başladığı ve artarak devam ettiği şu rivayetten de anlaşılmaktadır:

<sup>29</sup> Talip Özdeş, *Cinsiyet Kimliği*, Seyran Yayınları, Sivas, 2000, s. 31.

<sup>30</sup> Âl-i İmran 3/195.

<sup>31</sup> Fussilet 41/46.

<sup>32</sup> Rum 30/21.

Abdullah b. Ömer diyor ki; “*Peygamber devrinde hakkımızda âyet iner korkusuyla kadınlarımıza elimizi ve dilimizi uzatmaktan sakınırdık. Peygamber vefat edince, dilimizi ve ellerimizi onlara uzatmaya başladık.*”<sup>33</sup>

Cinsiyet konusunda İslâm’ın öngördüğü adalet prensibi zamanla çarpıtılmış ve bazı rivayetler, kadınlarla ilgili olumsuz hükümler içerecek şekilde yorumlanmıştır. Din adına yapılan bazı yorumlarda kadın huy-suz, uğursuz, kötülük nedeni, aklî ve dinî açıdan eksik varlık<sup>34</sup> olarak tanımlanmıştır. Kuran-ı Kerim’in içeriğine uygun düşmeyen bu rivayetler, sözlü ve pratik uygulamalarda da korunduğu için, İslâm’da kadın hakları, sorgulanan bir konu olmaya devam etmektedir. Çünkü ülkemizde kadınlar eğitim, meslek ve sosyal ilişkilerle ilgili pek çok konuda erkeklerle aynı düzeyde değildir. Her ne kadar yasalarda eşitlik ilkesi yer alsada, uygulamada geçmiş kültürlerden kalma ayrımcı anlayışın devam ettiği görülmektedir. Örneğin pek çok yörede kız çocukları ayrımcılığa tabi tutulmakta, eğitim hakları engellenmektedir. Kültürel algulamalarda kadın hep erkeğin gerisinde düşünülmemekte, kadına karşı şiddet olağan görülmektedir. Öyleyse cinsiyet ayrımcılığının dayandırıldığı asılsız rivayetlerin kültür içerisinden ayıklanmasını sağlayacak akademik çalışmalara ağırlık verilmelidir.

### 3. Ekonomik Sorunlar

Ekonomik güç toplumların gelişmişliğinde son derece önemli olduğu gibi, ekonomik sorunlar da toplumları maddi ve manevi yönden zayıflatan ve sosyal bütünleşmeyi zorlaştıran önemli bir etkidir. Ülkenin ve halkın ekonomik düzeyi, doğrudan ya da dolaylı olarak bütün sosyal gelişmeleri etkilemektedir.

İslâm, sosyal barışın ekonomik temellerini oluşturmak amacıyla bir yandan faiz, karaborsacılık, rüşvet ve hırsızlık gibi haksız kazanç yollarını yasaklarken, diğer yandan da lüks ve israfa karşı ahlâkî öğütler sunarak kanaatkârlığı teşvik etmektedir. Böylece toplumun meşru bir ekonomik sistemle güçlendirilmesi amaçlanmaktadır.

<sup>33</sup> Buharî, Nikâh 80.

<sup>34</sup> Konuyla ilgili bilgi ve değerlendirmeler için bkz: İbn Mâce, Fiten 19; Bekir Topaloğlu, *İslâm’da Kadın*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1987; Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2000; Fatma Asiye Şenat Kazancı, “Kuran’ın Aile İçi Şiddet Konusuna Bakışı’na Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Mehir Aile Dergisi*, Sayı: 2, Konya, 2003, s. 60–61.

Sosyal bütünleşmeyi tehdit eden ekonomik olumsuzluklar *sömürü*, *dengesiz gelir dağılımı*, *fırsat eşitsizliği*, *lüks* ve *israf* şeklinde özetlenebilir.

#### a. Sömürü

Sömürü, başkalarının gücünden ya da maddî kaynaklarından karşılıksız olarak menfaat sağlamaktır.<sup>35</sup> İnsanın başkası tarafından ezilmesi, şahsiyetinin yok edilmesi, enerji ve birikiminin hiçe sayılması anlamına gelen sömürü, kişilik haklarına hakaret yönüyle bireye; üretici işgücünün yok edilmesi yönüyle de topluma karşı yapılmış büyük bir haksızlıktır. Sömürünün hâkim olduğu toplumlarda ezenler ve ezilenler vardır. Bu yüzden sömürünün sosyal hayata yansıyan en dramatik sonucu yoksulluktur.

Çalışanlara hak ettiği ücreti ödemeyip güçlerinin dışında sorumluluk yüklemek, onlara haksız muamele etmek, güçsüzlerin ekonomik ve sosyal haklarıyla ilgilenmemek sömürünün en belirgin şeklidir. Nitekim güçsüzlerin mallarını haksız yere kullanma ve çalışanlara zulmetme ihtimaline karşı insanlar Kuran'daki şu ifadelerle uyarılmaktadır: *"Dini yalanlayanları gördün mü? İşte o yetimi şiddet ve sitemle iten, yoksulu doyurmayı teşvik etmeyendir."*<sup>36</sup> *"Yetimin malına, rüştüne erinceye kadar en güzel olandan başka bir şekilde yaklaşmayın. Ölçüyü ve tartıyı tam ve doğru yapın. Biz kimseye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemeyiz."*<sup>37</sup>

Sömürüden etkilenenler sadece güçsüz ve yoksullar değildir; varlıklılar da fâiz, rüşvet ve soygun gibi nedenler yüzünden servetlerini kaybedebilirler. Ekonomik düzenin ahlâkî kurallardan yoksun olduğu toplumlarda müteşebbislerin faiz ve rüşvete zorlanması kaçınılmazdır. Bu duruma şu ayetlerle dikkat çekilmektedir: *"Aranızda mallarınızı batıl yollarla yemeyin ve bilerek insanların mallarından bir kısmını günah işleyerek hâkimlere (ya da başka yöneticilere rüşvet olarak) vermeyin."*<sup>38</sup>

Sömürünün engellenip emeğin korunabilmesi için, iktisadî hakların kullanımının kısıtlanmaması gerekir. Sömürü, girişimcilerin üretkenliklerini engelleyeceği için ülkenin kalkınması bundan olumsuz yönde etkilenecektir. Bu yüzden İslâm, herkesin mülk edinme hakkını koruyan

<sup>35</sup> Bkz: Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 997.

<sup>36</sup> Mâun 107/1-3.

<sup>37</sup> En'am 6/152.

<sup>38</sup> Bakara2/188. Ayrıca bkz: Nisâ 4/29, 161.

ve paylaşımda âdil davranan bir ekonomik anlayışın geliştirilmesini teşvik etmektedir. Yine İslâm inancında zekât ve sadaka gibi ibadetler aracılığıyla ihtiyaç sahiplerine pay ayrılması istenmekte<sup>39</sup>, böylece zengin ile yoksulun sevgi, saygı, kardeşlik ve paylaşma duyguları etrafında kaynaşması sağlanmaktadır.

Sömürüye götüren yolların tıkanmasını öngören İslâm dini, işçi ve işveren arasında ahlâk, adalet ve samimiyete dayalı uyumlu bir dengeyi korumasına özen gösterir. Kendisine verilen işi hakkıyla yerine getiren ve sorumluluğunun bilincinde olan işçiye karşı insafli olmak, işveren üzerine bir görevdir. Özellikle işverenler uyarılarak işçilerin mağdur edilmemesi, herkesin gücü ölçüsünde çalıştırılıp kabiliyet ve liyakatine, çalışma süresi ve yaptığı işin vasfına göre ücretlendirilmesi ve iş tehlikelerine karşı gerekli güvenliğin sağlanması gibi konularda önemli ahlâkî prensipler öngörülmüştür. Bu prensipler, Hz. Peygamber'in şu sözleriyle de dile getirilmektedir: *"İşçilerinize karşı anlayışlı olur yumuşak davranırsanız, Allah da size karşı şefkatle ve yumuşaklıkla muamele edecektir. Onlara meşru ve iyi gıda temin etmek üzerinize vazifedir."*<sup>40</sup> *"İşçinin hakkını, onun alın teri kurumadan veriniz."*<sup>41</sup>

İslâm'ın çalışma hukuku ile ilgili prensipleri sadece işverene yönelik değildir; bunun yanında, çalışanların da işverene karşı sorumlulukları vardır. Emegün bedeli olarak alınan ücretin hak edilebilmesi için iş ahlâkı ile ilgili kurallara uyulması gerekir. Çünkü emegün korunması hakkı, verilen imkânların iyi değerlendirilmesine, çalışılan kurumun mallarına zarar verilmemesine ve çalışma kurallarına uyulmasına bağlıdır. Hz. Peygamber'in konuyla ilgili şu sözleri anlamlıdır: *"Sizden birisi işini iyi yaptığı zaman Allah ondan razı olur."*<sup>42</sup> *"En iyi kazanç, işine özen gösteren ve patronuna saygı ile bakan işçinin elde ettiği kazançtır. İşinde çalıştığı kimsenin emirlerine sadakatle uyan bir işçi, sadaka verenlerle beraber aynı hizadadır."*<sup>43</sup>

İslâm eğitiminde, sömürüyü engelleyici bir etken olarak âhiret azabıyla korkutma yöntemi de kullanılmaktadır. Kuran-ı Kerim'in

<sup>39</sup> Bkz: Zâriyat 51/19.

<sup>40</sup> Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, Tah: M. Fuat Abdalbâki, Mısır, 1951, İstihzan 42, s. 604.

<sup>41</sup> İbn Mâce, *Rühûn* 2443.

<sup>42</sup> Ebubekir es-Suyûtî, *Camiu's-Sağîr*, Mısır, Tsz., Cilt: 1, s. 75.

<sup>43</sup> Buhârî, *İcâre* 115.

'Ashâb-ı Şimal'<sup>44</sup> ve 'refahtan gözleri dönmüş'<sup>45</sup> olarak nitelendirdiği sömürgeciler, şiddetli bir azapla uyarılmaktadır.

Bir toplumda sömürülmeye en müsait olanlar işçi, memur, güçsüz ve yetim gibi geliri başkalarına bağımlı olan insanlardır. Yaşam kalitesinin devletin desteğiyle artırılmaması halinde, bu insanlar sosyal bütünleşme ve ülke barışını tehdit eden her türlü örgüt için potansiyel eleman konumundadır. Öyleyse devlet vatandaşlarının geçim standardını artırıcı çalışmalara ağırlık vermeli, kendi vatandaşlarını şer odaklarına ilgi duymaya mecbur bırakmamalıdır.

### b. Dengesiz Gelir Dağılımı

Dengesiz gelir dağılımı, insan onurunu zedeleyen<sup>46</sup> ve ekonomik dengeyi bozan etkenlerden biridir. Gelir dağılımının adalet ölçüleri içerisinde yapılmadığı toplumlarda farklı gelir ve meslek grupları arasındaki uçurum giderek artmakta ve aradaki makas açılmaktadır.

Gelir dağılımında adaletin sağlanabilmesi için ülke kaynaklarının ve millî gelirin âdil bir şekilde paylaşılması, ekonomik kararlarda tüm yurttaşların gözetilmesi, insanların potansiyellerini üretime dönüştürmeye yönelik eğitim, iş ve yaşam güvencesinin sağlanması gerekir.

Emeğin kutsallığının, iktisadi hak ve sorumlulukların, malî biriktirme ve harcamayla ilgili dinin öngördüğü ahlâk kurallarının din eğitiminin de yardımıyla genç zihinlere işlenmesi, geleceğin sevgi ve barış toplumunu oluşturmada önemli bir temel teşkil edebilir. Çünkü İslâm, herkesin insanlık onuruna yaraşır bir şekilde ihtiyaçlarının karşılanması, toplum bireyleri arasında var olan gelir farklılığı makasının mümkün olduğu ölçüde daraltılmasını ve servetin belli kişilerin elinde toplanmıyıp toplumun geneline yaygınlaştırılmasını sağlamaya çalışmaktadır.

### c. Lüks ve İsrâf

Haddi aşma, orta yolun dışına çıkma ve saçıp savurma anlamına gelen lüks ve israf, bireyler arasında kıskançlık, kin ve nefret duygularını artırarak toplumsal ahengi bozmaktadır. Aşırı zenginlik ya da helâl olmayan yollardan elde edilen kazanç, insanları azgınlığa ve zulme sevk

<sup>44</sup> Vâkıa 56/41.

<sup>45</sup> Vâkıa 56/45–46.

<sup>46</sup> Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 7. Baskı, İletişim yayınları, İstanbul, 2000, s. 196.

edebilir. Bu sosyolojik gerçek Kuran'da; *"İnsan kendisini yeterli görünce azabilir"*<sup>47</sup> ayetiyle açıklanmaktadır.

Lüks ve israf, hem ezilen, susan, çaresizliğe ve mağdur duruma düşenler hem de aşırı servetleri yüzünden şımaran, maddî birikimin nasıl harcanması gerektiğini bilmeyen, her türlü ahlâkî duyarlılığı kaybederek dünyaya geliş amacını unutanlar için korkunç bir yıkımdır. Öyleyse, doyumsuz para, makam ve tüketim hırsı karşısında ölçülü ve alçak gönüllü olabilmeyi sağlayacak bir anlayışın geliştirilmesine ihtiyaç vardır.

Lüks ve israfı kanunlarla ya da insanlara herhangi bir şekilde baskı yaparak önlemek mümkün değildir. Bu konuda faydalanılabilecek en önemli imkân din eğitimidir. Din eğitimi, kazanılan servetin harcanması konusunda sosyal hayatın gerçeklerine uygun mesajlar içermektedir. Şu ayetler, söz konusu mesajlara örnek gösterilebilir:

*"Ey insanlar! Yeryüzündeki yiyeceklerin helâl ve temiz olanlarından yiyin."*<sup>48</sup> *"...Yiyin, için ama israf etmeyin."*<sup>49</sup> *"Çünkü saçıp savuran israfçılar, şeytanın kardeşleridir. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankördür."*<sup>50</sup> *"Onlar (Müslümanlar), mallarını infak ettiklerinde israf da etmezler, cimrilik de. Bu ikisi arasında orta bir yol tutarlar."*<sup>51</sup> *"Ne elini boynuna bağlayıp kilitli tut (cimri ol), ne de sonuna kadar açılıp varını yoğunu ortaya dök (israf et). Eğer böyle yaparsan, kınanan, yapayalnız ve yoksul biri olursun."*<sup>52</sup>

Ayetlerden de anlaşıldığı gibi, helâl yolla elde edilen malın savurganlık yapılmadan harcanmasında bir kısıtlama söz konusu değildir. Ancak toplumun önemli bir kesimi yoksulluk sınırında, hatta bu sınırı da altında hayat mücadelesi verirken, haklı ya da haksız yollarla elde ettikleri servetlerini savurganlıkla harcayan zenginler de yok değildir. Allah'ın verdiği imkânlarla elde edilen servetin şükürünü ifa edemeyen ve kazancını başkalarına karşı bir güç unsuru olarak gören şımarık zenginlerin bu durumu şu ayetle yerilmektedir:

<sup>47</sup> Alâk 96/6-7.

<sup>48</sup> Bakara 2/168.

<sup>49</sup> A'raf 7/31; Ayrıca bkz: Bakara 2/268; Mâide 5/87.

<sup>50</sup> İsrâ 17/27.

<sup>51</sup> Furkan 25/67.

<sup>52</sup> İsrâ 17/29.

*“Allah’ın nimetine nankörlük edenlere ve kendi milletine verimsiz toprakları reva görenlere bir bakın! Onlar araya (cehenneme) gireceklerdir. Orası ne kötü bir yurttur.”<sup>53</sup>*

İslâm inancında, haksız kazanç ve doğru olmayan harcama şekilleri yasaklanarak örnek bir tüketim ekonomisi sunulmaktadır. Elde edilen kazancı ahlâkî esaslara göre harcamayı gerektiren bu ekonomik anlayışta sermayenin insana değil, insanın sermayeye hükmetmesi benimsenmektedir.

İslâm inancına göre mülkiyetin gerçek sahibi Allah’tır. Kazanılan mal ve servetin gerçekte Allah’a ait olduğu<sup>54</sup> ve O’nun kullarını imtihan etmek için maddî birikimi insanlar arasında farklı miktarlarda paylaştığı inancı, her türlü çabayı gösterdiği halde bir türlü istediği kazancı elde edemeyen yoksulları teselli eden psikolojik bir güçtür.

#### 4. Siyasal Sorunlar

Siyaset, toplumu yönetme gibi oldukça geniş ve karmaşık bir alanı kapsadığı için toplumda yaşayan insanların farklı siyasal düşüncelere sahip olmaları doğaldır. Medeniyet ve gelişim yolunda önemli mesafeler alınmış olmasına rağmen, ülkemizde siyasî düşüncelerden kaynaklanan anlaşmazlık, kutuplaşma ve şiddet eğilimleri devam etmekte ve bu durum sosyal bütünleşmemizi olumsuz yönde etkilemektedir.

Ülkemizde sosyal barışın devamı açısından potansiyel bir tehlike olma özelliği devam eden başlıca siyasal sorunlar; *siyasal düşünce ayrımcılığı, lâikliğin yanlış yorumlanması, feodalite, hukukun siyasallaşması, siyasetçilerin kullandığı dil ve üslup, dinin siyasete alet edilmesi ve terördür.*

##### a. Siyasal Düşünce Ayrımcılığı

Toplum halinde yaşayan insanların sahip olduğu temel haklardan biri de siyaset hakkıdır. İnsanlar bu hakkı kullanırken doğal olarak siyasal tercihlerini de belli ederler. Demokratik toplumlarda siyasal düşüncelerin farklılığı normal karşılanması gereken bir durum olmakla birlikte, zaman zaman insanların siyasal düşüncesinden dolayı dışlandığı ve ayrımcılığa tabi tutulduğu görülmektedir.

<sup>53</sup> İbrahim 14/28–29.

<sup>54</sup> Âl-i İmran 3/26.



Hangi toplumda olursa olsun, siyasal anlayış farklılığına dayalı hak ihlalleri toplumun sosyal dokusunu zedelemekte ve yönetim konusunda farklı düşünen bireylerle toplum arasındaki ahengi bozmaktadır. Toplumda kutuplaşmaların oluşmasına zemin hazırlayan bu durum karşısında yapılması gereken öncelikli iş, siyasî görüş farklılığını zenginlik ve alternatif çözüm önerileri olarak değerlendirebilecek bir anlayışın toplum bireylerine kazandırılmasıdır.

Temel hak ve özgürlüklerin korunması, bir anlamda siyaset özgürlüğüne bağlıdır. Siyasal hakların engellenmesi, bireylerin toplumda savunmasız duruma düşmesi demektir.<sup>55</sup> Dışlanmışlık psikolojisinin etkisiyle, toplumda savunmasız kalan bireylerin kin, nefret ve şiddet duyguları kabarcak, ayrımcılığı yaşatanlara karşı şiddet eğilimi artacaktır. Siyasette amaç, herhangi bir ayırım yapmadan toplumun tamamına hizmet etmektir. Öyleyse devlet yetkilileri adalete, hukuka ve kamu yönetim esaslarına uygun davranmak durumundadır. Çünkü sağlıklı bir siyaset anlayışının geliştirilememesi durumunda sosyal bütünleşme sorunları devam edecektir.

Siyasal gücün bazı yetkililer tarafından baskı aracı olarak kullanılması, toplum bireylerinde bir siyaset bilinci geliştirmekle önlenebilir. Bu bilincin geliştirilmesi çabalarında, dinin sosyal ilişkilerle ilgili prensiplerinden de yararlanılabilir. Din eğitimiyle bireylere öğretilen İslâm'da birlik ve beraberliğin önemi üzerinde durulmakta, toplumdaki ahengin bozulması tehlikesine karşı insanlar şu ayetlerle uyarılmaktadır: *"Ey Müminler! Kendilerine açık deliller ve ayetler geldikten sonra, parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte onlar için büyük bir azap vardır."*<sup>56</sup> *"... Dinlerini parça parça eden ve fırkalara ayrılan müşriklerden olmayın. Onlardan her bir grup, kendi sahip olduğuyla övünür."*<sup>57</sup>

Siyasal hakların korunmasına İslâm dininde büyük önem verilmektedir. Hz. Peygamber devlet başkanlığına atandığında kadın-erkek, köle-efendi, zengin-fakir, inanan-inanmayan ayrımı yapmaksızın her kesiminin desteğini (biatini) almaya çalışmıştır. Bireylere, ülke çıkarlarını korumaları şartıyla siyaset hakkı tanınmıştır. O'nun liderliğinde Medi-

<sup>55</sup> Bkz: Fahrüddin Malik, *"İslâm'da İnsan Hakları"*, İnsan Hakları, Çev: Tanju Yunt, Akabe Yayınları, İstanbul, 1987, s. 94-95.

<sup>56</sup> Âl-i İmran 3/105

<sup>57</sup> Rûm 30/31-32.

ne'de kurulan site devleti, Müslümanlarla birlikte Yahudi ve Hıristiyanların aktif katılımıyla örgütlenmiştir. Bu uygulamaya daha sonraki dönemlerde de devam edilmiş, ehil olmaları halinde gayrimüslim vatandaşlardan vezir, öğretmen, memur, teknisyen, inşaatçı gibi mesleklere atamalar yapılmıştır.<sup>58</sup> Öyleyse yönetimde adalet, liyakat, danışma ve denetim ilkeleri gözetilmelidir.

### b. Lâikliğin Farklı Yorumlanması

Zaman zaman toplumda baş gösteren lâiklik merkezli tartışma ve gerginlikler sosyal bütünleşmemizi tehdit edici boyutlara ulaşmaktadır. Bu tür tartışmalar lâiklikle ilgili anlayış ve uygulama farklılığından kaynaklanmaktadır. Aynı şeyin anlaşıldığı belli bir lâiklik tanımı bulunmadığı için yönetimle ilgili bireysel tanımlamaları benimseme eğilimi güçlenmektedir. Herkes kendi tanımını dayatmaya kalkışınca, lâiklik birleştirici özelliğini yitirmekte, toplumun kutuplara ayrılmasında yeni bir cephe oluşturmaktadır.

Cumhuriyet tarihi boyunca en çok tartışılan ilke olma özelliğini taşıyan lâiklik, din eğitimi alanındaki uygulama ve gelişmelerin dayandığı bir ilke ve din özgürlüğünün en geniş anlamda kullanılmasının garantisi olarak anlaşıldığı gibi; dinî yaşantının önünde önemli bir engel ve dinin etki alanını daraltmanın bir gerekçesi şeklinde de yorumlanmaktadır. Bu farklılıkta lâikliğin sosyal hayatın gerçeklerine uygun bir tanımının yapılmamasının ya da bu kavramı dinsizlik (lâdinî) olarak algılayan anlayışın etkisi büyük olmuştur.

Fransız ihtilâlından sonra devlet yönetiminde temel bir ilke olarak benimsenen *lâiklik* Batı kökenli bir kavramdır. Ali Fuat Başgil'e göre; latince *laicus* kökünden alınmış *laic* ya da *laïque*, Fransızca asıllı bir kelime olup ruhani olmayan kimse, dinî olmayan şey, fikir, kurum ve prensip gibi anlamlara gelmektedir. Katolik dünyasında, sosyal hayattan uzak yaşayan ve manastırlara kapanıp ömrünü ibadetle geçiren papaz, piskopos ve rahip gibi din adamları dışındaki bütün Hıristiyanlar *lâik* sayılırdı.

<sup>58</sup> Bkz: Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, Terc: Kemal Kuşçu, 3. Baskı, İrfan Yayınları, İstanbul, 1973, s. 228-233.

Zaman içerisinde bu anlam genişlemiş, dinsel niteliği olmayan fikir, prensip ve kurumlara da lâik denilmiştir.<sup>59</sup>

Din ile devlet arasındaki ilişkinin boyutları kültürden kültüre, toplumdaki topluma farklılık gösterir. Bu farklılık, inanılan dinin özelliğinden ve toplumun sosyal yapısından kaynaklanmaktadır. Özellikle Batı'da gelişip yaygınlaşan lâikleşme olgusu, önceleri bir ihtiyaç olarak görülmüştür. Çünkü Hıristiyanlığın Batı'da oluşturduğu kültür zamanla dinin yerini alarak âdeta dinin kendisi olmuştur. Dinin kitleleri cezbetme gücünden yararlanmak isteyen yöneticiler, kiliseden aldıkları güçle hâkimiyetlerini sürdürmeye çalışmışlardır. Durum böyle olunca, yöneticilerin temsil ettiği siyasetle kilisenin temsil ettiği dini birbirinden ayırmak bir ihtiyaç haline gelmiştir.

Fransız ihtilâlinden sonra Batı'da doğup gelişen ve Tanzimat'la birlikte Türkiye'ye yansımaya başlayan lâikliğin anayasal bir ilke olarak kabul edilişi, 1937 tarihli anayasa değişikliği ile gerçekleşmiş ve lâiklik devletin temel yönetim ilkelerinden biri olmuştur. Batılılaşmanın vazgeçilmez şartı sayılan lâiklik, topluma bazen İslâm'ın alternatifi olarak takdim edilmiştir. Oysa lâiklik din değildir; dolayısıyla İslâm'ın alternatifi olamaz. Dinin siyasallaştırılması ve istismar edilmesi ne kadar sakıncalı ise, lâikliğin dinselleştirilmesi de aynı derecede yanlıştır. Ancak lâiklik, çok sayıda dinî anlayışın bir arada bulunduğu ortamlarda şahsî din yorumlarından birinin diğerlerine tahakkümü ihtimaline karşı herkesin din ve vicdan özgürlüğünün bir garantisi olarak işlev görebilir. Lâikliğin Batı'da kabul edilişi de bu amaca yöneliktir.

Türkiye'yi ilgilendiren problem, lâikliğin devlet yönetiminde bir ilke olarak değil de ideolojik bir düşünce olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Dini bilim dışı bir alan olarak gören ideolojileştirilmiş lâiklik, din özgürlüğünün önünde önemli bir engeldir. Öyleyse lâikliği doğru bir şekilde tanımlamalı, bu kavram din ve vicdan özgürlüğünün garantisi anlamında kullanılmalıdır.

<sup>59</sup> Ali Fuat Başgil, *Din ve Lâiklik*, 6. Baskı, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1991, s. 68-69; Lâikliğin tarihî gelişimi ile ilgili geniş bilgi için bkz: S. Nakib Attas, *İslâm, Sekularizm ve Geleceğin Felsefesi*, Terc: Mahmut Erol Kılıç, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 56-62.

### c. Feodalizm

Feodalizm, ortaçağ Avrupa'sında toprağı ve üzerinde yaşayan köylüleri bir kişinin malı sayan rejimin adıdır. İlk kez on yedinci yüzyılda İngiltere'nin o zamanlar hızla yok olmakta olan toprak sahipliğine dayalı sistemine işaret etmek amacıyla kullanılan bu kavram, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda hukuk akademisyenleri tarafından benimsenerek sosyoloji terimleri arasında yerini almıştır.<sup>60</sup>

Feodal sisteme göre, köylüler efendilere ait arazilerde kendi geçimlikleri karşılığında çalışmakta, ihtiyaç fazlası üretim ağaların mülkü sayılmaktadır. Ülkemizde daha çok Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde kısmen de olsa devam eden feodal sistem, bireyin mülk edinme özgürlüğünü engellediği gibi, vatandaşlık bilincini ve dolayısıyla sosyal bütünleşmeyi de olumsuz etkilemektedir. Feodal yapının devam ettiği yörelerde hukuk kurallarından ziyade yasal olmayan güçler, töreler ve gelenekler etkili olmakta, bundan dolayı da pek çok sorun yaşanmaktadır. Bu yüzden Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren ülke yönetimine talip olan siyasal parti yöneticileri feodal sistemi ortadan kaldırmayı vaat etmekte ancak merkezi otoritenin iradesi bu konuda yetersiz kalmaktadır.

Devlet otoritesinin yetersizliğinden kaynaklanan feodal yapının etkili olduğu bölgelerde bireysel mülkiyet ve rekabete dayalı üretim olmadığı için yoksulluk kaçınılmaz olmuştur. Bu duruma eğitim yetersizliği de eklenince töre cinayetleri, kan davaları, kaçakçılık, faili meçhul cinayetler, sokak kavgaları, şiddet ve terör o yörelerin özelliği haline gelmiştir. Feodal yapı önlenmeden söz konusu olumsuzluklarla mücadele etmek zordur. Öyleyse yapılması gereken, değişik sosyal, kültürel, ekonomik ve eğitsel projelerle yöre halkını bilinçlendirip güçlendirmektir. Özellikle yetişmekte olan nesil özgür vatandaşlık, temel haklara saygı, hukuka bağlılık, insan sevgisi ve hoşgörü gibi değerlere sahip çıkacak şekilde eğitilmelidir.

### d. Hukukun Siyasallaşması

Hukuk, toplumda bireylerin davranışlarını ve ilişkilerini düzenleyen, uygulanması devlet gücüne bağlı olan kurallar bütünüdür. İnsanla-

<sup>60</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 242.

rın temel haklarını sağlayacak en önemli unsur şüphesiz hukuktur. Hakkın sahibine teslim edilmesi ve adaletin gerçekleştirilmesi anlamına da gelen hukuk, uyulması zorunlu olan yasal normlardan, ahlak kurallarından ve değer yargılarından önemli ölçüde etkilenmektedir.<sup>61</sup> Toplumun gelenekleri ve kültürel değerleriyle çatışan bir hukuk düzeninin bireyler tarafından içselleştirilerek kabul edilmesi zordur. Hukukun siyasallaşarak tarafsızlığını yitirmesi, toplumda onarılması güç pek çok olumsuzluğa neden olmaktadır.

Hukukun siyasallaştırılması, adli davalarda adaletin gözetilmeyip yanlı davranılması, aynı ya da benzer olaylara farklı kararın verilmesi veya hukukçuların siyasetçiler tarafından etkilenmeye çalışılmasıdır. Hukukun bağımsızlığı ise yargılama sürecinde her türlü felsefi, siyasî, ideolojik ve dinî görüş mensuplarına karşı tarafsızlık, yargılamada eşitlik ve yargının dış müdahalelerden uzak kalması demektir.

Tarafsız davranmadığı hissini uyandıran bir yargının ülkede güven ve adaleti tesis etmesi beklenemez. Eğer bireylerin siyasî düşünceleri kendileri ile ilgili yargı kararlarının sonucunu etkiliyorsa, o toplumda sosyal bütünleşme tehdit altında demektir. Öyleyse hukuk kurallarının herkese eşit ve adil bir şekilde uygulanması önemlidir.

Türkiye, hukukun siyasallaşması açısından sorunsuz bir ülke değildir. Ara rejimler, askerî iktidar ve olağanüstü hal dönemlerinde hukukun siyasallaşması ciddi boyutlara ulaşırken, normal dönemlerde sorun küçülmektedir. Ancak, cumhuriyet tarihi boyunca hukukun siyasallaştığı iddiası gündemdeki yerini sürekli korumuştur. Konuyla ilgili yapılan bir araştırmada “Türkiye’de hukuk adil ve tarafsız işliyor mu?” sorusuna %64,5 oranında hayır, %21,2 oranında da evet cevabı verilmiştir. Fikir belirtmeyenlerin oranı ise %14,3’tür. Bu oranlara göre ankete katılanların 1/5’i mahkemelerin verdiği kararları adalete uygun ve tarafsız bulurken, 3/5’i bu kararların adil ve tarafsız olduğuna inanmamaktadır.<sup>62</sup>

İslâm dini hukuk kararlarında adil davranılması gerektiği üzerinde önemle durur. Adaletle ilgili Kuran’da pek çok ayet vardır. O ayetlerden bazılarında şöyle buyrulmaktadır:

<sup>61</sup> Bkz: M. Sait Çakar, *Hukuk Sözlüğü*, 2. Baskı, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2007.

<sup>62</sup> Bkz: Kamil Uğur Yaralı, “Yargı Bağımsızlığı ve Tarafsızlığı”, <http://www.abchukuk.com/makale/makale29.html>, 04.12.2009.

*“Şüphesiz Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardımı emreder...”<sup>63</sup> “... Bir topluluğa olan kininiz sizi adaletsizliğe sevk etmesin. Adaletli olun, çünkü bu takvaya daha yakındır.”<sup>64</sup> “Allah insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder...”<sup>65</sup>*

Ayetlerde, her ne sebeple olursa olsun adaletin asla ihlal edilmesi gerektiği, insanlar arasında ayrımcılık yapmanın takvaya aykırı olduğu bildirilmektedir.

#### **e. Görevlerin Ehil Olanlara Verilmemesi**

Toplumda yöneticilik ve kamu görevliliği yapmak zor bir iştir. Bu konudaki zorluk, görev ve sorumlulukların ehil olanlara verilmesiyle bir nebze de olsa kolaylaşabilir. Böylece sosyal hayat daha sağlıklı ve huzurlu bir süreçte devam eder. Görev dağıtımında ehil olma ilkesine dikkat etmeme halinde ise adaletsizlik, huzursuzluklar, başarısızlık, bireyler arasında kin, nefret ve kıskançlık kaçınılmazdır.

Bireylerin birbirine güvenmediği, yönetici ve ehliyetsiz görevlilere karşı kin ve nefret duygularının yoğun olduğu toplumlarda sosyal bütünleşmeyi sağlamak zordur. Bu yüzden yetki ve sorumluluk sahipleri toplumun bütün üyelerinin faydasına olabilecek düzenlemeler yapmak, ortak çıkarları korumak, sosyal barışı sağlamak, bireysel ve kitlesel hak-sızlıkları önleyerek her alanda adaleti gerçekleştirmek durumundadır.

Herkesin yapabileceği işlerde çalışması ve makamlara layık olanların atanması İslâm'ın önemli ilkelerinden biridir. Genellikle *liyakat* kavramıyla ifade edilen bu ilkenin gözetilmesi, sosyal bütünleşme açısından önemlidir. Öyleyse yöneticiliğe ya da her hangi bir kurumda sorumluluk makamına atanacak olanlarda o işi başarabilecek derecede liyakat sahibi olma şartı aranmalı, kayırmacılığa asla yer verilmemelidir.

Görevlendirmelerde sosyal statü, maddî üstünlük, ideolojik ve fikrî yakınlık gibi nedenlere itibar edilip işlerin ehil olmayanlara verilmesi, sosyal düzenin işleyişindeki bozukluğun ve insanlar arasındaki güvensizliğin temel nedenlerindedir. Şu ayetle insanlara bu konuda yol gösterilmektedir: *“Şüphesiz Allah size emanetleri ehil olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaleti gözetmenizi emreder. Gerçekten Allah bu-*

<sup>63</sup> Nahl 16/90.

<sup>64</sup> Mâide 5/8.

<sup>65</sup> Nisâ 4/58.

*nunla size ne güzel öğüt veriyor.*"<sup>66</sup> Bu ayetin, Müslüman olmayan bir kişinin kamu görevinden engellenmeye çalışılması sırasında nazil olması anlamlıdır.<sup>67</sup>

Kamu alanında hizmet etmenin emanet olarak değerlendirildiği İslâm inancında görevlerin ayırım gözetilmeksizin ehline verilmesi, idarecilik yapabilecek kimselerin idareci, hesap işlerinden anlayanların muhasebeci yapılması, kısacası herkesin kabiliyetli olduğu işlerde çalışması adaletin ve hakkaniyetin gereğidir.

#### f. Siyasette Kullanılan Dil ve Üslup

Siyasetçi, ülke yönetimine talip olan, sorunlarla ilgili alternatif çözümler üreten, iktidara geldiğinde toplumun maddi ve manevi refahı için çalışan insan demektir. Siyasetçi yönetimle ilgili görüşlerini dili iyi kullanarak topluma aktarmak durumundadır. Dolayısıyla siyasetçinin yanlış söz söylememesi, insanları yanıltmaması, kısacası dürüst ve samimi davranması ve bu konuda topluma örnek olması son derece önemlidir.

Farklı siyasal düşünce taraftarları arasında gerçekleşen sokak kavgalarında, özellikle 12 Eylül 1980 öncesi ve kısmen de günümüzde üniversitelerde cereyan eden siyasal çatışmalarda siyasal parti yöneticilerinin birbirleri hakkında kullandığı dil ve üslubun rolü inkâr edilemez. Kavga ve kutuplaşmalar sadece cadde, sokak ve üniversitelerle sınırlı kalmamakta, parlamento başta olmak üzere diğer devlet kurumlarına, kahvehanelere ve hatta ailelere kadar sirayet etmektedir. Politikacılar arasında sağlıklı bir siyaset üslubu geliştirilemezse toplumda kutuplaşma, gerginlik, ayrımcılık ve şiddet eğilimi devam edecektir.

<sup>66</sup> Nisâ 4/58.

<sup>67</sup> Hakkında ayet nazil olan olay rivayete göre şu şekilde gelişmiştir: Mekke'nin fethi sırasında Kâbe'nin anahtarı henüz Müslüman olmayan Osman b. Talha'da bulunuyordu. Kâbe'nin kapısını kilitleyen bu zat Hz. Peygamber'e; 'Eğer Allah'ın Resülü olduğunu kabul etseydim zaten bunu sana verirdim' diyerek anahtarı teslim etmemişti. Bu söz karşısında hiddetlenen Hz. Ali, anahtarları zorla alarak Kâbe'nin kapısını açmıştı. Resulüallah Kâbe'de iki rekât namaz kılıp da dışarı çıktığında, amcası Abbas anahtarların kendisine verilmesini ve sorumluluğundaki 'hacılara zemzem suyu ikram etme' görevi olan "*sikâyet-i zemzem*" ile "*sedânet*" denilen 'Kâbe'nin anahtarlarını taşıma' görevinin birleştirilmesini istedi. Bunun üzerine yukarıdaki ayet nazil oldu. Bu ayetin nüzulünden sonra Hz. Peygamber anahtarların eski görevlisine geri verilerek ondan özür dilenmesini istedi. Hz. Ali de; 'Senin hakkında Allah Teâlâ ayet gönderdi' diyerek Osman b. Talha'ya anahtarı teslim etti ve olup bitenler için ondan özür diledi. Bkz: Ebû'l-Fidâ İsmâil İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Fikr, Mısır 1979, II, 321.

Toplumun rol modellerinden sayılan siyasetçilerin rakiplerini acımasızca kötileyen söz ve yaklaşımları, bireyler arasında hakaret, kin, nefret, çatışma ve kamplaşmayı olağanlaştırmaktadır. Çünkü toplum bireylerinin sürekli dinleyip örnek almak istediği insan grupları arasında siyasetçilerin önemli bir yer işgal ettiği bilinmektedir. Öyleyse topluma örnek olması gereken siyasetçiler, ayrımcılığı körükleyici bir üslup ve yaklaşım yerine, toplumun tamamını kucaklayıcı, birlik ve beraberliği güçlendirici ifadelere ağırlık vermeli, tatlı bir rekabet ortamında birbirlerinin politikalarını hoşgörülü ve seviyeli bir üslupla eleştirmelidir. Kaldı ki politik yarış sadece eleştiriden ibaret de değildir. Rakip siyasal partilerin olumlu hizmetleri muhalefet tarafından takdir edilmeli, eksiklikler iyi niyet ve yapıcı bir üslupla tenkit edilmeli, böylece toplumda hoşgörü ve barış kültürünün gelişmesine katkıda bulunulmalıdır.

#### g. Terör

Sosyal barışı tehdit eden en büyük sorun şüphesiz terördür. Terör; sözlükte yıldırma, korkutma ve dehşet saçma anlamlarına gelmektedir.<sup>68</sup> Terörizm ise siyasal bir amaca ulaşmak için devlete ya da bireylere karşı şiddet eylemlerine girişmektir. Başka bir ifadeyle terörizm, bir siyasî düşünceyi güç kullanarak zorla kabul ettirmeye çalışmak veya toplumun bir kesimini sürekli korku içerisinde tutmaktır.<sup>69</sup> Adam kaçırmaktan cinayete kadar uzanan terör eylemleri karşısındaki duygusal tepkiye ve bunların insanlar üzerindeki baskısına da *terör süreci* denir.<sup>70</sup>

Terörün amacı, bir ideolojiye ya da siyasal anlaşmazlığa dikkat çekmek, toplumda kargaşa çıkartarak korku ve dehşet havası oluşturmak, sosyal ve siyasal düzenin arkasındaki halk desteğini zayıflatmaya, insanların direncini, devlete ve topluma olan güveni zedelemeye çalışmaktır.

Terör, şiddeti uygulayan taraf itibariyle iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan biri, siyasal otoritenin halk üzerinde baskı kurması şeklinde kendini gösteren *yukarıdan terör*; diğeri ise şiddetin iktidar dışı bir güç

<sup>68</sup> *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, II, 1459; Ergil, *Türkiye’de Terör ve Şiddet*, s. 1.

<sup>69</sup> Bkz: Ahmet Akbulut, “Terör ve Din”, *Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu*, (20–21 Kasım 1997), Ankara, 1997, s. 16.

<sup>70</sup> Ergil, *Türkiye’de Terör ve Şiddet*, s. 1.



odağından kaynaklandığı *aşağıdan terördür*.<sup>71</sup> İster siyasal otoriteden isterse toplum tabanından gelsin, terörün en belirgin özelliği, özgürlükleri hedef alması ve şiddeti bir yöntem olarak benimsemesidir.

Bir insanlık suçu olan terör pek çok masum insanın ölümüne, ocakların sönmesine, çok sayıda kadının dul ve çocukların yetim kalmasına, ülke insanları arasında kin, nefret ve güvensizlik duygularının yayılmasına ve ciddi boyutlara varan ekonomik kayıplara neden olmaktadır. Özellikle faili meçhul (yapanı bilinmeyen) cinayetler toplumda korku, güvensizlik ve kargaşayı artırmaktadır. Şiddet ve terör karşısında ülke güvenliğini sağlamaya yönelik harcamalar, ekonomik kalkınmayı zora sokmaktadır. Millî gelirin büyük bir bölümü savunma sanayine ayrılmakta, çok sayıda insanın zamanı, enerjisi ve ilmî birikimi bu uğurda heba edilmektedir.

Teröristler, eylemlerini halk nezdinde meşru gösterebilmek için bazı sosyal problemleri kullanırlar. Terör sürecini kolaylaştıran bu problemler ekonomik kriz, sömürü, dengesiz gelir dağılımı, siyasî baskı, sınıf ayrımcılığı ve özgürlüklerin kısıtlanması şeklinde özetlenebilir. Bunlar, terör örgütlerinin kendilerine yandaş ve maddî manevî destek sağlamak amacıyla kullandıkları en güçlü argümanlardır.

Terör yanlıları, kendilerini masum göstererek eylemlerini özgürlükler uğruna yaptıklarını söylerler. Özgürlük elbette insan tabiatından kaynaklanan psikolojik bir gerçeklik ve insan davranışlarını yöneten köklü bir güdüdür.<sup>72</sup> Ancak özgürlük, bireye başkalarının canına kıyma yetkisi vermez. Bireyin özgürlüğü, başkasının özgürlük sınırına kadardır. “Özgürlüğümü arıyorum” diyerek kimse cinayet işleme, haksız yere kavga etme, ülkede korku, kaos ve kargaşa oluşturma hakkına sahip değildir. Eğer özgürlük mücadelesi adına böylesi taşkınlıklar yapılıyor ve suçsuz insanlar bundan zarar görüyorsa, o zaman devletin güvenlik unsurları doğal olarak devreye girer. Çünkü devletin özgürlüklere saygılı olma ve koruma yanında, toplumun güvenliğini sağlama sorumluluğu da vardır. Öyleyse özgürlük ile güvenlik arasında sağlıklı bir dengeyi gözetilmesi gerekir.

<sup>71</sup> Ergil, *Türkiye’de Terör ve Şiddet*, s. 39.

<sup>72</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kuran*, Çev: A. Açıkgenç, Fecir Yayınları, Ankara, 1987, s. 87; Krş: Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 7. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 306.

İslâm dininin terörü engellemeye yönelik önlemleri kısaca; yetişmekte olan neslin insan sevgisine dayalı değerler ışığında eğitilmesi, toplumda adalet, güvenlik, dayanışma ve ekonomik kalkınma gibi unsurların güçlendirilmesi ve haksız yere toplum düzenini bozmaya kalkışanların cezalandırılmaları şeklinde özetlenebilir. Kuran'ın dünya ve âhirette uygulanmak üzere öngördüğü en ağır ceza, başkalarının özgürlüklerini tehdit eden anarşi ve terör eylemlerine katılanlar içindir. İlgili ayetlerden bazıları şu ifadeler yer almaktadır: "... Kim bir kişiyi bir kişiye ya da yeryüzünde bozgunculuğa karşılık olmaksızın öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de onu diriltirse, bütün insanları diriltmiş gibi olur."<sup>73</sup> "...Yeryüzünde fesat çıkaranlar lânetlenenlerdir. Yurdun kötüsü (cehennem) de onlardır."<sup>74</sup>

### Sonuç ve Öneriler

Ülkemiz nüfusu, değişik ırklardan ve birbirinden farklı bazı özelliklere sahip kültürel gruplardan oluşmaktadır. Söz konusu grupların hepsini ilgilendiren ve geçmişten günümüze süregelen tarih birliği, ortak kültürel değerler, amaçlar ve idealler de yok değildir. İşte sosyal bütünleşme, her türlü farklılığı zenginlik olarak algılamamızı ve içerisinde yaşadığımız toplumla uyumlu bir bütünlük oluşturabilmemizi sağlayan değerlerimizden biridir.

Farklılıkları koruyarak birlikte yaşama konusunda tarihsel tecrübeye sahibiz. Özellikle Hz. Peygamber'in hicretten hemen sonra Medine'deki Yahudi, Hıristiyan ve Müşrik kabilelerle gerçekleştirdiği elli iki maddelik vatandaşlık sözleşmesi önemli bir örnektir. Tarihte *Medine Vesikası* olarak bilinen bu sözleşmenin ana gayesi, bir arada yaşayan değişik inanç ve kültürlere sahip insanların vatandaşlık temelinde hak ve özgürlüklerini korumaya çalışmak olmuştur.

Tarihsel tecrübelerimize ve sahip olduğumuz ilmi, kültürel ve kurumsal birikime rağmen bugün sosyal bütünleşmemizin bazı sorunlarının bulunduğu da bir gerçektir. Söz konusu sorunların çözümü konusunda şunlar önerilebilir:

<sup>73</sup> Bkz: Mâide 5/32.

<sup>74</sup> Ra'd 13/25.

1. Dil, din, ırk, kültür, siyasal düşünce, doğum yeri ve kıyafet biçimi gibi farklılıkların ayrımcılığa neden olmaması için İslâm dininin adalet ve eşitlik ilkeleri bireylere öğretilmelidir.

2. Eğitim kurumları başta olmak üzere, toplumun her kesiminde insan sevgisi, ötekine saygı, hoşgörü, düşünce özgürlüğü, empati ve barış kültürü geliştirilmelidir.

3. Emegın sömürülmesi karşısında toplumu bilinçlendirebilmek için emegę saygı prensibi bireylere daha küçük yaşlardan itibaren öğretilmeli ve böylece toplumda iş, çalışma ve harcama ahlâkı güçlendirilmelidir.

4. Bireysel, dini, sosyal, siyasal ve eğitsel hakların kullanımında adalet ve fırsat eşitliğı sağlanmalıdır.

5. Yasalarda ve okul programlarında ayrımcılığı çağrıştıran ifadeler düzeltilmeli ve sosyal bütünleşmeyi sağlayıcı içeriğę daha fazla yer verilmelidir.

6. Sosyal bütünleşmenin önündeki en büyük engel şüphesiz terördür. Terörün sadece güç kullanarak önlenemeyeceğı bilinmeli ve terörizmle mücadelede yeni yöntemler geliştirilmelidir. Terörü bir yöntem olarak benimseyenlerin propaganda malzemesi olarak kullandıkları özgürlüklerin kısıtlanması, adaletsizlik, dengesiz gelir dağılımı, dinî ve etnik ayrımcılık gibi sorunların eğitsel, siyasal ve bürokratik yöntemlerle çözüme kavuşturulması gerekir. Ayrıca terörizmle mücadelede sonuçlardan ziyade nedenler üzerinde durmak ve bu konuda siyasal, kurumsal ve toplumsal birlikteliğı sağlamak önemlidir.

7. Sosyal bütünleşme ile ilgili sorunların çözümünde hukuk, siyaset, ekonomi, din, medya ve eğitim ile ilgili kuruluşlar kendine düşeni yapmalıdır. Belediyeler, milli eğitim müdürlükleri, müftülükler, halk eğitim merkezleri ve sivil toplum kuruluşları aile seminerleri düzenlemeli, toplumun bilinçlendirilmesinde herkes kendisine düşen sorumluluğı yerine getirmelidir.

8. Sosyal bütünleşmenin sağlanmasında en büyük sorumluluk eğitimciler ve siyasetçilere düşmektedir. Öyleyse eğitimciler ve siyasetçiler topluma örnek olmaya çalışmalı, yanlışlıklar eleştirilirken sert ve kırıcı olmak yerine yumuşak üslup tercih edilmelidir.

9. Sosyal bütünleşmemizin payına her türlü zenginliğimiz, paydasına ise sadece *vatandaşlık* yazılmalıdır. Böylece toplumda farklılıkların zenginlik olduğu bilinci daha güçlü bir şekilde gelişecektir.



## YAHUDİLİK'TE KOŞER VE KOŞER EKONOMİSİ

Ali Osman Kurt\*

### ÖZET

Bu çalışma, Yahudiliğin ayrılmaz bir parçası sayılan "koşer" hakkındadır. Yahudilerin beslenme yasalarına uygun üretilmiş gıdalar, günümüzde farklı din ve kültürden insanlarca da tercih edilmekte ve tüketilmektedir. Buna bağlı olarak koşer marka ürünler dünya gıda pazarında çok önemli bir yer edinmiş ve her geçen gün ürün çeşitliliği artmıştır. Bu da beraberinde dünyada "koşer ekonomisi" diye bilinen ayrı bir sektörün doğmasına yol açmıştır.

Burada öncelikle, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için koşerin anlamı; dinî dayanağı ve kapsamı; koşer yasalarının vazediliş gayesi; koşer müşterilerinin kimler olduğu ve tercih nedenleri üzerinde durulacaktır. Sonra da, Yahudilik'teki "koşer" ile İslam'daki "halal" hükümlerinin bir mukayesesi yapılacaktır.

Bu makalede amaç yalnızca bir durum tespitidir. Yoksa dinî kaygılardan dolayı koşer ürünlerini tercih eden Müslümanlara, koşerin İslamî anlayıştaki "halal" konseptine uyup uymadığı, beklentilerini yeterince karşılayıp karşılayamayacağı gibi tartışmalara girmek değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Yahudilik, koşer gıda, kutsallık, İslam, halal, halal gıda, haram.

### KOSHER AND KOSHER ECONOMY IN JUDAISM

#### ABSTRACT

This research is about the 'kosher' which is counted as an integral component of Judaism. The nourishments, which are appropriate to the Jewish dietary laws, are preferred and consumed by the people of different religions and cultures. In relation to it, kosher brand products have an important place in the global nourishment market and it increase in the sense of diversity every day. This gives rise to a different sector which is known as 'the kosher economy' in the world.

Prior to the kosher economy, it will be dealt with the meaning of kosher, its religious basis and scope, the purpose of put the kosher rules, the consumers of the kosher foods as well as their reasons of preference. Finally, here a comparison will be made between the rules of 'halal' in Islam and 'kosher' in Judaism.

The aim of this article is just a fixing on the circumstances, otherwise not to discuss whether appropriate kosher to the 'halal' concept in Islamic mentality or to make satisfied the expectations of Muslims who prefer the kosher products because of their religious care.

**Key Words:** Judaism, kosher food, holiness, Islam, halal, halal food, forbidden/haram.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi,  
ali\_osman\_kurt@hotmail.com

## GİRİŞ

Eskiden insanların kendi yiyeceklerini kendilerinin ürettiği veya yakinen tanıdıkları kişilerden aldıkları ve neticede güvenle tükettikleri bir beslenme biçimleri vardı. Bazı şeyler ancak mevsiminde bulunur ve özlenirdi. Her şey doğal ve güvenliydi. Aylarca bozulmadan kalan et ve süt ürünleri, konserve yiyecekler, dondurulmuş gıdalar yoktu. Hormon henüz bilinmiyor, genleri değiştirilmiş ürünler yetiştirilmiyordu. Bal, sadece bal, süt de sadece süttü.

Eskinin doğal ve sade yaşantısına karşın, günümüz modern dünyası her bakımdan karmaşık bir yapı arz etmektedir. Farklı alanlardaki değişim ve ilerlemelere paralel olarak, tarımsal üretim araçlarındaki gelişmeler, ürün çeşitliliği ve bolluğu da beraberinde getirmiştir. Günümüzde artık arzu edilen her yiyecek, her mevsimde rahatlıkla bulunabilir olmuştur. Taze tüketilmesi gereken ürünlerin raf ömrünü uzatmaya yönelik yapılan işlemler ve ilave edilen katkı maddeleri, “yenilebilir gıda” tanımının yeniden yapılmasını zorunlu kılmıştır.

Kısaca “gıda” olarak isimlendirilen et ve süt mamulleri, meyve ve sebze gibi ürünler, üreticiden tüketiciye ulaşmaya kadar birçok aşamadan geçmektedir. İnsanların zorunlu tüketim maddelerinden olan bu gıdaların, ülkeden ülkeye değişmekle birlikte, yetkililerce denetimi yapmakta, halkın sağlığını bozacak tehlikelerin önüne geçilmeye çalışılmaktadır. Ancak alınan tüm önlemlere rağmen, dünyanın farklı bölgelerinde her gün gıda terörü olarak nitelendirilen yeni bir skandal yaşanmaktadır. Bu skandal, kimi zaman insan sağlığını tehdit edecek nitelikte ortaya çıkarken, kimi zaman dinî bakımdan yasak kapsamında olan ürünlerin piyasaya sürüldüğünün anlaşılmasıyla patlak vermektedir. Bütün bu olaylar, ister dinî isterse sıhî kaygılarla olsun, ürün satın alırken insanları daha dikkatli davranmaya sevk etmektedir.

Süpermarketlerde satışa sunulan et ve süt ürünleri başta olmak üzere pek çok gıda, konserve, paket veya dondurulmuş haldedir. Bu tür ürünlerin içeriği hakkında yeterli bilgi sahibi olamayan müşterilerin bazı tereddütlerinin olması kaçınılmazdır. Bunu dikkate alan firmalar, insanların kendi ürünlerini güvenle satın almalarını sağlamak için, ulusal ve uluslararası standartlara uygunluk sertifikası almaya ve bunu ürün etiketlerinde göstermeye çalışmaktadırlar.

Ürün etiketlerinde yer alan kalite ve standartlara uygunluk damgası, halkın belli bir kesiminin beklentilerini karşılamaya ve endişelerini

gidermeye yetmemektedir. Örneğin, gıdaların sağlıklı ve temiz olmalarının ötesinde dinî açıdan da meşru olmasını gerekli gören dindarlar; ürün etiketlerindeki içerik bilgilerini yeterli görmeyen vejetaryenler ve veganlar; bazı maddelere karşı alerjisi olan hastalar ile sağlık ve temizliği önemseyen kimseler, bunlar arasında ilk akla gelenlerdir. Bu insanların ortak kanaati, bazı dinlerin beslenme kurallarının ve yiyecekler için getirdiği ilave güvenlik düzeyinin, ulusal ve uluslar arası standartlardan daha katı olduğu yönündedir. Bu durum insanları, Koşer veya İslam'daki helal gıdaya yöneltmektedir.

Koşer konusunun etraflıca değerlendirildiği bu çalışmada, bilineni tekrar etmemek için İslam'daki helal-haram meselesi, sadece koşer ve helal gıda karşılaştırmasının yapıldığı son bölümlerde ele alınacaktır. Bu mukayesede, bazı Müslümanların koşer olanın, İslamî, yani helal olduğu yönündeki algılarından dolayı, “helal koşer gıda” veya “koşer helal gıda” benzeri nitelemelerin ne kadar mümkün olacağı da tartışılacaktır.

### 1. Kavram Olarak Koşer

Koşer kavramını “beş N” ve “bir K” sorularıyla cevaplamaya çalışırsak;

-Koşer **nedir**? *Dinen yenilmesine izin verilen gıdalarla ilgili özel kurallardır.*

-Koşer yasaları **kimler** içindir? *Yahudiler için.*

-Koşer yasaları **nerede** geçerlidir? *Yemek yenilen her yerde.*

-Bu yasalar **ne zaman** geçerlidir? *Her yemekte.*

-Bu yasalara **nasıl** riayet edilecektir? *Bu kuralları öğrenerek ve onlara uyararak.*

-Bu yasalara **niçin** uyulmalıdır? *Tanrı böyle istediği için.<sup>1</sup>*

Sözlükte “uygun, münasip” gibi anlamlara gelen “koşer” (ç. kaşrut) sözcüğü, dinî bir terim olarak, en genel anlamıyla, şofar, tefilin veya mikve gibi herhangi bir nesnenin ibadete uygunluğunu, daha özel anlamda ise Yahudi hukuk ve geleneğinde yenilmesine izin verilen gıdalar ve bunlarla ilgili kurallar demektir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Lise Stern, *How to Keep Kosher! A Comprehensive Guide to Understanding Jewish Dietary Laws*, Harper Collins Publishers, New York, 2004, s. 1.

<sup>2</sup> R.J. Zwi Werblowsky-Geoffrey Wigoder (ed.), “Kasher”, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford University Press, New York, 1997, s. 393.

Kelime olarak Tanah'ta sadece üç yerde (Ester 8/5<sup>3</sup>; Vaiz 10/10; 11/6<sup>4</sup>) geçmektedir. Fakat buralarda da gıda ile ilgili değildir.<sup>5</sup> Yenilmesine izin verilen yiyeceklerin anlatıldığı *Levililer 11.* ve *Tesniye 14.* bablarda ise bu kavrama hiç rastlanılmamaktadır.<sup>6</sup>

Günümüzde koşer, ibadette kullanılacak nesnelere ve yenilmesine izin verilen gıdaları tanımlamanın dışında, bir kimsenin Yahudiliğe uygun bir tarzda hareket ettiğinin<sup>7</sup> veya Yahudilerin kullanımına sunulan şeylerin, dinen muvafık olup olmadığının bir göstergesi/alâmet-i farikası haline gelmiştir.

## 2. Koşer Yasaları: Kaynağı ve Kapsamı

Tevrat'ta yeme yasağı ilk insanla başlarken,<sup>8</sup> hayvanların temiz olan ve olmayan ayırımı Nuh dönemine rastlar.<sup>9</sup> Buradaki ayırım ise yenilmeye uygunluk anlamında değildir. Zira Tufan sonrasında Nuh ve çocuklarına bitkilerin yanında, hareket eden her hayvanı yiyebilecekleri haber verilirken temiz ve temiz olmayan ayırımı yapılmaz. Burada sadece hayvanın canı kabul edilen kanın yenilmesi yasaklanır.<sup>10</sup> Hayvanların temiz ve pis şeklinde sınıflandırılıp temiz olanlarının yenilmesinin emredilmesi Musa ile birlikte başlar ve hükümlerin kapsamı İsrailoğulları ile sınırlıdır.<sup>11</sup>

Talmud'ta yer alan bir geleneğe göre, Tevrat'taki emir ve yasakların sayısı 613'tür.<sup>12</sup> Bunlardan bir yılın günleri (veya insan vücudundaki kasların) sayısına eşit olan 365'inin yasaklar (haramlar); insan vücudun-

<sup>3</sup> "Kral benden hoşnutsa ve uygun görüyorsa, benden hoşlanıyorsa ve dileğimi uygun buluyorsa..."

<sup>4</sup> "...ama bilgelik başarı doğurur" ve "...çünkü bu mu iyi, şu mu..."

<sup>5</sup> Harry Rabinowicz, "Kashrut", *EJ*, CD Edition; David J. Zucker, *The Torah: An Introduction for Christians and Jews*, Paulist Press, New Jersey, 2005, s. 120.

<sup>6</sup> Zucker, s. 120.

<sup>7</sup> Yusuf Besalel, "Kaşer", *Yahudilik Ansiklopedisi*, II, Gözlem Yay., İstanbul, 2001, s. 314.

<sup>8</sup> "Bahçenin her ağacından istediğin gibi ye, fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağacından yemeyeceksin." Bkz. Tekvin 2/16-17.

<sup>9</sup> "Temiz ve temiz olmayan hayvanlardan ve kuşlardan ve toprak üzerinde sürünenlerin hepsinden..." Bkz. Tekvin 7/8-9; Krş. Tekvin 7/2-3. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Nuh kıssasındaki ilgili bölümde "Her cins canlıdan (erkekli dişili) birer çift..." (Bkz. Hûd 11:40) şeklinde ifade edilmekte, hayvanlar için temiz ve kirli ayırımı yapılmamaktadır.

<sup>10</sup> Bkz. Tekvin 9/3.

<sup>11</sup> Bkz. Tesniye 14/21.

<sup>12</sup> *TB*, Makkot 23b.



daki kemiklerin sayısına eşit olan 248'inin de emirler (helaller) ile ilgili olduğuna inanılmaktadır. Bunlar içerisinde koşer yasalarıyla ilgili olanların sayısı ise 27'dir.<sup>13</sup> Dikildikten sonra ilk üç yıl boyunca meyve ağacının meyvesinin yenilmemesi dışında,<sup>14</sup> koşer yasaları sadece hayvansal gıdalarla alakalıdır.

Yahudilik'te bir şeyin koşer olup olmadığının belirleyicisi Tanrı olduğuna göre, bu yasaların kaynağı da tanrısalıdır. Tevrat'ta koşer kavramı yerine, gıdaların yenilip yenilemeyeceğini anlatmak için "tahor", "tame" ve "toeva" gibi kavramlar kullanılmıştır. İsrailoğullarının yemeleri için izin verilen hayvanlar temiz (tahor), yasaklananlar ise pis (tame) veya iğrenç (toeva) olarak nitelendirilmiş ve bunlar Levililer 11. ve Tesniye 14. bablarda ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Bu bablarda belirtilen emir ve yasakların tamamına "koşer yasaları (ç. kaşrut)" denilmektedir. Bu yasalar, zaman içerisinde rabbiler tarafından gelişmeler ışığında yeniden yorumlanmıştır. Levililer ve Tesniye'nin dışında, Tanah'ın diğer kitaplarında da koşer yasalarının izlerine rastlanılır. Örneğin, İşaya kitabı, "domuz eti, mekruh şey ve fare yiyenlerin yok olacağı"<sup>15</sup> tehdidinde bulunurken; Hezekiel peygamber, "gençliğinden itibaren leş ve hayvanın parçaladığı mekruh et yiyerek kendi canını asla kirlenmediğini" söyler.<sup>16</sup>

Tevrat'ta geçen bu yasaklar; domuz, kan, leş yememe veya et ve sütün birlikte tüketilmemesi gibi bizzat kendisinden kaynaklanan ve bir sebebe bağlanmayan türden olabildiği gibi; Koşer bir hayvanın boğazlanmadan ölmesi/öldürülmesi veya uygun bir şekilde kesilmemesi gibi arızî bir nedenden de kaynaklanabilir. Bunlardan başka, zamana bağlı olarak sadece Fısıh Bayramı'nda mayalı gıdanın veya Cumartesi günü yemek pişirip yenilmesinin yasaklanması türünden olabilir.

Tevrat'ta gıdalarla ilgili belirli bir takım kıstaslar getirilmiş, karada ve suda yaşayan hayvanlar ile kuş ve böcek türlerinden izin verilen ve yasak edilenler ayrıntılı bir şekilde sayılmıştır. Levililer ve Tesniye'de yer alan bölümlerde anlatılanlar birbirine benzer, ancak aynı değildir. Şimdi bunların neler olduğuna bakalım.

<sup>13</sup> <http://www.jewfaq.org/613.htm> (07.11.2010)

<sup>14</sup> Bkz. Levililer 19/23.

<sup>15</sup> Bkz. İşaya 66/17.

<sup>16</sup> Bkz. Hezekiel 4/14.

*Tevrat'ta yenilmesine izin verilen ve yasaklanan gıdalar şunlardır:*

1. Tırnağı yarık olmayan ve geniş getirmeyen dört ayaklı hayvanların et ve sütleri yasaktır.<sup>17</sup> Buna göre karada yaşayan hayvanlardan “çatal ve yarık tırnaklı olup geniş getirenler” temiz kabul edilip yenilmesine izin verilen türlerdir.<sup>18</sup> Her iki özelliği birlikte taşımadığı için- deve, kaya porsuğu,<sup>19</sup> tavşan ve domuz- bu kapsamın dışında tutulmuştur.<sup>20</sup> Genel olarak söylemek gerekirse, yenilmesine izin verilen hayvanlar otçul hayvanlar olup vahşi-etobur hayvanlar yasak kapsamındadır. Hayvanın canı kabul edilen kan yeme yasağı da bu kapsam içerisinde sayılabilir.<sup>21</sup>

2. Pulları ve yüzgeçleri bulunmayan balıkların etleri yasaktır. Başka bir ifadeyle, en az bir yüzgeci ve kolayca çıkarılabilen bir pulu olan ve sadece suda yaşayan türler, temiz ve yenilebilir kabul edilmiştir.<sup>22</sup> Dolayısıyla kabuklu deniz ürünleri ile amfibik (hem karada hem de suda yaşayan) hayvanlar koşer değildir.<sup>23</sup>

3. Tevrat'ta isimleri sayılan 24 kuş türünün eti ve yumurtası yasaktır.<sup>24</sup> Buradan hareketle yasak kapsamında sayılmayan tüm kuşların yenilebileceğine hükmedilmiştir. “Pis bir şeyden sadır olan şeyler de pistir” ilkesi gereği, etinin yenmesi yasak olan kuşların yumurtları da yasak kabul edilmiştir.<sup>25</sup>

4. Dört ayaklı ve kanatlı olup ayaklarını sıçramak için kullanan bazı böcekler hariç, tüm böcekler<sup>26</sup> ve sürüngenler<sup>27</sup> yasaktır. Fakat günümüzde izin verilen çekirge türleri kolayca tanınamayacağı için, pek çok kimse tarafından yenilmemektedir. Arı yasak bir böcek olmasına rağmen,

<sup>17</sup> Yusuf Besalel, “Trefa”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, III, Gözlem Yay., İstanbul, 2002, s. 746.

<sup>18</sup> Bkz. Levililer 11/3; Tesniye 14/6.

<sup>19</sup> Çevirilerde genellikle “kaya porsuğu” olarak geçen bu hayvan, bir çeviride “yaban faresi” şeklinde belirtilmektedir. Bkz. *Tora ve Aftara*, Vayikra 11:5 (*Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*/ 3. *Kitap Vayikra*, (çeviri ve düzenleme: Moşe Farsi), Gözlem yay., İstanbul, 2006).

<sup>20</sup> Bkz. Levililer 11/4-8; Tesniye 14/7-8.

<sup>21</sup> Bkz. Tekin 9/4; Levililer 17/10-14.

<sup>22</sup> Bkz. Levililer 11/9-12; Tesniye 14/9-10; BT, Avodah Zara 39a.

<sup>23</sup> TA, Vayikra 11:9.

<sup>24</sup> Levililer’de 20 (Levililer 11/13-19), Tesniye’de ise 21 adet eti yenmeyen (murdar) kuş sayılmaktadır. (Tesniye 14/12-18) Rabbiler bu iki listeyi birleştirip toplam 24 murdar kuş belirlemişlerdir.

<sup>25</sup> Rabinowicz, “Kashrut”, *EJ*, CD Edition.

<sup>26</sup> Bkz. Levililer 11/20-23.

<sup>27</sup> Bkz. Levililer 11/29-31.

arının yapmış olduğu bal “taşınan öz” olarak görüldüğü için yenilmektedir.<sup>28</sup>

5. Bütün meyve ve sebzeler koşer olup<sup>29</sup> et veya sütle yenilebilmektedir.

6. Etin sütlü ürünlerle pişirilmesi ve yenilmesi yasaktır. Tevrat'ta “oğlağı anasının sütünde pişirmeme”<sup>30</sup> hükmü, “eti sütte pişirmeyin” şeklinde yorumlanmıştır. Hatta sonraları birlikte pişmemişlerse bile her türlü et-süt karışımını yemek yasaklanmıştır.<sup>31</sup> Etili ve sütlü gıdaları birlikte pişirmenin ve bu karışımdan aynı öğünde yemenin yasaklılık süresi tartışmalıdır. Musa ibn Meymun (Maymonides) ve bazı Yahudi bilginler, etli yedikten en az altı saat sonra sütlü gıdalar yenilebileceğine hükmederken, bazı Yahudi otoriteler daha az bir zamanın gerekliliğini vurgulamışlardır. Doğu Avrupa ve Saferad Yahudiler, İbn Meymun'u takip ederken, bazı Alman Yahudileri üç saati, bazıları ise bir saati yeterli görmüşlerdir.<sup>32</sup>

7. Kendiliğinden veya yaralanarak ölen hayvanlar (leş); Şohet<sup>33</sup> tarafından kesilmeyen koşer hayvanların eti veya Şohet tarafından kurallara uygun olarak kesilen, ancak sonradan bir kusur ve hastalığı ortaya çıkan hayvanların etleri yasaktır. Tevrat'ta Yahudilerin leş yemesi yasakla-

<sup>28</sup> Rabinowicz, “Kashrut”, *EJ*, CD Edition.

<sup>29</sup> Bkz. Tekvin 1/29.

<sup>30</sup> Bkz. Çıkış 23/19, 34/26; Tesniye 14/21.

<sup>31</sup> *Tora ve Aftara, Şemot 23:19 (Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara/ 2. Kitap Şemot, (çeviri ve düzenleme: Moşe Farsi), Gözlem yay., İstanbul, 2004).*

<sup>32</sup> David Novak, “Kashrut”, *Encyclopedia of Religion*, VIII, (Ed. Lindsay Jones), Thompson Gale, USA, 2005, s. 5107.

<sup>33</sup> Dinî kurallara uygun olarak hayvan kesen kimseye “şohet”, bu kesim işine de “şehita” denilmektedir. Tevrat'ta şehita, “...Rabbin sana verdiği sığırlardan ve sürülerinden sana emrettiğim gibi boğazlayacaksın”. (Bkz. Tesniye 12/21) şeklinde emredilmektedir. Şehita, koşer olan hayvanların, dinî kurallara (alaha) uygun olarak kesilmesidir. Şehita'yı yapan kişinin, rabbinik bir kurumca yetkilendirilmesi ve denetçi önünde sertifikasını almadan önce en az üç kez bunu icra etmesi gerekmektedir. Sertifikasını alanlara “şohet” denilmektedir. Şehita'nın amacı, hayvanlara zulmetmeyi engellemek olarak açıklanır. Günümüzde ise “şehita” çoğunlukla merkezî mezbahlarda yapılmaktadır. Buralarda “şohet” kesimi yaparken, “maşgia” (kaşurat denetçisi) ciğerleri incelemekle sorumludur. Bkz. Yusuf Besalel, “Şehita”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, III, Gözlem Yay., İstanbul, 2001, s. 666-667.

nırken, onu, yemesi için şehirdeki yabancıya (Ger Toşav)<sup>34</sup> vermesine veya yabancıya satmasına izin verilmiştir. Bunun dışında Tevrat'ta yasak bir yiyecekten, satarak fayda sağlanılabileceğinin açıkça ifade edildiği başka örnekler de vardır. Örneğin, Çıkış'ta yer alan "kırdan parçalanmış hayvanların (terefa) etinin yenilmemesi, köpeklere atılması"<sup>35</sup> cümlesindeki "köpeklere atılması" ifadesi ile Levililer'de geçen "kendiliğinden ölen ya da yabancı hayvanların parçaladığı bir hayvanın içyağının (helev) yenilemeyeceği, ancak başka amaçlar için kullanılabileceği"<sup>36</sup> cümlesindeki "başka amaçlar için kullanılabileceği" ifadesi, en genel anlamda, "bu eti/iç yağını yemekte sakınca görmeyecek Yahudi olmayan birisine satılarak bir yarar sağlanabileceği" şeklinde yorumlanmıştır.<sup>37</sup> Ancak bu durum, koşer olduğu halde, sonradan koşer olmasını engelleyen bir kusur ortaya çıkan ve Yahudilerce yenilmesi yasaklanan şeylerle ilgilidir. Yoksa bir Yahudinin koşer olmayan bir hayvanı, yabancıya da olsa satması yasaktır.<sup>38</sup>

8. Şarap, yabancılar tarafından üretilmiş veya putlara sunulmak üzere hazırlanmışsa yasaktır. Değilse, günlük gıdanın bir parçası,<sup>39</sup> dinî bayramların vazgeçilmez neşe kaynağı, keder giderici ve yüreği neşelendiren bir araçtır.<sup>40</sup>

### 3. Koşer Yasalarının Sebepleri: Dinî mi Sıhî mi Tartışması

Bir dindeki/kültürdeki hayvanların yenilebilme derecesi; a) her zaman yenilebilir, b) bazen yenilebilir ve c) hiçbir zaman yenilemez şeklindedir. Bu ayırım, hayvanlara atfedilen temiz-pis sınıflandırma düzeyiyle doğrudan ilişkilidir. Bu yüzden hayvanlarla ilgili tabuları/yasakları

<sup>34</sup> Onkelos'un çevirisinde "leşi, yemesi için şehirde ikamet eden sünnetsiz yabancıya verebilir veya Gentileye satabilirsin" şeklinde geçmektedir. Bkz. *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch*, (Translated by J.W. Etheridge), Ktav Publishing House, New York, 1968, s. 603-604.

<sup>35</sup> Bkz. Çıkış 22/31.

<sup>36</sup> Bkz. Levililer 7/24.

<sup>37</sup> TA, Şemot 22:30. (Tanah'ta Çıkış kitabının 22. babı 30 pasajdan oluşurken; Protestan versiyonunda 31 pasajdır.) ve TA, Vayikra 7:24; Tora ve Aftara, Devarim, 14:21. (*Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara* / 5. Kitap Devarim, (çeviri ve düzenleme: Moşe Farsi), Gözlem yay., İstanbul, 2009).

<sup>38</sup> TA, Vayikra 7:24.

<sup>39</sup> Bkz. Tesniye 8/8, 11/14; I. Tarihler 11/40.

<sup>40</sup> Bkz. Hakimler 9/13; Mezmurlar 104/15.

açıklamak için ilk olarak söz konusu kültürdeki hayvan sınıflandırma ilkelerinin araştırılması gereklidir. Böylece farklı türler tanımlanmış olur.<sup>41</sup>

Temiz-pis veya iyi-kötü şeklinde sınıflandırılan hayvanların veya gıdaların yasaklanışının farklı nedenleri olabilir. Bazen bunun nedeni, nesnelerin tabu veya kutsal sayılmasından; bazen de kimi inanışlarda olduğu gibi bazı yiyeceklerin kutsanmış veya büyüsel-dinsel güçlere sahip olduğuna inanılmasından kaynaklanabilir. Kutsallıkları sebebiyle bu yiyeceklerin tamamı yenmemeli, mutlaka yenmesi gerekiyorsa küçük bir parçayla yetinilmelidir.<sup>42</sup>

Kimi zaman yasaklılık hali her zaman, herkes için ve her durumda geçerli iken, bazı dinlerde ve toplumlarda dönemsel olabilmektedir. Örneğin, bir Afrika topluluğunda erkek çocukları sünnet olmadan önce yaban kedileri ve etoburların eti dahil her tür eti yiyebilirken, sünnetten sonra murdar hayvanların etleri yasaktır. Yasaklamalar, sünnet ritinden önce söz konusu değildir. Yasaklılık hali, o kişinin artık belli bir toplumsal statüye yükseldiğinin belirtisidir. Burada rol oynayan şey, toplumsal tasavvur düzenidir, yani simgeseldir. Böyle durumlarda, bir hayvanı yemek ya da yememek, şu hayvanı değil de bir başka hayvanı yemek, bireyin dinsel olarak belirlenmiş bir grubun içine ya da dışına yerleştirilmesidir.<sup>43</sup>

Bazı araştırmacılar, besinle ilgili yasaklamaların nedenini hayvanın etinde aramayı, jeolojik olarak yüksek yerlerin neden kutsal sayıldığını sormaya benzetmekte ve bunun boş bir uğraş olduğunu dile getirmektedir. İncelendiğinde bu yasaklamalar bir kültürden diğerine fazlasıyla değişkenlik arzietmekte, bu husus simge olan hayvan ile (bu hayvan yenilse bile) bu hayvanın çıkarılıp alındığı doğal alan arasındaki devamlılığın yok olduğunu göstermeye yetecektir. Hayvancılığın baskın olduğu kültürlerde besinle ilgili yasaklarda, evcil hayvanların değil de, vahşi hayvanların etini bir tiksinti nesnesi haline getirme eğilimi olduğunu söylemekten öteye geçilememektedir. Görünüşe göre, hangi tür ekonomi olursa olsun (avın, hayvancılığın ya da tarımın önceliği gibi) sıklıkla görülen şey, vahşi hayvanlar kategorisi içinde, etoburların etine yönelik bir tabu-

<sup>41</sup> Philippe Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma*, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, s. 80-82.

<sup>42</sup> Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, Kambalci yay., İstanbul, 2003, s. 41.

<sup>43</sup> Borgeaud, s. 78-79.

dur.<sup>44</sup> Örneğin avcı toplumlarda, evcil olmayan hayvanlar başka yerlerden gelirler. Pek çok mitolojide yırtıcı hayvanlar kutsal dünyayla ilgilidir. Başka bir deyişle çiftlik hayvanı insanlar topluluğuna aitken, vahşi hayvanlar tanrılara aittir. Elbette bu söylenenler her zaman doğru değildir.<sup>45</sup>

Bir nesnenin yasaklanması, onun kutsal ya da pis ve zararlı olmasından kaynaklanabilir. Bunun örneklerine birçok dinde rastlamak mümkündür. Örneğin Sabîlik'te, domuz, deve, köpek, tavşan ve yırtıcı hayvanların; güvercin ve kuzgun dışındaki pençeli kuşların yenmesi yasaktır. Yine onlar tarlayı sürmek ya da süt vermek için yaratıldıklarını düşündükleri öküz ve ineğin yenilmesini doğru bulmazlar.<sup>46</sup> Brezilya'daki bazı kabileler geyik eti yemezken, Çinliler inek sütü içmezler.<sup>47</sup>

Kur'an-ı Kerim'de Allah, tüm insanlara, "Helal ve temiz şeyleri (tayyibât) yiyip, kötü ve pis (habâis) şeylerden sakınmayı" emretmiştir. İslam'da vahşi hayvanların ve yırtıcı kuşların haram kılındığı göz önüne alındığında, evcil hayvanların insanlar topluluğuna, vahşi hayvanların tanrısal dünyaya ait olduğu ve yasaklılığın nedeninin kutsala ait oluşundan kaynaklandığı şeklindeki bir iddianın her zaman geçerli bir argüman olmadığı anlaşılır.

Benzer bir durum Yahudilik için de geçerlidir. Yahudilik'teki temiz veya pis ayırımı, hayvanın kurbanı uygunluğuyla ilgilidir, yoksa putpe-restlikteki gibi tabu şeklinde bir yasaklık söz konusu değildir. Mesela, Levililer 11/13'ün yorumuyla ilgili bu konuda şunlar söylenmiştir: "Tanrı kendisine kurban olarak getirilen hayvanları, en basit ve saf özelliklere sahip hayvanlardan belirlemiştir. Kurban olarak hangi hayvanları belirlemişse, aynı özelliklere sahip hayvanları, Yahudilere yiyecek olarak serbest bırakmıştır."<sup>48</sup> Koşer yasaları çerçevesinde Yahudilere yasak edilen hayvanlar, aynı zamanda Tanrı'ya kurban edilmeye uygun olmayan vahşi ve yırtıcı hayvanlardır.

Yahudilik'te koşer ve koşer olmayan gıdaların yasaklanma nedeniyle ilgili değerlendirmelere gelince, bu konuda çok farklı yaklaşımlar

<sup>44</sup> Borgeaud, s. 79-80.

<sup>45</sup> Emmanuel Laroche, "Hayvanlar", (çev.: Kemal Özmen), *Mitolojiler Sözlüğü*, I, Dost Kitabevi, Ankara, 1981, s. 375.

<sup>46</sup> Şinasi Gündüz, *Sâbiiler/ Son Gnostikler*, Vadi yay., Ankara, 1995, s. 187.

<sup>47</sup> Marvin Harris, *İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar / Kültür Bilmeceleleri*, (çev.: M. Fatih Gümüş), İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 35.

<sup>48</sup> TA, Vayikra 11:13; Rabinowicz, "Kashrut", EJ, CD Edition; Zucker, s. 121.

göze çarpar. Koşer yasalarının hiçbir sebebinin ve açıklamasının bulunmadığını –zaten buna ihtiyacın da olmadığını- bunun sadece bir inanç konusu olduğunu düşünenlerin yanı sıra,<sup>49</sup> bunların gerçek sebeplerini insanların anlamasının imkansızlığını söyleyenler de vardır.<sup>50</sup> Kimileri bu yasaları beden sağlığıyla açıklamaya çalışırken, kimileri de Tevrat'ın bedenleri iyileştirmek ve onların fiziksel sağlıklarıyla uğraşmak için değil, ruh sağlığı ve onun hastalıklarını iyileştirmek için geldiğini ileri sürer.<sup>51</sup>

Buna göre koşer yasalarının sebeplerini; (1) *Dinî ve ahlakî-sembolik sebepler*, (2) *Sihhî ve estetik sebepler* şeklinde tasnif edebiliriz.<sup>52</sup>

#### a. Dinî ve Ahlakî-Sembolik Sebepler

Tevrat'ta koşer gıdalarla ilgili herhangi bir gerekçenin belirtilmemiş olması dolayısıyla,<sup>53</sup> bunlar "hukkim", yani sebepleri anlaşılamaz hükümlerden sayılmıştır. Talmud'ta bunlara ancak "şeytan ve gentilenin itiraz edeceği" ifade edilmiştir.<sup>54</sup> Bu yüzden dinî emir ve yasakların sebebinin "Tanrı böyle istediği için" diyerek araştırmayı gereksiz görenler olmuştur.<sup>55</sup> Bu görüşte olanlar, koşerin inanç dışında, sağlık veya başka herhangi bir nedene bağlanmasını uygun görmemişlerdir. Örneğin Midraş'ta, "bir kimse 'domuz etini sevmiyorum' demesin'; aksine 'onu seviyorum, ancak Tevrat'ta onun yasakladığını gördükten sonra ne yapabilirim?' desin." şeklinde buna vurgu yapılmıştır.<sup>56</sup> Bu düşüncede olanlar, iddialarına Tevrat'ın Levililer 11/44'de geçen "Tanrımız Rab benim. Kendinizi kutsayın ve kutsal olun. Çünkü ben kutsalım..." ifadesini

<sup>49</sup> Shayna M. Sigman, "Kosher Without Law: The Role Of Nonlegal Sanctions in Overcoming Fraud Within The Kosher Food Industry", *Florida State University Law Review*, Volume 31/3, Spring 2004, s. 517. <http://www.law.fsu.edu/journals/lawreview/downloads/313/sigman.pdf> (10.12.2010)

<sup>50</sup> TA, Şemot 23:19.

<sup>51</sup> Sigman, s. 517.

<sup>52</sup> Walter Houston, *Purity and Monotheism/ Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, JSOT Press, England, 1993, s. 69.

<sup>53</sup> Yalnızca Yakub'un doğaüstü bir varlıkla güreşmesinin anlatıldığı kıssada, İsrailoğullarının eski bir yiyecek tabusunun nedenine ilişkin bir açıklama yer almaktadır. Bkz. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, s. 11.

<sup>54</sup> TB, Yoma 67b.

<sup>55</sup> James M. Lebeau, *The Jewish Dietary Laws: Sanctify Life*, USCJ Youth Department, New York, 1998, s. 7.

<sup>56</sup> R.J. Zwi Werblowsky-Geoffrey Wigoder, "Dietary Laws", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford University Press, 1997, s. 201.

delil olarak getirirler. Pasajda geçen “kutsayın” kelimesi, “kendinizi sınırlayın” şeklinde yorumlanmıştır. Bu sınırlama, kişinin dünyevî gereksinimlerini karşılarken, tutkularından uzak durması şeklindedir. Aksi takdirde, insan kendisini yemeye, içmeye ve fiziksel zevklere kapırdığında hem bedenini hem de ruhunu tahrip etmiş olur.<sup>57</sup> Onlar, koşerle Yahudiliğin kutsallığının günlük hayata taşınması amaç edinildiğini ve bu sayede günde en az üç öğün Tanrı’yla yapılan ahitin hatırlanmasının sağlandığını ileri sürerler.

Buna karşın bu yasaların gizli sebeplerini keşfetmek, derin anlamlarını kavramak ve bu konuda ikna edici açıklamalar sunmak isteyenler her zaman var olagelmıştır.<sup>58</sup> Mesela bazı rabbiler, İsrailoğullarının Tevrat’ta mukaddesliğiyle ilişkilendirilen koşer yasalarının sebebinin anlaşılmasını, Yahudilerin Tanrı’nın otoritesini tam olarak kabul edip etmediğine yönelik bir deneme oluşuna bağlar.<sup>59</sup> Fakat Tevrat’ın ilgili pasajı, çoğunluk tarafından bir deneme değil, Tanrı’nın kutsal halkı olan İsrailoğullarının yabancı milletlerden ayrılmasını<sup>60</sup> sembolize ettiği şeklinde anlaşılmiş ve yorumlanmıştır.<sup>61</sup>

Bu konuda farklı bir yorum, koşerin Yahudilerin hayatta kalmasının güvencesi olduğu yönündedir. Çünkü koşerle yaşamak, bunlara göre, bir Yahudi gibi yaşamaktır. Dolayısıyla koşer, asimilasyona karşı kesin bir siperdir.<sup>62</sup> Bu yüzden Yahudilerin yabancılarla irtibatını koparmak için koşer kurallarının harfiyen uygulanmasının gerekliliği vurgulanır. Yabancılarla sosyal bağların güçlenmesi, karışık evliliklere ve asimilasyona yol açabileceği için, yabancıların ürettikleri ve yedikleri şeylerden uzak durulması istenir.<sup>63</sup> Yabancıların tükettikleri pek çok yiyecek, özellikle etler ve alkollü içecekler Yahudilere yasaklanmıştır. Yabancıların yediklerini yiyenlerin, fiziksel olarak Yahudi olmayanlara benzeyeceklerine ve bedenlerinin tiksiniyecek bir hale dönüşeceğine inanılmıştır. Örneğin domuz eti, Yahudi olmayanların yiyeceği olarak nitelendirilmiş,

<sup>57</sup> TA, Vayikra 11:44.

<sup>58</sup> J. David Bleich, *Contemporary Halakhic Problems*, Volume III, KTAV Publishing House, New York, 1989, s. 59-60; Novak, s. 5107.

<sup>59</sup> Novak, s. 5108.

<sup>60</sup> “Benim için kutsal olacaksınız. Çünkü ben Rab kutsalım. Bana ait olmanız için sizi öbür halklardan ayrı tuttum.” Bkz. Levililer 20/26.

<sup>61</sup> Houston, s. 13; Novak, s. 5108.

<sup>62</sup> [http://oukosh.org/index.php/common/article/thinking\\_kosher/](http://oukosh.org/index.php/common/article/thinking_kosher/) (23.10.2010)

<sup>63</sup> Novak, s. 5107.



yabancıların en belirgin farkının bu olduğu ifade edilmiştir. Yabancılar evlerinde domuz besleyip büyüttükleri için, Yahudilerin domuz çobanlığı yapması onur kırıcı bir durum olarak kabul edilerek yasaklanmıştır. Yahudilik'te domuzun yasak edilmesini, Roma'nın sembolü oluşuyla açıklayanlar da vardır. Bu yasağın Roma yönetimine karşı gösterilen tepkinin bir ifadesi olarak doğduğu düşünülmüştür.<sup>64</sup>

Tanah'ta ve Dötorokanonik kitaplarda Yahudi olmayanlarla (gentiles) aynı sofrada olmanın veya onların yediklerini yemenin yasaklılığı söz konusudur. Örneğin, Daniel peygamber "(putperest) bir kralın yemeğine ve şarabına iştirak etmenin kişiyi kirleteceği" uyarısında bulunur.<sup>65</sup> Dötorokanonik Yudit kitabında, General Holofernes kendi yemeğinden ve şarabından sunduğunda Yudit, "Ben bunları yemesem daha iyi olur. Çünkü bir suç işleyebilirim. Birlikte getirdiğim yiyecekler bana yeter."<sup>66</sup> diyerek kabul etmez. Ester kitabında ise Yahudilerin diğer uluslar arasında farklı bir yasaya sahip olduğu vurgulanır.<sup>67</sup> II. Makkabiler kitabında, Kral Antiyokus Epifanes (M.Ö. 175) döneminde zorla kendilerine domuz eti yedirilmek istenen Elazar'ın ve tutsak edilen yedi erkek kardeşin hikayeleri anlatılır. Bu hikayelerde Elazar, domuz eti yemeyi "yabancıların yaşam biçimine uymak, yani *yabancılaşmak*"; yedi erkek kardeş ise bunu "atalarının yasalarına karşı gelmek" olarak görüp reddettikleri için öldürülürler.<sup>68</sup> Yine yabancıların ekmeğini yemenin "domuz yemek" gibi olduğu vurgulanmakta, yanlışlıkla kendisine ikram edilen domuz etini yiyen bir Yahudinin saçlarının diken gibi olduğu ve ne yapacağını şaşıracağı nakledilmektedir.<sup>69</sup>

Yahudilerle yabancıları birbirinden ayıran şeylerden birisi de, sürüngenlerle ilgili yasaktır. Sürüngenlerin çok iğrenç yaratıklar olduğu ve bunların ancak yabancıların yiyecekleri olabileceği söylenir. Tamud'ta sürüngenleri yiyen insanların vücutlarında aşırı bir ısınma meydana geleceği, bunun sonucunda bu kişilerin bünyelerinde ve bağışıklık sistem-

<sup>64</sup> Sacha Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, E.J. Brill, New York, 1994, s. 56-57.

<sup>65</sup> Bkz. Daniel 1/8.

<sup>66</sup> Bkz. Yudit 12/1-2, 19.

<sup>67</sup> "Haman Kral Ahaşveroş'a şöyle dedi: "Krallığınızın illerinde, öbür ulusların arasına dağılmış ve onlarla bağdaşmayan bir ulus var. Yasaları tüm öbür uluslardan ayrıdır ve kralın bildirimlerini önemsemiyorlar..." Bkz. Ester 3/8.

<sup>68</sup> Bkz. II. Makkabiler 6/18-31; 7/1-42.

<sup>69</sup> Stern, *Jewish Identity...*, s. 56-57.

lerinde bozulmaya sebep olacağı bildirilir.<sup>70</sup> Tanrı'nın Yahudilere değil de, yabancılara sürüngenleri yeme izni vermesi, tıpkı bir doktorun ölümcül bir hastalığa yakalanan kimseye dilediği her şeyi yemesine izin vermesine benzetilir.<sup>71</sup>

Böceklerin yenilmesi ise kişiyi kirleteceği ve tiksinti kaynağı haline getireceği için yasaklanmıştır.<sup>72</sup> Tevrat'ta böcek yeme yasağının çok fazla tekrar edilmişinden hareketle, bunun domuz yasağından bile daha ağır olduğu sonucuna varılmıştır. Böylece insanların bunu hafife almaması, yedikleri sebze ve meyvelerin böcek içerip içermediğine azami dikkat etmesi istenmiştir.<sup>73</sup>

Yabancı kadınların sütleri, murdar bir hayvanın sütü gibi değerlendirilmiş ve Yahudilere yasak edilmiştir. Hatta kaynaklarda bunun, diğer yasak gıdalardan daha fazla iğrenç olduğu belirtilmiştir. Yine de Yahudi birisi bulunamaz ve hayati bir tehlike söz konusu olursa, bebeğin yabancı bir hemşire tarafından beslenmesine izin verilmiştir.<sup>74</sup>

Tevrat'ta üç yerde geçen "oğlağı anasının sütünde pişirme" yasağıyla ilgili herhangi bir sebep zikredilmemiştir. Sonraki dönemlerde bu yasak genişletilerek, herhangi bir koşer hayvanın etinin, herhangi bir koşer hayvanın sütüyle pişirilmesinin yasaklılığı şeklinde genel bir kural haline getirilmiştir. Kaynaklarda, bu yasağın sebebiyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre, o dönemde putperestler arasında yaygın olan bir bayram kutlaması âdetine göndermede bulunulmuştur. Bu kutlamalarda hayvan yavrularının, özellikle etinin körpeliği ve anne sütüyle pişirmeye uygunluğu sebebiyle oğlakların, annelerinin sütünde pişirildiği nakledilmiştir. Bir başka görüşe göre, süt kanın değişim geçirmesi sonucu oluşmaktadır. Kanın insanı gaddarlaştırdığı gibi, aslı kan olan süt de et ile birleştiğinde, sütün içinde uyur halde bulunan kan aktifleşir ve insanın bedenine olmasa da ruhuna zarar verir. Bunlardan başka farklı iki yorum şöyledir: Et ölümü süt ise yeni bir hayatı simgelediği için birlikte yenilmesi yasaktır ya da süt yavruya hayat vermek içindir, yavruyu sütte pişirmek onun ölümü demektir.<sup>75</sup>

<sup>70</sup> TB, Nida 34b.

<sup>71</sup> Stern, *Jewish Identity...*, s. 58.

<sup>72</sup> Bkz. Levililer 11/43.

<sup>73</sup> TA, Vayikra 11:43.

<sup>74</sup> Stern, *Jewish Identity...*, s. 59.

<sup>75</sup> TA, Şemot 23:19.

Koşerle ilgili ahlakî-sembolik yorumlarda, insanın bedensel beslenme kaynağının, onun ruhsal sağlığı üzerinde çok büyük bir etkiye sahip olduğu dile getirilir.<sup>76</sup> Pek çok dindar Yahudi, koşer olmayan bir şey yediğinde, bu ister kazara isterse farkında olmadan olsun, bunun kendisine manevî bir etki yapacağına inanır. Bu etki, koşer olmayan hayvanların tabiatlarının, onları yiyen insanlara geçmesi şeklinde olabilir. Örneğin, et obur hayvanlarla beslenenler saldırgan ve acımasız tabiata sahip olurlar.<sup>77</sup> Tevrat'ta kan yeme yasağının sebebi, etin canının kanda olmasına bağlıdır.<sup>78</sup> Bir görüşe göre kan, insanın hayvanî yönünü ve gaddarlığı simgeler. Etin yenmeden önce kandan arındırılmasının sebebi budur.<sup>79</sup> Musa ibn Nahman'a (Nahmanides) göre, yırtıcı kuşların kanı koyu ve kalın olduğu için gaddarlığa ve kalp katılığına sebep olmaktadır.<sup>80</sup>

Bazılarına göre, koşer olmayan yiyeceklerin yenilmesi, manevî yeteneklerin körelmesine ve kutsiyete ulaşma fırsatının kaybedilmesine sebeptir. Bu konuyu açıklamak için Rabbi Tanhuma'dan naklen bir anekdotta yer verilir: "Bir doktor, aynı hastalığa yakalanmış iki hastayı muayene eder. Bunlardan birisine, "canının istediği her şeyi yiyebilirsin" der. Diğeri ise ancak belli şeyleri yemesini, bunların dışındaki şeylerden kesinlikle uzak durması gerektiğini söyleyerek sıkı bir diyet önerir. Birincisi iyileşmez ve ölür; diğeri ise tamamen iyileşir. Benzer şeyin Yahudiler için de geçerli olduğu, koşerle Tanrı'nın onlara manevî gelişimlerini sağlayacak bir diyet programı sunduğu belirtilir.<sup>81</sup> Koşeri rasyonel olarak izah etmek isteyenler bu midraşik hikayeye başvurmakta ve maddî şeylerin manevî yücelik kazanmada nedensel bir ilişkisinin olduğunu söylemektedir. Başka bir deyişle, fizik ve metafizik arasındaki sınır çok katı ve uzak olmayıp ikisi birbirinden tamamen kopuk şeyler değildir. Bir Yahudi için beden, kutsal bir ruhun basit bir taşıyıcı vasıtası değil; aksine ruhaniliğin bir aracıdır. Bu yüzden Yahudiler, bedeni kutsal saymakta, hatta öldükten sonra bile bedene hürmetkar davranıp değer vermektedir.<sup>82</sup>

<sup>76</sup> Bleich, s. 59-60.

<sup>77</sup> Stern, *How to Keep Kosher...*, s. 11.

<sup>78</sup> Bkz. Tekin 9/4; Levililer 17/10-14.

<sup>79</sup> TA, Şemot 23:19.

<sup>80</sup> Houston, s. 69.

<sup>81</sup> TA, Vayikra 11:1.

<sup>82</sup> Bleich, s. 59-60.

Yeni Ahit'te de bu konunun dinî boyutuna dikkat çekilir. Resullerin İşleri kitabında, gördüğü vizyonda kendisine dinen "murdar ve kirli şeylerden yemesi" emredildiğinde,<sup>83</sup> Havari Petrus "hiçbir zaman murdar ya da kirli herhangi bir şey yememişimdir" diyerek bunları reddetmiştir.<sup>84</sup> Kendisini davet eden Yüzbaşı Kornelyus'un evine girdiğinde söylediği "Bir Yahudi'nin başka ulustan biriyle ilişki kurmasının, onu ziyaret etmesinin töremize aykırı olduğunu bilirsiniz. Oysa Tanrı bana, hiç kimseye murdar ya da kirli dememem gerektiğini göstermiştir."<sup>85</sup> sözlerinden de anlaşıldığı üzere, murdar et yemek (yani koşer yasalarına uymamak), Yahudilerle yabancıları ayıran sınırı geçmek anlamına gelmektedir. Bu sınırı Petrus "Tanrı'nın temiz kıldıklarına sen murdar deme"<sup>86</sup> sözleriyle aşmıştır. Dolayısıyla yabancılara murdar olarak bakan Yahudiliğin aksine, Petrus vizyondan sonra onları Yahudilerle eşit konumda görmüştür.<sup>87</sup> Pavlus, "kasaplar çarşısında satılan her çeşit eti vicdan sorunu yapmadan, sorgusuz sualsiz yiyin"<sup>88</sup> diyerek Yahudi koşer yasalarını tamamen iptal ederken, Resullerin İşleri kitabında beslenme yasalarının kapsamı "kan, putlara sunulan kurbanların eti ve boğularak öldürülen hayvanların eti"<sup>89</sup> ile sınırlandırılmıştır.

Sonuç olarak, Yahudilerin dinî, sosyal, ekonomik ve günlük yaşantısını doğrudan ilgilendiren önemli bir yasa hükmündeki koşerin, temizlik ve sıhhi bir durum olmadığı, İsrailoğullarının kutsallığıyla alakalı olduğu yönünde genel bir kabul vardır. Bu görüşü savunan uzmanlar, koşerin temelini bir tabu olmadığını söylerken, bu yasaları İsrail'in seçilmişliğiyle ve Tanrı'yla yapılan ahitle ilişkilendirirler.<sup>90</sup> Bu sayede kutsal ve kutsanmış bir topluluk olan İsraililer, Kutsal Tanrı'nın kendi aralarında ikameti için bütün pisliklerden/kirlerden<sup>91</sup> uzak tutulmak isten-

<sup>83</sup> "...Çarşafın içinde, yeryüzünde yaşayan her türden dört ayaklı hayvanlar, sürüngenler ve gökte uçan kuşlar vardı. Bir ses ona, «Kalk Petrus, kes ve ye!» dedi. "Asla olmaz, Rab!" dedi Petrus. "Hiçbir zaman murdar ya da kirli herhangi bir şey yememişimdir." Ses tekrar, ikinci kez duyuldu; Petrus'a, "Tanrı'nın temiz kıldıklarına sen murdar deme" dedi." Bkz. Resullerin İşleri 10/9-16.

<sup>84</sup> Bkz. Resullerin İşleri 10/14.

<sup>85</sup> Bkz. Resullerin İşleri 10/28.

<sup>86</sup> Bkz. Resullerin İşleri 10/15.

<sup>87</sup> Houston, s. 14.

<sup>88</sup> Bkz. Korintlulara I. Mektup 10/25.

<sup>89</sup> Bkz. Resullerin İşleri 15/20, 29.

<sup>90</sup> Bkz. Çıkış 19/3-6.

<sup>91</sup> Bkz. Çıkış 15/31; 18/1-5; 20/22-26; 26/11-12.

miştir.<sup>92</sup> Bazılarına göre, yapılan farklı yorumlara rağmen, koşer yasalarıyla ilgili ortaya konulmaya çalışılan sebeplerden hiçbirisi Tanrı'nın gerçek niyetini yansıtmaya yetmez. Bu yüzden Tevrat'ın gizemlerinden<sup>93</sup> birisi kabul edilen bu kuralı insanın anlamasının şimdilik mümkün olmadığı ileri sürülür.

### b. Sıhî ve Estetik Sebepler

Koşer gıdalarının sebebinin sağlık ve estetikle ilgili oluşu düşüncesi, İbn Meymun ve İbn Nahman'a kadar götürülse de, modern ve materyalist bir yaklaşım olarak kabul edilir.<sup>94</sup> Bu kuralları sağlık sebeplerine bağlayanlar koşeri, kozmik bir doktor olan Tanrı'nın, Yahudilerin sağlığını temin için sunduğu bir reçete olarak açıklar ve bunu şöyle izah ederler: "Tanrı nelerde vücuda zararlı elementlerin var olduğunu bilir. Bu yüzden vazifelerini hakkıyla yerine getirebilmeleri için, zararlı olanlarını seçilmiş insanlara (Yahudilere) yasak etmiştir."<sup>95</sup>

İbn Meymun, koşer yasaları ile ilgili olarak "her ne kadar Torâ'daki kanunların tamamı ilahî buyruklar olsa da, onlar üzerinde kafa yorup onların sebebini ortaya çıkartabiliriz" kanaatinden hareketle, bizzat kendisi bu konuda bir kaç sebep sayar. Delaletü'l-Hâirin isimli eserinde, koşerin kanaat sahibi olmayı, yani arzuları dizginlemeyi sağlayacağını; yeme-içme zevkinin önüne geçeceğini ifade ederken, aynı zamanda koşeri insan sağlığıyla ilişkilendirerek popüler bir görüş ortaya koyar.<sup>96</sup> Ona göre Tanrı, yasaları oluştururken insanların ruhsal ve fiziksel varlıklarını göz önüne alır. Bu yüzden şeriat tarafından yasaklanan yiyecekler, sağlıksızdır/zararlıdır. Domuz ve iç yağı hariç, yasak edilen yiyecek türlerinin hepsinin zararlı olduğunda şüphe yoktur. Bununla beraber, bu ikisindeki şüphe de yersizdir. Çünkü domuzun ağzı pis bir kaba benzer; bağırsaklardaki iç yağı ise besin değeri az, insana tokmuş hissi veren, sindirim sistemini bozan, kanı yağlandıran ve kalınlaştırıp akış-

<sup>92</sup> Zucker, s. 120-121.

<sup>93</sup> Tevrat'ın gizemleri arasında (1) et-süt yasağı; (2) kızıl inek [Sayılar 19] ve (3) [Yom Kipur ritüelinin bir parçası olarak bir yamaçtan canlı olarak] atılan teke [Levililer 16/22] sayılmaktadır. Bkz. TA, Şemot 23:19.

<sup>94</sup> Houston, s. 69.

<sup>95</sup> Stern, *How to Keep Kosher...*, s. 11.

<sup>96</sup> Musa ibn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, (Haz.: Hiseyin Atay), A.Ü. İlahiyat Fakültesi yay., Ankara, 1974, s. 695.

kanlığını zorlaştıran bir maddedir. Bundan başka kanın ve leşin yasaklılığını, iğrenç olmalarına ve hazmedilmesinin zor oluşuna; canlı bir hayvandan et koparıp yeme yasağının ise kişiyi gaddarlaşmasıyla açıklar.<sup>97</sup>

İbn Nahman koşer olmayan hayvanların zararlarıyla ilgili farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur: “Domuz, vücudun rutubetinden elde edilen spermi soğutur, aşırı nem ve soğuma doğurgan organlara zarar verir ve erkeklerde daimî bir kısırlığa yol açar.” Onun mizahî kabul edilen bu yaklaşımı, modern teorisyenler tarafından mikrobiyolojiye dayanarak domuzların kaslarında parazit olarak bulunan trişinin, yenildiğinde öldürme de, insan vücuduna yerleşip ölümcül trişinoz hastalığına sebep olduğunu ortaya koymuştur.<sup>98</sup> On dokuzuncu yüzyılın ortalarında, trişinozun az pişirilmiş domuz eti yemekten kaynaklandığının belirlenmesi, reformist Yahudilerince dinî bir kuralın daha akılcı bir nedene dayanmasından dolayı mutlu etmişti. Onlar, eğer iyi pişirilirse domuz etinin yenilebileceği ve Tanrı’ya karşı gelme sayılmayacağını savunmuşlardı. Ortodoks Yahudiler ise anında buna karşı çıkmış ve domuz etinin Tanrı’nın bir emri olarak hiçbir şekilde yenilemeyeceğini söylemişlerdir.<sup>99</sup> Bazı araştırmacılar, koşer yasalarının Yahudilerin sağlığını korumak için Tanrı’nın koyduğu tıbbî bir plan olduğunu belirtirler. Tanrı, Yahudiler sağlıklı ve dinç olsunlar diye zararlı olan gıdaları onlara yasaklamıştır. Bazıları ise domuz etinin, çeşitli parazitsel hastalıkların bir kaynağı olduğu bilinmesine rağmen, sağlık sebepleriyle açıklamanın popüler bir yorum olduğu görüşündedir. Zira sağlık sebeplerinin koşer yasalarını tam olarak açıklamayacağı ileri sürülmektedir.<sup>100</sup> Çünkü birçok koşer yasağının sağlıkla hiçbir alakası olmadığı açıktır. Modern bilimsel bilgiler ışığında, koşer sayılmayan deve veya tavşan etinin, inek veya keçi etinden daha az sağlıklı olduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>101</sup>

Görüldüğü üzere koşeri sağlık ve estetik sebeplerle açıklamaya çalışanların ele aldığı ilk şey domuz yasağıdır. Zira Yahudilik’te domuz eti, koşer olmayan gıdalar arasında en itici olanıdır. Buna sebep, Talmud’ta domuz yetiştirenlerin lanetli olacağına haber verilmesidir. Bazı kaynak-

<sup>97</sup> İbn Meymun, s. 692-693. Ayrıca bkz. Hatice Doğan, *Maymonides’in Hayatı ve Eserleri*, Gözlem yay., İstanbul, 2010, s. 180-182.

<sup>98</sup> Houston, s. 69-70.

<sup>99</sup> Harris, s. 37.

<sup>100</sup> Stern, *How to Keep Kosher...*, s. 11.

<sup>101</sup> <http://www.jewfaq.org/kashrut.htm> (06.11.2010)

lar bu lanetin sebebini, M.Ö ikinci yüzyılda Antiyokus Epifanes'in Yahudileri Mabet'te domuz kurban etmeye ve onların etlerini yemeye zorlamasına bağlarken, bazıları M.S. 70 yılında Mabet'i yıkan ve Yahudileri sürgüne gönderen Romalıların simgelerinden birisinin domuz olmasıyla açıklar.<sup>102</sup> Bazılarına göre, domuz yasağıyla ilgili bu yorumlar, insanları domuzdan tiksindirip ondan uzak tutmak içindir. Böylece yasağın ihlalinin önüne geçilmeye çalışılır ve Yahudiler "Tanrı'nın özel halkı olarak insanın özüne olumsuz etki yapacak her türlü temiz olmayan yiyeceklerden uzak tutulmuş olur."<sup>103</sup>

Domuz dışında diğer yasak şeyler için de benzer yorumlar yapılmıştır. Örneğin, İbn Nahman, yüzgeci ve pulları olmayan balıkların, daima dipteki bulanık sularda yaşadıklarını, vücutlarını çatlatan katı bir sertliğe sahip oldukları için insanlarda ölüme sebep olabildiklerini ileri sürmüştür.<sup>104</sup>

Birçokları, temiz bir yaşam biçimi olmayan domuz, köpek ve fare gibi bazı hayvanların yasaklanmasında estetik faktörün olduğunu iddia etmiştir. Örneğin, domuzun diğer hayvanlara göre tam anlamıyla pis bir hayvan olduğu, kendi idrarı içinde barındığı ve dışkısını yediği için yasak edildiği ileri sürülür.<sup>105</sup> Aynı şekilde İbn Meymûn, domuz etinin yasak edilmesini estetik açıyla açıklar ve bunun sebebini domuzun yaşam biçimine ve besin kaynaklarının pis ve iğrenç olmasına bağlar. Ona göre, eğer domuz eti yemeye izin verilmiş olsaydı, caddeler ve evler lağım çukurundan daha kirli, tıpkı şu andaki Frenkler'in ülkesi (yani Hıristiyan Avrupa ülkeleri) gibi olurdu. Bu yaklaşım, sanki modern bir yazarın kaleminden çıkmış gibidir.<sup>106</sup> Halbuki fiziksel kirliliğin, dinsel tiksintiye bağlanması tutarsızlıklara yol açacaktır. Zira kapalı ortamlarda kalan inekler de, kendi idrar ve dışkıları içinde çevreye pislik sıçrattıkları bilinir. Ayrıca aç inekler insan dışkısı yerler. Köpek ve tavuklar da aynı şeyi yapmasına rağmen kimsenin midesi bulanmaz. Eğer temizliğin ölçüsü olarak, sadece estetik ölçütlere başvurulursa, o zaman bazı çekirge türlerinin Yahudilik'te yenilebilir oluşunu açıklamak güçleşir.<sup>107</sup> Yine Yahudilerin her gün

<sup>102</sup> Stern, *Jewish Identity...*, s. 56-57; Besalel, "kaşerut", II/315.

<sup>103</sup> TA, Devarim, 14:3.

<sup>104</sup> Houston, s. 69.

<sup>105</sup> Harris, s. 36.

<sup>106</sup> Houston, s. 71.

<sup>107</sup> Harris, s. 36-37.

kendileri için çalışan eşek etini niçin yemediklerini veya yumuşakçaları yemeyi neden tiksindirici bulduklarını ortaya koyacak deliller, oldukça yetersizdir. Şayet 'Yahudilerin, domuzu kendi dışkıyla beslediği için tiksindirici bulduğu söylenirse, leş ve dışkı dahil her şeyi yiyen keçilerin de aynı özelliklerinden dolayı yasak edilmesi gerekirdi' diyenler vardır. Buna karşılık bazı kimseler, domuzun dışkı yediği için pis olmadığını, pis olduğu için dışkı yediğini ileri sürer. Hâlbuki güzel ve estetik anlayışı, ülkeden ülkeye, kültürden kültüre değiştiği için bu yaklaşım subjektiftir. Bir ülkede tiksinti uyandıran bir şey, başka ülkelerde güzel sayılabilir.<sup>108</sup>

Liberal Yahudiler, Yahudiliğin katı beslenme kurallarının, artık günümüzde geçerliliğini yitirdiğini düşünmektedir. Eskiden hijyen bilinmediği için bu gibi önlemlerin gerektiğini,<sup>109</sup> bu yüzden koşer yasalarının basit ilkel sağlık düzenlemeleri olduğunu söylemektedir. Bugün artık hava geçirmez kaplarla, buzdolabı ve derin dondurucularla gıdaların bozulmasının önüne geçildiğini ve dolayısıyla modern teknolojiyle birlikte modası geçmiş bu kuralların öneminin kalmadığını ileri sürerler.

#### **4. Koşer Müşterileri ve Tercih Sebepleri**

Bilindiği gibi koşer, sadece Yahudilere özel ve onları bağlayan beslenme yasalarıdır. Tevrat'ta sadece Yahudiler için olduğu ifade edilen bu kurallar, günümüzde çok farklı din ve kültürden insanlara hitap eden bir sektör haline gelmiştir. Öyle ki dünyada koşer ürünlerini satın alanların ancak % 20'sinin -en iyimser rakamlarla % 45'inin- Yahudi olduğu tahmin edilmektedir. Öyleyse Yahudiler dışındaki, farklı beslenme alışkanlıkları ve damak tatları olan değişik din, ırk ve kültürden insanların koşer ürünlerini tercih etmelerinin altında yatan sebepler nelerdir?

Her insan satın aldığı ve yediği gıdalarda sağlık, tazelik ve temizlik ararken, aynı zamanda bunların kendi inancına göre de uygun olmasını gözetir. Yahudiler dışında koşer ürünleri satın alanlar arasında; (1) Koşerde et ve sütün karıştırılmamasından dolayı vejetaryenler, veganlar ve laktoz hassasiyeti olanlar; (2) beslenme yasakları koşer kurallarıyla örtüşen Müslümanlar, Hindular ve Yedinci Gün Adventistleri; (3) koşer gi-

---

<sup>108</sup> Hosten, s. 71.

<sup>109</sup> TA, Vayikra 11:1.



dalarını daha sağlıklı ve kaliteli olarak düşünenler ile (4) satın aldığı şeyin koşer olduğunun farkında bile olmayan kimseler gelmektedir.<sup>110</sup>

Yukarıda sayılan bu grupların tercihleri doğrultusunda dünyada koşer ve helal gıda diye yeni gıda sektörleri ortaya çıkmıştır. Son zamanlarda birçok dinden ve kültürden insanı barındıran ülkelerdeki otel ve restoranlar, süpermarketler, catering hizmetleri, çok uluslu/kültürlü toplantılar, üniversite etkinlikleri, havayolu şirketleri gibi çok farklı alanlarda hizmet veren kuruluşların yemek menülerinde genellikle farklı seçenekler sunulmaya çalışılmaktadır. Geline bu nokta, bir zorunluluğun sonucudur. Mesela, ABD'de birçok üniversitenin, yemek seçenekleri arasında koşer, helal veya çok kültürlü yiyecek seçenekleri bulundurduğu bildirilmektedir. Kimi zaman bütün öğrenciler, yalnızca bir dinin kurallarına göre hazırlanmış yemekte bir araya getirilmeye çalışılmaktadır.<sup>111</sup>

Amerikalı gazeteci Sue Fishkoff'un koşer üzerine yazdığı "*Kosher Nation: Why More and More of America's Food Answers to a Higher Authority*" isimli kitabıyla ilgili yapılan bir röportajda şunları söyler: "Koşer ürünleri satın alan Amerikalı müşterilerin büyük bir kısmı satın aldığı şeyin "koşer" olduğunun farkında bile değildir. Fakat bilinçli olarak koşer gıda satın alan ve çoğu Yahudi olmayan Amerikalılar açısından satışı sunulan gıdaların sağlıklı ve doğal oluşu, koşer ürünleri satın almalarında etkili olmaktadır.<sup>112</sup> Dolayısıyla dünyanın birçok yerinde sağlık ve hijyen bilincine sahip müşterilerin her geçen gün daha fazla koşer ürünleri aradığı yapılan araştırmalarla ortaya konuşmuştur. Bunun başlıca sebebi, koşer yasalarının dinî açıdan gıdalar için ilave güvenlik düzeyi getirdiğine olan inançtır. Bu inanç, koşer etlerinin ve kümes hayvanlarının ölümcül koli basili, deli dana hastalığı veya bakteriyel kirlenme gibi risklere karşı güvenli bir seçim olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Hatta anketler, Yahudi olmayan ve koşer ürünlerini tercih eden kimi müşterilerin, koşer yasalarının ABD gıda standartlarından daha katı olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Bu kişiler, koşer yasalarının hayvanların

<sup>110</sup> [http://www.simpletoremember.com/articles/a/kosher-health/\(03.10.2010\);](http://www.simpletoremember.com/articles/a/kosher-health/(03.10.2010);)  
<http://www.bckosher.org/whygokosher.pdf> (03.10.2010)

<sup>111</sup> Joe M. Regenstein, M.M. Chaudry, and C.E. Regenstein, "The Kosher and Halal Food Laws", *Comprehensive Reviews In Food Science And Food Safety*, Vol. 2, Issue 3, 2003, s. 113.

<sup>112</sup> [http://www.thejewishweek.com/features/new\\_york\\_minute/inside\\_kosher\\_industry](http://www.thejewishweek.com/features/new_york_minute/inside_kosher_industry) (03.11.2010)

nasıl besleneceğini, kesileceğini ve hazırlanacağını katı bir şekilde denetlendiğine inanmaktadır. Örneğin, ABD’de deli dana hastalığı ortaya çıktığı zaman, koşer et satan bir iş yerinin, kapısına sarı ve kırmızı bir bayrak asıp “*deli alma koşer al/Koşer et güvenlidir*” yazdırdığı kaydedilir.<sup>113</sup> Görülüyor ki, günümüzde koşer ürünlerine Yahudi olmayanca da tercih edilmesinin nedeni, dinsel değil sağlık ve temizlik endişesidir. Bunun altını özellikle çizmek gerekir.

Burada koşer gıdayı kimlerin, hangi sebeplerle satın aldıklarına bakmak gerekir.

#### a. Yahudiler

Sanılanın aksine, koşer ürünlerini satın alanların tamamı Yahudi değildir. Piyasa tahmin raporuna göre, koşer gıda müşterilerinin ancak % 20 ila % 45’ini Yahudilerin oluşturduğu tahmin edilmektedir. Bütün Yahudilerin koşer hassasiyetinin aynı oranda olmadığı bilinmektedir. Kaldı ki, koşer müşterisi Yahudilerden, yalnızca koşer ürün satın alanların oranı da oldukça düşüktür. Bu kimseler aynı anda hem koşer hem de koşer olmayan gıdaları satın alabilmektedir.<sup>114</sup> ‘Millî Yahudi Nüfus Araştırması’nın 2000 verilerine göre, Amerikalı Yahudilerden sadece % 21’i evinde koşer kurallarını uygulamaktadır.<sup>115</sup> Bu % 21’lik kesimin bir kısmı ise dışarıda koşer olmayan şeyler yemektedir. Bu yüzden ABD’de koşer tüketiminde Yahudilerin oranı hakkında net bir rakam verilememektedir.

Potansiyel olarak koşer müşterisi olan Yahudiler, kendi içerisinde farklı gruplara mensupturlar. Günümüzde Ortodoks Yahudiler bu kuralları katı bir şekilde devam ettirirken, Muhafazakâr Yahudiler bunları gelenek olarak kabul etmekle birlikte, uygulama konusunu ve sınırını kişinin seçimine bırakmıştır. Liberal Yahudiler ise büyük oranda koşer uygulamalarını terk etmiştir.<sup>116</sup> Koşer standartları konusunda da hem Ortodokslar ve Muhafazakar Yahudiler arasında hem de Ortodokslar arasında tartışma vardır.<sup>117</sup>

<sup>113</sup> <http://www.simpletoremember.com/articles/a/kosher-health/> (03.10.2010)

<sup>114</sup> Sigman, s. 538; Neve Gordon, “Zionism, Translation And The Politics of Erasure”, *Political Studies*: 2002, vol 50, s. 821.

<sup>115</sup> <http://www.jewfaq.org/kashrut.htm> (10.12.2010)

<sup>116</sup> Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İsam yay., İstanbul, 2008, s. 143.

<sup>117</sup> Sigman, s. 539.

Bu yasalar, Ortodoks ve Muhafazakar Yahudiğin en temel esaslarından birisidir. Ortodokslar, koşer yasalarının bütün kurallarıyla sorgulanmadan yerine getirilmesini savunurken, Muhafazakar Yahudiler bu kurallara bağlı olmakla birlikte, onları yorumlar ve Ortodokslardan biraz farklı uygularlar. Reformist Yahudiler ise koşer kurallarını hiç kabul etmezler.<sup>118</sup> Muhafazakar Yahudilerce 1886'da 'Amerika Yahudi İlahiyat Fakültesi' (the Jewish Theological Seminary of America) kurulduğunda, koşer yasaları öncelikli bir mesele olarak benimsenmiştir. Fakülte kurulmadan önce, hareketin öncüleri Reformist Yahudiliğin liderleriyle birlikte yekpare bir 'Amerika Yahudiliği' oluşturmak istemişlerdir. Fakat bu girişim, Reformist Yahudilerin Cincinnati'de Amerika rabbilerini yetiştirmek için kurduğu 'Hebrew Union College'in 1883'deki ilk mezuniyet yemeğinde, koşer olmayan bir ziyafet sunmalarıyla akamete uğramıştır. Bir Amerika Yahudiliği oluşturma düşüncesi, Reformist Yahudiliğin liderlerinin 1885'te 'Pittsburg Platformu' olarak bilinen toplantıda kendi dinsel inanç ve uygulamalarını ilan etmeleriyle tamamen bitmiştir. Bu toplantıda alınan kararlardan birisi şöyledir: *"Bizler, çağlar öncesine ait olan Musa'dan ve rabbanilerden bize ulaşan beslenme, hahamlara ait temizlik ve giyimkuşama düzenleyen tüm yasaları ve mevcut aklî ve dinî durumumuza tamamen yabancı olan fikir sarhoşluklarını kaldırdık."*<sup>119</sup>

Reformist bir lider olan Abraham Geiger, koşer yasalarını anakronik kalıntılar olarak nitelerken, İsaac Mayer Wise Ortodoksların bu yasalara önem vermesinden dolayı üzüntülerini dile getirmektedir.<sup>120</sup> Reform hareketi içindeki bazı hahamlar, bu kararlara karşı çıkmış, geleneksel uygulamaları savunmuşlardır. Bu hahamlarca, 1913'te 'Amerika Birleşik Sinagogu' (the United Synagogue of America) adıyla kurulan organizasyon, koşer yasalarına uymanın gerekliliğini özellikle vurgulamış; 1957'de yayınladığı 'Sinagog Uygulamaları İçin Standartlar' bildirisinde, 'Koşeri, Yahudiliğin temel bir doktrini olarak kabul ettiklerini' ilan etmiştir.<sup>121</sup>

İsrail'in ilk başbakanı olan David Ben-Gurion, İsrail devletinin kurulma aşamasında, 19 Haziran 1947'de, ultra Ortodoks bir örgüt olan Agudat İsrail'e bir mektup yazarak, bu süreçte kendilerini desteklemele-

<sup>118</sup> Werblowsky- Wigoder, "Dietary Laws", s. 202.

<sup>119</sup> Lebeau, s. 123-124.

<sup>120</sup> Werblowsky- Wigoder, "Dietary Laws", s. 201.

<sup>121</sup> Lebeau, s. 124-125.

rini talep etmiştir. Bu destek karşılığında Ben-Gurion, onlara gerçekleştirme sözü verdiği üç taahhütte bulunur. Bunlardan birisi, “koşerin bütün devlet dairelerindeki yemekhanelerde/mutfaklarda geçerli olacağı” vaadidir.<sup>122</sup>

Bugün yeryüzünde yaşayan toplam 14 milyon Yahudi nüfusunun yaklaşık yüzde 40’ı İsrail’de yaşamaktadır. İsrail’de koşer gıda pazarı 13 milyar dolar civarındadır. İsrail’de hayvansal gıdaların haricindeki ürünlerin koşer olması yasal bir zorunluluk olmasa da, tercih sebebi sayılmaktadır.<sup>123</sup> Her şeye rağmen, ithal gıda maddelerinin koşer onaylı olmasına dikkat edildiği bilinmektedir.

### b. Müslümanlar

Koşer gıda müşterileri arasında Batı’da yaşayan Müslümanlar önemli bir yekûn teşkil etmektedir. Bu tercihin sebebi, Müslümanların İslam’ın belirlediği helal-haram hükümlerine en yakın koşer yasalarını görmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu anlayışın temelinde, her iki dinde domuz ve domuz mamullerinin yasaklılığı ile “kendilerine kitap verilmiş olanların yiyecekleri size helaldir”<sup>124</sup> ayetinin hükmünün, Müslümanlara verilmiş ve bütün dönemlerde geçerliliği olan bir ruhsat olarak düşünülmesi yatmaktadır.<sup>125</sup>

Yahudilik’teki koşer yasalarıyla İslam’ın helal-haram hükümleri arasında benzerliklerin olduğu doğrudur. Domuz ve domuz ürünleri, etobur hayvanlar, böcekler, sürüngenler ve kanın haramlığı bu benzerliklere örnektir. Ancak her iki dinin hükümleri aralarında çok önemli farklılıklar da vardır. Örneğin, Yahudilik’te alkol koşer kabul edilirken, İslam’da kesin olarak haramdır. Yine İslam’da et ve sütün birlikte pişirilmesi ve yenilmesi mümkünken, Yahudilik’te yasaktır. Koşer ürünlerinin batılı ülkelerde yaşayan pek çok Müslümanın beklentilerini ve ihtiyaçlarını tam olarak karşılamayacağı muhakkaktır. Onları bu konuda en

<sup>122</sup> Gordon, s. 821

<sup>123</sup> [http://www.gidaraporu.com/helal-gida-helal-sertifika\\_g.htm](http://www.gidaraporu.com/helal-gida-helal-sertifika_g.htm) (23.10.2010).

<sup>124</sup> Bkz. Mâide 5:5.

<sup>125</sup> Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, *İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler*, VI. İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslam Fıkhı Açısından Helal Gıda-Gıdalardaki Katkı Maddeleri- Sempozyumu Bildirileri, (3-4 Haziran 2009), Bursa, s. 44-45.

çok kaygılandıran husus, gıdalarda alkolün kullanılmasının serbest oluşu ve birçok müsamahakâr koşer denetçilerinin denetiminde üretilen bazı ürünlerde şüpheli jelâtinlerin kullanılmasıdır.<sup>126</sup> Bu endişeler, koşer müşterileri arasında sayılan Müslümanları helal gıda arayışına yöneltmektedir. Diğer benzerlik ve farklılıkları koşer ve helal gıda karşılaştırması başlığında ele alacağız.

### c. Hindular

Beslenme konusunda Hinduizm'in ortaya koyduğu bazı yasaklar vardır. Bhagavad-Gita'da insanın fiziksel ve ruhsal varlığına yararlı ve zararlı yiyeceklerden söz edilir. Yiyeceklerden "sulu, besleyici, iyi ve tadı hoş olanlar ömrü, sağlığı, gücü, güzelliği, mutluluğu ve iyiliği çoğaltır; acı, ekşi, tuzlu, çok sıcak, keskin, yakıcı, susatıcı olanlar, acı, ağrı hastalık nedenidir" denilir.<sup>127</sup> Dahili tıpla ilgili bir Ayurveda metni olan 'Caraka Samhita'da yenilmesi uygun olmayan gıdaların bir listesi yer alır. Bunlar arasında, yağmurlu dönemde nehir suyunun içilmemesi; yabani siyah fasulyenin ve günümüzde neye karşılık geldiği bilinmeyen birçok sebze ve bitkinin yenilmemesi istenir. Buna karşın Hinduların en çok bilinen beslenme yasağı inek etidir.<sup>128</sup>

Bilindiği gibi çağdaş dönemde Hindular inek etini hiçbir şekilde yemezler. Bu yasak, Caynistler gibi hiç et yememe şeklinde değil, yalnızca inek etiyle sınırlıdır. Vedalar döneminde süt verenler hariç, inek kurban olarak sunulur ve eti yenilirdi. Vedalar döneminden itibaren İndo-Aryanlar tarafından güvenle yenilebilecek gıdaların belirlenmesine büyük önem verilmiş, bütün gıdaların insanın fiziksel ve ruhsal varlığına uygun olmadığı düşünülmüştür. Hangi gıdaların yasak hangilerinin serbest olduğu, eski yasa koyucu Manu tarafından detaylı bir şekilde tanımlanmıştır. İlk dönemlerden itibaren Hinduların et yedikleri, ancak Manu'nun ahimsa çerçevesinde et yememeyi teşvik ettiği kaydedilir. Fa-

<sup>126</sup> Joe M. Regenstein- Carrie E. Regenstein, "Kosher Laws in Food Processing", *Handbook of Poultry Science and Technology*, (Ed.: Isabel Guerrero-Legarreta), I, John Wiley & Sons Inc., New Jersey, 2010, s. 135; Regenstein-Chaudry-Regenstein, s. 113.

<sup>127</sup> *Bhagavad-Gita-Tanrı'nın Şarkısı*, (çev.: Ömer Cemal Güngör), Yol yay., İstanbul, 2001, XVII. Bölüm, 8,9, 10. pasajlar.

<sup>128</sup> Ian Shaw, *Is it Safe to Eat?: Enjoy Eating and Minimize Food Risks*, Springer, New Zealand, 2005, s. 9-10.

kat sonraki dönemlerde inek kutsal sayılıp etini yemek suç kabul edilmiştir.<sup>129</sup>

Hinduların inek eti yasağı ile ilgili farklı sebepler zikredilir. Kimileri, ineğin yasak oluşunu, “ahimsa kuralıyla, zararsız ve temiz oluşuyla veya yalnızca kendi buzağısını değil herkesi besleyip büyüten ve bakan anne olma durumuyla”;<sup>130</sup> kimileri ise etinin sağlığa zararlı oluşuyla açıklamıştır.<sup>131</sup> İnek yeme yasağı ile ilgili genel kabul, ineğin bolluk ve bereketin, Tanrı'nın insanlığa inayetinin, Tanrı'ya bağlılığın ve sadakatin sembolü olmasındandır.<sup>132</sup>

İneğin kutsallığı ve etinin yasaklılığı yüzünden Hindular, kökeni hakkında kesin bilgi sahibi olmadıkları hayvansal gıdaları yemekten kaçınırlar. Koşer tercihleri de bu yüzdendir. Fakat bu tercih, tüm koşer ürünlerine yönelik değil, yalnızca üzerinde et içermediğini belirten “pareve”<sup>133</sup> yazısı olan ürünlerle sınırlıdır.<sup>134</sup>

#### d. Yedinci Gün Adventistleri

Yedinci Gün Adventistleri, sağlıklı beslenme ilkeleri ve Eski Ahit'in bazı koşer yasalarını Yeni Ahit'te yer alan hükümlerle değerlendirip “ruhu kirleten alışkanlıklardan” uzak durmaya çalışırlar.<sup>135</sup> Kilise, kurulduğu andan itibaren mensuplarından sağlıklı bir hayat sürmelerini istemiş, bedenın Kutsal Ruh'un mabedi olduğunu söyleyerek insanın fiziksel, ruhsal ve zihinsel sağlığını korumasının önemi üzerinde durmuştur.<sup>136</sup> Bu yüzden Yedinci Gün Adventistleri kendi sağlıklarını korumayı dinî bir ödev olarak görmüş, Tanrı'ya ve diğer insanlara hizmet edebilmenin yolunun da sağlıklı olmaktan geçtiğine inanmışlardır. İnsan sağlı-

<sup>129</sup> Swami Bhaskarananda, *The Essentials of Hinduism*, Sri Ramakrishna Math, Mylapore, 1994, s. 59-61.

<sup>130</sup> Kim Knott, *Hinduizm'in ABC'si*, Kabalcı, İstanbul, 2000, s. 161.

<sup>131</sup> Sigman, s. 542.

<sup>132</sup> Ali İhsan Yitik, “Sekülerizm Karşısında Hinduizm: Mahatma Gandhi Örneği”, *Seküleşme ve Dinî Canlanma/Dinler Tarihi Araştırmaları-VI*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yay., Ankara, 2008, s. 144.

<sup>133</sup> Ürünler üzerinde yer alan “pareve” yazısı, veya küçük p harfi, içerisinde et ve süt ürünlerinin bulunmadığını ifade etmektedir. Ancak büyük P harfi ise yaygın olarak ürünün Fısih için koşer olduğunu göstermektedir. Bkz. Sigman, s. 527.

<sup>134</sup> Sigman, s. 543.

<sup>135</sup> Bkz. Levililer 11:1-47; Efeslilere Mektup 5/1-21; 2. Korintliler 10/5; 6/14-7/1; 1. Korintliler 6/19, 20; 10/31.

<sup>136</sup> <http://www.adventist.org/mission-and-service/health.html> (03.11.2010)

ğını bozduğu düşünülen şeylere dikkat çekilmiş, insanın sağlıklı bir hayat elde edebilmek için yediğine, içtiğine ve giydiğine dikkat etmesi gerektiği bildirilmiştir. Doktorların verdiği ilaçları dahi zorunlu olmadıkça kullanmamayı tavsiye eden Adventistler, sağlıklı bir hayat için hayvansal gıdalardan kaçınıp bitkisel beslenmeye büyük önem vermişlerdir. Hatta yenilecek gıdaların, meyve ve sebzelerin de taze ve temiz olmasına dikkat ederler. İçerisinde sağlığa zararlı maddeler bulunduğunu söyledikleri alkollü içecekler, tütün, çay, kahve, kola ve benzeri şeyleri de tüketmez,<sup>137</sup> domuz etini de tıpkı Yahudiler gibi yasak gıdalar arasında sayarlar.<sup>138</sup>

Yahudilik'te olduğu gibi beslenme konusunda bazı sınırlamalarının olması, beslenme kurallarının büyük oranda koşer yasalarıyla uygunluk göstermesi, bu grup üyelerini koşer ürünlerini satın almaya yöneltmiştir.<sup>139</sup>

#### e. Vejetaryenler, Veganlar, Gıda Alerjisi ve İntoleransı Olanlar

Her çağda, vejetaryenler,<sup>140</sup> veganlar,<sup>141</sup> gıda alerjisi ve gıda intoleransı olanların sayısı oldukça fazladır. Süt ürünleri, yumurta, kuru yemiş ve kabuklu deniz ürünleri gibi bazı gıdaların alerjik rahatsızlığı olan insanlarda çok ciddi komplikasyonlara sebep olduğu klinik olarak ispatlanmıştır. Bazı insanların süt ürünlerine karşı ciddi alerjisi olmakta ve bu kimseler çok az miktarda bile süt içeren bir gıda aldıklarında, hayati tehlike oluşturacak bir reaksiyona sebep olmaktadır.<sup>142</sup>

<sup>137</sup> Ali Rafet Özkan, *Fundamentalist Hıristiyanlık Yedinci Gün Adventizmi*, s. 188-191; Sigman, s. 540-541.

<sup>138</sup> <http://www.bckosher.org/whygokosher.pdf>

<sup>139</sup> <http://www.bckosher.org/whygokosher.pdf>

<sup>140</sup> Etyemezlik olarak Türkçe'ye çevrilebilen vejetaryenlik, çeşitli nedenlerle et, balık, kümes hayvanları ve bazı durumlarda yumurta, süt ve süt ürünlerini yememeye denilmektedir. Etyemezliğin farklı sebepleri vardır. Bazı insanlar hayvanları yemek için beslemenin ve öldürmenin yanlış olduğunu düşündüklerinden; bazıları, etsiz beslenmenin daha sağlıklı olduğu gerekçesiyle; bazıları doğal çevrenin korunması amacıyla et tüketmezler. Budizm, Hinduizm, Caynizm ve bazı Hıristiyan mezheplerine bağlı kimseler ise, canlılara zarar vererek elde edilen besinin yenmemesi gerektiğine inanırlar. Bazı insanlarınsa mideleri et ve türevlerini kaldırmayabilir. Bkz. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Vejetaryen> (03.11.2010)

<sup>141</sup> Katı vejetaryen olan veganlar ise et, süt ve yumurta yemedikleri gibi, hiçbir hayvansal besin de tüketmezler. Bal, dondurma, yoğurt gibi hayvansal ürünlerden elde edilen besinleri de yemezler. Bkz. <http://tr.wikipedia.org/wiki/Vegan> (03.11.2010)

<sup>142</sup> Sigman, s. 543; <http://www.bckosher.org/whygokosher.pdf> (05.11.2010)

Koşer sertifikası, bu türden rahatsızlığı olan veya belli ürünlerden kaçınan tüketiciler için bir seçenek sunmaktadır. Bu tercihin sebebi, koşer yasasındaki et ve sütün bir arada bulundurulması yasağıdır. Vejetaryen bir kuruluş olan ‘Vegetarian Society’nin web sitesinde ürün satın alırken etiketlerde, kendi derneklerinin sembolüne, koşer veya helal damgasına bakmaları söylenmektedir.<sup>143</sup> Yine Güney Afrika’da vejetaryenlere yönelik üretim yapan bir firma, ürünlerinin tamamının koşer, pareve, mehadrin<sup>144</sup> ve helal olduğunu belirtmektedir.<sup>145</sup> Fakat yine de süte karşı alerjisi olan bazı çocukların “pareve” onaylı koşer gıdalardan etkilendikleri nakledilmektedir. Dolayısıyla Gıda Alerjisi ve Duyarlılığı Örgütü, süt alerjisi olan kişilere bu anlamda içerisinde süt ürünlerinin olmadığını ifade eden koşer damgalı ürünlerine karşı uyarmakta ve dikkatli olmalarını tavsiye etmektedir. Bunun farkında olan koşer sertifikası veren bir acente, bunun sebebinin imalat aşamasında havayla gelen süt tozu parçacıklarının ürünlere bulaşmış olabileceğine bağlamaktadır. Etiketleri üzerinde bu durumu belirten firmalar, not olarak “ürünlerinin alerjisi olanları etkileyebilecek süt parçacıkları içerebileceği, ancak bunun Yahudi hukuku açısından önemsiz olduğunu” belirtmektedir.<sup>146</sup> Bu yüzden alerjik hastalar için koşer gıdalar sadece kusurlu değil, aynı zamanda tehlikeli bile olabilmektedir. Çünkü hazır gıda tüketemeyen bu hastalar, koşer onayına güvenerek bunları yemekte ve ciddi zarar görebilmektedir.<sup>147</sup>

Sonuç olarak, koşer gıdalar üzerinde bulunan sütlü, etli veya “et ve süt içermez onaylı ürünler, vejetaryenler ve veganlar için tercih sebebi olmaktadır. Buna karşın, önemsiz sayılabilecek oranda karışımın bulunduğu koşer bir gıdanın, alerjik bir rahatsızlığı ve hassasiyeti olan kişiler için yüzde yüz güvenli olmadığı açıktır. Belki bu kişiler için devlet denetiminde, bilimsel standartlarda alerjik hiçbir unsur taşımayan gıdalar üretilmelidir.

---

<sup>143</sup> <http://www.vegsoc.org/Youth/school/ks2/notes4.html> (03.11.2010)

<sup>144</sup> Koşer-meadrin: Gıdaların üretiminden paketlenmesine kadar her aşamasının sürekli olarak bir haham tarafından denetlenmesi anlamına gelmektedir.

<sup>145</sup> <http://www.vegsoc.org/press/pressarchive/2002/aprv3.html> (03.11.2010)

<sup>146</sup> Sigman, s. 543-544; <http://www.bckosher.org/whygokosher.pdf> (05.11.2010)

<sup>147</sup> Sigman, s. 593.



## 5. Koşer ve Helal Gıda Ekonomisi

### a. Koşer Ekonomisi

Buraya kadar koşer kavramını, özel anlamıyla yalnızca gıdalarla ilgili olarak ele aldık. Fakat günümüzde ekonomik alanda koşer, özellikle ultra-Ortodokslar için, gıdalardan başka, lokanta ve otellerden uçak ve otobüs firmalarına; sim kart ve kredi kartından internet servisi ve bilgisayar yazılımlarına; kılık-kıyafetten şampuana; tuvalet kağıdından çocuk bezine kadar her alana teşmil edilmiştir. Bu sayede dindar Yahudiler atacağı her adımda hahamın onayını almaya çalışmaktadır. Bugün İsrail'de yalnızca ultra-Ortodokslara yönelik 400 veya 450 dükkanın, en az 100 tane de onlar için ayrı stant açan iş yerinin olduğu kaydedilmektedir. İsrail havayolları "El Al" özelleştirildikten sonra bile, ultra-Ortodoks müşterilerini kaçırmamak için Cumartesi günleri uçuş yapmamaktadır. Aynı şekilde "Egged" otobüs firması, belirli güzergahlarda kadın ve erkekleri ayrı bölümlerde veya ayrı otobüslerde taşımaktadır. Öyle ki dindar Yahudiler, otobüslerde bu kurala uymayan yolcuları zaman zaman tartaklamakta; ülke genelinde kadın ve erkekleri karışık taşıdığı için İsrail hükümetini "mürtetler rejimi" olarak nitelendirmektedir.<sup>148</sup>

Bunlardan başka, sim kart, kıyafet, su, votka, bira, lokum-sekerleme ve pekmez gibi pek çok ürün ve hizmete koşer sertifikası verildiğini görüyoruz. Mesela, İsrail'de cep telefonları için özel bir koşer sim kart çıkartılmıştır. Normal telefonlarla dakikası 9.5 sente konuşulurken, bu kartla dakikası 2 sentten daha ucuza konuşulabilmektedir. Buna karşılık, Cumartesi günü koşer sim kartla konuşmanın dakikası/cezası, yüz kattan fazla artırılarak, 2.44 dolara çıkmaktadır.<sup>149</sup> Bir başka örnek kıyafetle ilgilidir. İspanyol giyim firması Zara, İsrail'deki mağazalarında pamuk ve keten karışımı kumaş kullandığı bir giysisini -Yahudilik'te giyisilerde karışım olan kumaşların kullanılması yasaktır-<sup>150</sup> Yahudilerden özür dileyerek piyasadan çekmek zorunda kalmıştır.<sup>151</sup>

Tüketimi herhangi bir izne ihtiyaç duyulmamasına rağmen "su" için bile koşer sertifikası verildiğini görüyoruz. Örneğin Montreal'de şişe-

<sup>148</sup> <http://www.nytimes.com/2007/11/02/world/africa/02iht-kosher.1.8159438.html> (20.11.2010)

<sup>149</sup> <http://www.nytimes.com/2007/11/02/world/africa/02iht-kosher.1.8159438.html> (20.11.2010); <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/?t=07.11.2007&y=TahaKivanc> (20.11.2010)

<sup>150</sup> "Üzerine iki tür iplikle dokunmuş giysi giyme" Bkz. Levililer 19/19.

<sup>151</sup> [http://www.gundemkumas.com/haberler/haram\\_kumas\\_ozru.html](http://www.gundemkumas.com/haberler/haram_kumas_ozru.html) (22.11.2010)

lenen “Naya” marka sularının kendi sitesinde “Naya’nın, Fısıh bayramı dahil bütün yıl koşer olduğu ve UOJCA’dan (Amerika Ortodoks Yahudi Cemaatleri Birliği) tarafından belgelendirildiği” ifade edilmektedir.<sup>152</sup> Aynı acente tarafından Rus votkası Stolniçkaya’ya koşer izni verilirken, Efes Pilsen Türkiye Hahambaşlığı’ndan koşer sertifikası olarak Yahudilere uygun bira üretmeye başlamıştır.<sup>153</sup>

Yukarıda anlatılanlardan koşer ekonomisinin ne denli geniş bir alana yayıldığı görülmektedir. Fakat dünyada koşer denilince, daha çok gıda sektörü, başka bir ifadeyle et ve et mamulleri ile süt ve süt ürünleri akla gelmektedir. Bundan sonra verilecek rakamlar ve oranlar koşer gıdayla ilgili olacaktır.

Daha öncede belirttiğimiz gibi, koşer gıdanın öncelikli hedef kitlesi Yahudilerdir. Buna karşın bütün Yahudilerin, oldukça karmaşık olan koşer yasalarını etraflıca bilmesi kolay değildir. Dahası bir gıdanın koşer olup olmadığının anlaşılması da oldukça güçtür. Kapalı toplumlar, hayvanların kesiminin koşer yasalarına uygun yapıldığına inanıyordu. Sütten yapılan ürünler de, ya bizzat kendi evlerindeki hayvanlardan veya Yahudi komşusundandı. Bu durumda, gıda üretimlerinin koşer kurallarına uygunluğunu denetleyecek bir güç vardı. Dünya şimdi çok değişmiş, gıda artık milyar dolarlık bir sektör haline gelmiştir. Müşterilerin yediği gıdalardan çoğu işlenmiş, rafine edilmiş veya konservedir. Gıda sanayindeki değişimler, sağlık risklerini beraberinde getirmiştir. Obezite/şişmanlık ve kötü beslenme tehdidi, yetersiz beslenmenin yerine geçmiştir. Dolayısıyla bunları önemseyen müşterilerin varlığı, her halükarda koşer onayını zorunlu kılmaktadır. Buna bağlı olarak, ürünlerin koşer kurallarına uygunluğunun denetlenmesi ve belgelendirilmesi için ayrı bir kurum ortaya çıkmıştır: *Koşer acenteleri ve denetçileri*. Buralarda, rabbaniler denetçi olarak görev yapmaya ve rabhani kurumlar ise bu sayede bir kazanç elde etmeye başlamıştır. Bu kişiler, aldıkları ücret karşılığında, gıdaları dine uygunluk yönünden denetlemekte, uygun bulunanları koşerleyip belgelendirmektedir. Koşer gıda arayan müşteriler, denetçi tarafından verilmiş belirli bir patent veya etikete bakmaktadırlar.<sup>154</sup>

<sup>152</sup> [http://naya.com/en/faq-2/#faq2\\_5](http://naya.com/en/faq-2/#faq2_5) (20.11.2010)

<sup>153</sup> <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/02/13/yorumlar/default.htm> (20.11.2010);  
<http://www.milliyet.com.tr/ihracat-artti--koser-basvurulari-patladi/ekonomi/haberdetayarsiv/26.01.2003/976/default.htm> (20.11.2010)

<sup>154</sup> Sigman, s. 523-524.

Gıdalar üzerinde koşer sembolü veya mührü olması, modern bir uygulamadır. Koşer ürünlerine ilginin artması, sertifikalı ürün pazarında artışa yol açmış, bu gelişmelere paralel olarak koşer sertifikası veren kuruluşların sayısında bir artış olmuştur. Dünyada çok sayıdaki koşer acentesinden en tanınmış olanları, The Union of Orthodox Jewish Congregations (OU), The Organized Kashrus Laboratories (OK), Star-K Kosher Certification (Star-K) ve KOF-K Kosher Supervision'dur.<sup>155</sup> ABD ve İsrail'de bir tek ürün için bu acentelere yıllık 10 bin dolar ödenirken, bu işe yeni başlayan Türkiye hahambaşılığı ürün başına yıllık 750 dolar almaktadır.<sup>156</sup> Dünya'da koşer sertifikalandırma pazarının bir milyar doların üzerinde olduğu düşünüldüğünde,<sup>157</sup> sertifika veren acenteler arasındaki rekabet daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Mesela, çok sayıda ürün denetimi yapan 'Ortodoks Yahudi Örgütleri Birliği' (The Union of Orthodox Jewish Congregations) isimli acentenin, resmi internet sitesinde, koşer yasalarının beslenme ve hijyenik düzenlemeler olmadığı, ancak yine de koşer gıdaların insanı daha sağlıklı yapacağı, koşer olmayan ürünlerin de insan bedeninde ciddi tehlikeler oluşturacağı ifade edildikten sonra,<sup>158</sup> *kendi verdikleri logonun, kalite ve temizliğin sembolü olduğunu özellikle belirtmektedir.*<sup>159</sup>

Araştırmalar, son dönemlerde özellikle ABD ve Avrupa ülkelerinde koşer ürünlere dikkat çekici bir eğilim olduğunu ortaya koymaktadır. Bu talebi karşılamak için dünyanın farklı bölgelerinde firmalar, pazar paylarını artırmak ve satış stratejilerini genişletmek için koşer sertifikası almaktadırlar. Bu sayede firmalar, daha önce giremedikleri pazarlara ulaşabilmektedir. ABD'de bir firma yetkilisinin dile getirdiği "*önceleri koşeri Yahudilerin yediği gıdalar olarak düşünüyordum, fakat sonra insanlar için koşerin kalite demek olduğunu fark ettim*" cümlesi, koşer ürün sayısındaki hızlı artışın nedenini ortaya koymaktadır. Söz konusu firmayı buna zorlayan şeyin, müşterilerinin çoğunluğunun ürünlerinin koşer sertifikasına sahip olup olmadığını sormaları olduğu dile getirilmektedir. Bir gıda

<sup>155</sup> <http://www.oukasher.org/> (23.10.2010).

<sup>156</sup> [www.milliyet.com.tr/2003/01/26/ekonomi/eko01.html+ko%C5%9Fer&hl=tr&ct=clnk&cd=2&gl=tr](http://www.milliyet.com.tr/2003/01/26/ekonomi/eko01.html+ko%C5%9Fer&hl=tr&ct=clnk&cd=2&gl=tr) (27.06.2008)

<sup>157</sup> [http://www.gidaraporu.com/helal-gida-helal-sertifika\\_p.htm](http://www.gidaraporu.com/helal-gida-helal-sertifika_p.htm) (23.10.2010).

<sup>158</sup> [http://oukasher.org/index.php/common/article/thinking\\_kosher/](http://oukasher.org/index.php/common/article/thinking_kosher/) (23.10.2010)

<sup>159</sup> [http://oukasher.org/index.php/common/article/the\\_theology\\_of\\_kashruth/](http://oukasher.org/index.php/common/article/the_theology_of_kashruth/) (23.10.2010).

analistine göre, günümüzde koşer sembolünün, Yahudiler açısından “dini standartlara uygun, kaliteli ve güvenli” oluşunun; sağlığını düşünen bilinçli insanlar açısından ise “kalite kontrollü ve katkı maddeler içermeyen faydalı ürünler” oluşunun işareti olarak görülmektedir.<sup>160</sup> Bu yüzden birçok firma, koşer onayı alarak, güvenilir bir marka oluşturma çabası içinde girmiştir.<sup>161</sup>

Dünya gıda piyasasındaki koşer sertifikalı ürünlerin sayısı ve elde edilen kazancın oranı hakkında farklı rakamlar verilmektedir. Örneğin, bir koşer gıda pazarlama ve reklam acentesi verilerine göre, koşer pazarındaki ürün sayısı, 2003’te yaklaşık 75.000 iken, 2010’da 100.000 civarındadır. Yaklaşık 10.000 firma, başka ürünler yanında, koşer gıda üretimi de yapmaktadır. Her yıl yaklaşık 3.000 yeni koşer ürün piyasaya çıkmaktadır. Yaklaşık 25-30 yıl önce sadece 250 milyon dolar olduğu<sup>162</sup> kaydedilen koşer gıda pazarının, 2000 yılında yapılan bir araştırmaya göre, yıllık perakende satış rakamları yaklaşık 150 milyar dolara; 2003 yılında 170 milyar dolara ulaşmıştır.<sup>163</sup> Bu yıl ise bu miktarın yaklaşık 200 milyar doları bulacağı öngörülmektedir.<sup>164</sup>

İsrail’i saymazsak, altı milyon civarında bir Yahudi topluluğunun yaşadığı ABD koşer gıda pazarı açısından en önde gelen ülkedir. Fakat tüketicinin büyük bir çoğunluğu bu ürünleri koşer gıda diye değil, koşer etiketinin kendilerinde yarattığı kalite ve hijyen algılamasından dolayı tercih ettikleri kaydedilmektedir.<sup>165</sup> Kuzey Amerika’da süpermarketlerde satılan gıdalardan % 50’den fazlasının koşer ürünlerin oluşturduğu,<sup>166</sup> 2010 yılı itibariyle ABD’nin tamamında koşer gıda satış toplamının yaklaşık 20 milyar doları bulacağı (2005’te 7 milyar dolardır) tahmin edilmektedir. Buna karşın ABD’de koşer müşterilerinin % 20’den daha azının Yahudi olduğunun altını çizmek gerekir. Bunun farkında olan koşer üretici ve pazarlama şirketleri yaptıkları reklamlarda Yahudi olmayan koşer müşterilerini de hesaba katmaktadırlar. Örneğin, koşerin her kesimden

<sup>160</sup> <http://www.bckosher.org/whygokosher.pdf>

<sup>161</sup> Joel Makower, *Strategies for the Green Economy: Opportunities and Challenges in the New World of Business*, The McGraw-Hill, New York, 2009, s. 73.

<sup>162</sup> [http://www.gidaraporu.com/helal-gida-helal-sertifika\\_g.htm](http://www.gidaraporu.com/helal-gida-helal-sertifika_g.htm) (23.10.2010).

<sup>163</sup> <http://www.simpletoremember.com/articles/a/kosher-health/> (03.10.2010)

<sup>164</sup> Regenstein-Chaudry-Regenstein, s. 112.

<sup>165</sup> [http://www.gidaraporu.com/helal-gida-helal-sertifika\\_g.htm](http://www.gidaraporu.com/helal-gida-helal-sertifika_g.htm) (23.10.2010).

<sup>166</sup> <http://www.bckosher.org/whygokosher.pdf>

insanlar için daha güvenli bir tercih olduğunu ifade etmek için “size daha yüksek bir yetki belgesi sunuyoruz”<sup>167</sup> ya da “Levy'nin çavdar ekmeğini sevmek için Yahudi olmak zorunda değilsiniz”<sup>168</sup> türünde reklamlara rastlamak mümkündür. Birçok ülkede sağlıklı koşer gıda diye sunulan, glutensiz, doğal ve organik gıda üretiminde hatırı sayılır artış gözlemlenmektedir.<sup>169</sup>

Koşer sertifikası projesiyle şirketler, yeni marketler açarak pazarlarını genişletmektedir. Birçok süpermarket yetkilisi koşer müşterilerini, yalnızca *ambalaj üzerindeki koşer denetim sembollerine bakarak satın alan kişiler* olarak tanımlamaktadır.<sup>170</sup>

Koşer sertifikası son dönemde Türk gıda ihracatçıları için de büyük önem kazanmıştır. Gıda firmaları, özellikle ABD'ye ve İsrail'e ihracatlarını artırmak için, ürünlerinin Yahudi dinine uygunluğunu belgeleyen 'koşer' onayı almaya başlamışlardır. Koşer sertifikası, bu gıda ihracatçısı firmalar için “avantaj” olmaktan çıkarak, adeta bir “zorunluluk” haline gelmiştir. Türkiye Hahambaşılığı nezdinde oluşturulan bir heyetin verdiği sertifika yurt dışında fazla kabul görmediği için, firmalar ABD veya İsrail'deki kuruluşlardan da bir sertifika temin etme yoluna gitmektedir.<sup>171</sup> Örneğin Kayseri merkezli bir gıda üreticisinin yönetim kurulu üyesi, “Koşer sertifikası alabilmek için her yıl hahamlara 10 bin dolar para ödediğini, aksi halde Yahudilere mal satamadığını” söylemektedir. Onlar, sadece İsrail'le değil, sahibi Yahudi olan firmalarla ticaret yapabilmek için de bu sertifikaya ihtiyaç duymaktadır. Söz konusu bu firma, ürettiği reçeller ve meyve suları için koşer sertifikası alırken,<sup>172</sup> Malatya merkezli bir gıda firması da, İsrail'e özel koşer hurma pekmezi üretimi yapmaktadır.<sup>173</sup> Denetim, bizzat sertifikalandırmayı yapan acentenin görevlendirdiği hahamlarca yapılmaktadır. Denetim için gelen hahamların bilet, yeme-içme ve konaklama dahil her türlü masraflarını da yine ilgili firma üstlenmektedir.

<sup>167</sup> Regenstein-Chaudry-Regenstein, s. 112.

<sup>168</sup> Nicholas De Lange, *Yahudi Dünyası*, IV, (çev.: Sevil Atauz-Akın Atauz), İletişim yay., İstanbul, 1987, s. 150.

<sup>169</sup> <http://www.koshertoday.com/news.asp>

<sup>170</sup> Regenstein-Chaudry-Regenstein, s. 112.

<sup>171</sup> [http://www.gidaraporu.com/helal-gida-helal-sertifika\\_p.htm](http://www.gidaraporu.com/helal-gida-helal-sertifika_p.htm) (23.10.2010).

<sup>172</sup> <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-20482-34-helal-yok-koser-verelim.html> (12.11.2010)

<sup>173</sup> <http://www.milliyet.com/2006/02/13/ekonomi/aeko.html> (27.06.2008)

Koşer gıdaların üretim maliyetinin koşer olmayan gıdaların üretim maliyetinden çok farklı olmadığı halde, sertifikalandırma ücretinin pahalı oluşu ve bunun maliyet olarak yansıtılması nedeniyle, koşer gıdaların piyasa fiyatları ortalamanın çok üzerindedir. Örneğin ABD’de markette satılan bir kümes hayvanının fiyatı 40 sent iken, koşer olanı 2.5 dolardan satılmaktadır.<sup>174</sup>

### b. Helal Ekonomisi

“Koşer gıda sertifikası” ile kıyaslandığında, henüz emekleme aşamasında olan “helal gıda sertifikası” gün geçtikçe dünyada önemli bir tercih sebebi olmaktadır. Başta ABD, Avrupa, Asya’nın belirli kısımları ve Pasifik ülkelerinde helal gıda güvencesi, buralarda yaşayan Müslümanların kimliklerini koruma ve dini vecibelerini yerine getirme gayretlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Helal sertifikası uygulaması, 1960’lı yılların ortalarında ABD’de Müslüman gıda uzmanları tarafından hayata geçirilmiştir. Bunda, Yahudilerce 1920’lerin başında yine ABD’de uygulamaya konulan koşer sertifikalandırma sisteminin etkisinin olduğu muhakkaktır. Bugün dünya üzerinde 112 ülkeye yayılmış 1.8 milyar Müslüman tüketici potansiyeline sahip helal gıda pazarının, yıllık 150 milyar dolarlık işlem hacmine sahip olduğu tahmin edilmektedir. Bunun dünya çapında 500 milyar dolarlık bir potansiyele sahip olduğu düşünülmektedir. Müslüman nüfusun 1.3 milyarı İslam Konferansı Örgütü (İKÖ) üyesi 57 ülkede yaşamaktadır. Ortadoğu, Kuzey Afrika, Güney ve Güneydoğu Asya ile Çin’deki geniş Müslüman kitleler, helal gıda için önemli bir pazar oluşturmaktadır. Günümüzde dünyada uygulanan helal standartları ve organizasyonlar şunlardır: (1) Gıda Kodeksi Komisyonu (The Codex Alimentarius Commission) Standardı; (2) Amerika İslamî Gıda ve Beslenme Konseyi (IFANCA): Helal Endüstriyel Üretim Standartları ve (3) Malezya Standardı MS 1500:2004.<sup>175</sup>

Helal gıda standartlarını dünyada ilk kez hazırlayan ve pratiğe döken ülke Malezya’dır. “MS 1500:2004” standardı, sadece İslam’ın ön-

<sup>174</sup> Sigman, s. 545-546.

<sup>175</sup> Salih Tuğ-Özden Özdemir, “Helal Sertifikası’nın Dünyadaki ve Türkiye’deki Gelişimi”, *İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler*, VI. İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslam Fıkhı Açısından Helal Gıda-Gıdalardaki Katkı Maddeleri- Sempozyumu Bildirileri, (3-4 Haziran 2009), Bursa, s. 83-84-90; [http://www.gidaraporu.com/helal-gida-helal-sertifika\\_g.htm](http://www.gidaraporu.com/helal-gida-helal-sertifika_g.htm) (23.10.2010).

gördüğü usullere uygun hazırlanması gereken gıdaların ve hammadde-lerin değil, kullanılan ekipmanların ve gıda servisinin yapıldığı yerlerin de sahip olması gereken özelliklerini belirlemekte, ayrıca taşıma, paketeleme, markalama, etiketleme gibi birçok alanı kapsamaktadır. Helal teriminin kullanılması için gerekli standartlar ise uluslararası “Gıda Kodeksi Komisyonu” tarafından 1997’de hazırlanmıştır. Komisyon, bir gıdanın helal olarak etiketlendirilebilmesi için sahip olması gereken esasları içeren bir tüzük yayınlamıştır.<sup>176</sup> Bu tüzükte, kesim aşamasında yasak olan ve olmayan hayvanlarla ilgili farklı İslamî görüşler de göz önüne alınmış ve mezhepler arasında küçük farklılıklar olduğu kabul edilmiştir. Bunların yorumu, ithalatçı ülkelerin yetkili makamlarına bırakılmıştır.<sup>177</sup>

Helal gıda uygulaması Malezya’dan çoğunluğu gayrimüslim 20 ülkeye yayılmıştır. Helal gıda uygulaması, başta ABD ve Kanada’da olmak üzere, dünyanın pek çok ülkesinde önemli bir aşama kaydetmiştir. Bugün dünyada helal sertifikası veren elliden fazla kuruluş olmasına karşın, Türkiye’de bir tane dahi olmaması dikkat çekicidir.<sup>178</sup> Malezya’da “Standarts & Quality News” adıyla çıkarılan bir dergi, helal gıda konusuna ayırdığı bir sayısında, helal gıda ürünlerinin dünyada yeni bir kalite güvencesi olarak önem kazandığını belirtmektedir. Helal sertifikasıyla üretilen ürünlerin Müslüman müşterilerce satın alındığı gibi, diğer din mensuplarınca da tercih edilmektedir. Bu tercihin sebebinin, helalin yalnızca dine uygunluğu değil, aynı zamanda sağlıklı ve güvenli oluşuyla alakalıdır.<sup>179</sup>

ABD’de market açan Müslümanların sayısı her geçen yıl arttığı, son otuz yılda özellikle büyük metropollerde helal gıda satan iş yerlerinin hızla çoğaldığı belirtilmektedir. Kuzey Amerika’da nüfusu 6 ila 8 milyon olduğu tahmin edilen Müslümanların özellikle domuz etinden kaçınmak için helal gıdaya yöneldikleri ifade edilmektedir. Çoğu Müslüman, ABD’de koşer ürünleri satın almasına rağmen, gerçekte bunlar

<sup>176</sup> Tuğ- Özdemir, s. 89-90. Komisyon kararları için bkz.

[http://www.codexalimentarius.net/web/index\\_en.jsp](http://www.codexalimentarius.net/web/index_en.jsp)

<sup>177</sup> <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-20482-34-helal-yok-koser-verelim.html> (22.11.2010)

<sup>178</sup> <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-20482-34-helal-yok-koser-verelim.html> (22.11.2010)

<sup>179</sup> Standarts & Quality News, Vol. 11 No: 4, 2004, s.1  
[http://www.sirim.my/f\\_corp/july04.pdf](http://www.sirim.my/f_corp/july04.pdf) (05.11.2010)

her zaman onların taleplerini tam olarak karşılamamaktadır. Çünkü müsamahakar koşer denetçilerinin gözetiminde üretilen bazı koşer ürünlerde, çeşitli şüpheli jelâtinler ve lezzet katmak için alkol kullanıldığı bilinmektedir.<sup>180</sup>

Dünya çapında ün yapmış birçok firmanın, Müslüman tüketicilere yönelik helal gıda sertifikası aldığı bilinmektedir. Örneğin Nestle'nin, kendi internet sitesinde, mevcut 456 fabrikalarının 85 tanesinin helal sertifikasına sahip olduğu ve buralarda 154 çeşit helal gıda üretimi yapıldığı kaydedilmektedir. Avrupa'da helal gıda pazarında önemli bir yer edindiklerini, İsviçre'de 2010 başlarında helal gıda damgalı ürünlerinden oluşan reyonlar açtıkları belirtilmektedir.<sup>181</sup> Özellikle her yıl Ramazan ayında "Ramazan Tatları" adı altında ürünleri satışa sunmaktadır.<sup>182</sup>

Helal gıda konusunda ortak bir standart belirlemek için, Türkiye'nin girişimleri sonucunda İslam Teşkilatı Konferansı Ekonomik ve Ticari İşbirliği Daimi Komitesi (İSEDAK) bünyesinde kısa adı "SMIIC" olan "İslam Ülkeleri Standartlar ve Metroloji Enstitüsü" kurulmuştur. Bu enstitü birinci genel kurul toplantısını 02-03 2010 tarihinde Ankara'da yapmıştır. Toplantıya Türkiye'nin de aralarında bulunduğu 10 ülke -Cezayir, Fas, Gine, Libya, Kamerun, Somali, Sudan, Tunus ve Ürdün- katılmıştır.<sup>183</sup> Fakat helal gıda standardizasyon çalışmalarında önde gelen ülkelerden Malezya ve Suudi Arabistan gibi ülkeler toplantıya iştirak etmemiştir. Özellikle helal gıda pazarında standart verilmesi konusunda şu anda Malezya lider konumundadır. ABD, Avustralya, Arjantin, Brezilya, Çin, Danimarka, Filipinler gibi ülkelerde Malezya İslami Gelişim Dairesi tarafından akredite helal sertifikası verilmektedir.<sup>184</sup>

Koşer sertifikası veren acentelerinin çokluğunun aksine, helal gıdalar için bu oran çok düşüktür. Bunun farklı sebepleri vardır. Sebepler arasında, helal hükümlerinin çoğunlukla hayvansal gıdalarla ilgili olması ve koşer hükümleri gibi çok ayrıntılı olmaması; koşer gıdaların Müslü-

<sup>180</sup> Regenstein-Chaudry-Regenstein, s. 112-113.

<sup>181</sup> <http://www.nestle.com/MediaCenter/NewsandFeatures/AllNewsFeatures/Halal.htm> (23.10.2010).

<sup>182</sup> <http://www.nestle.com/MediaCenter/NewsandFeatures/AllNewsFeatures/Nestle-expands-halal-presence-during-Ramadan.htm> (23.10.2010).

<sup>183</sup> [http://www.comcec.org/TR/Yeni\\_Site\\_Dokumanlar/Banner/SMIIC\\_Report\\_TR.pdf](http://www.comcec.org/TR/Yeni_Site_Dokumanlar/Banner/SMIIC_Report_TR.pdf) (05.11.2010)

<sup>184</sup> <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetay&Date=&ArticleID=1024575&CategoryID=80>



manlar tarafından helal gıda anlayışına uygun görülüp tüketilmesi yer alır.

Çağımızda bir zorunluluk haline gelen helal gıda denetimi, koşer örnek alınarak alarak geliştirilmeye çalışılmaktadır. Fakat helal gıdalarla ilgili yaşanabilecek en büyük problem, koşer de olduğu gibi, sertifika veren kuruluşların sayısının çoğalması ve helal sembollerinin karmaşık olacağı endişesidir. Çünkü koşer sertifikası veren acentelerin sayısının çokluğu, koşer sembollerinin kolay anlaşılabilir olmaması ve en önemlisi denetim yapan hahamların, temsil ettiği mezhebin görüşü doğrultusunda, koşer konusunda aynı hassasiyeti göstermemesidir. Bu yüzden koşerle ilgili konular, olumlu ve olumsuz yönleriyle ele alınırsa, helal gıda uygulamalarında aynı yanlışlara düşülmemiş olunur. Bu sayede, (1) istismara dönük sahte helal gıda sertifikalarının ortaya çıkması daha baştan önlenmiş olur. Bu konuda gerekirse caydırıcı yasal tedbirler alınabilir. (2) Sertifika verecek acentelerin ve helal gıda sembollerinin yol açacağı kafa karışıklığının önüne geçilebilir. (3) Tüm dünyada kabul görececek çok uluslu bir kuruluş tesis edilebilir. Aksi takdirde yerel kalan bir kuruluşun vereceği sertifika, ancak verildiği yerdeki insanlara hitap edecektir. (4) Helal gıda denetim maliyeti ve sertifika fiyatları, koşerde olduğu gibi, üretim maliyetine yansıtılıp tüketiciler mağdur edilmemiş olur.

### 6. Koşer ve Helal Gıda Karşılaştırması<sup>185</sup>

Batılı ülkelerde yaşayan veya bir vesileyle yurt dışına çıkmış olanlardan sıkça “helal gıda bulamadıklarında, koşer satın adlıklarını” söylediklerine şahit oluruz. Bu yönelişin iki sebebi vardır. Birisi, ehl-i kitabın kestiğinin yenilebileceği düşüncesi, diğeri ise Yahudilerin de tıpkı Müs-

<sup>185</sup> Koşer ve Helal gıda konusunda Türkiye’de yapılmış çalışmalardan bazıları şunlardır: Mustafa Erdem, “İlahi Dinlerin Kutsal Kitaplarında Helal ve Haram Anlayışı Üzerine Bir Araştırma”, *AÜİF Dergisi*, Sa: XXXVII, Ankara 1997, s. 151-73; İsmail Yalçın, *İslam’da Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar*, (Marmara Üniversitesi S.B.E. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1997; Mustafa Karataş, *Helaller ve Haramlar (Kitab-ı Mukaddes Açısından Bir İnceleme)*, (Selçuk Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1998; Mustafa Özbaş, *Yahudilik’te Yiyecek ve İçecek Yasakları*, (Marmara Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2001; Fatma Yüksel, *İslam Hukuku ve Yahudi Hukuku’nda Helal-Haram Kavramları Açısından Gıdalar*, (Marmara Üniversitesi S.B.E. Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2003; Remzi Kaya, Kur’an, Tevrat ve İnciller’de Helâl ve Haram Gıdalar”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, Sa.: 24, ss. 9-29; VI. *İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslam Fıkhı Açısından Helal Gıda-Gıdalardaki Katkı Maddeleri- Sempozyumu Bildirileri*, Bursa (3-4 Haziran 2009).

lûmanlar gibi domuz ve domuz mamullerini yemeyi yasak saymalarınıdır. Kimi zaman, ikincisi argüman, yani domuz yasağı, birincisinden daha çok ön plana çıkartılır. Bunun sebebi, Müslümanların haram gıdalar içerisinde en fazla uzak kalmaya çalıştıkları şeyin domuz olduğundandır.<sup>186</sup> Bu yüzden helal ile koşerin büyük oranda aynı hükümleri ihtiva ettiği düşünülür.

İslam'da ve Yahudilik'te domuz etinin haramlığı konusunda şüphe yoktur. Ehl-i kitabın kestiği hayvanların Müslümanlar tarafından yenilmesi konusu ise tartışmalıdır. Kur'an-ı Kerim'de daha önceleri ehl-i kitaba ayrıcalık verilmediği,<sup>187</sup> ancak sonradan onlara bu konuda müsamaha gösterildiği belirtilir. Fakat birçok İslam âlimi "Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helâl, sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir"<sup>188</sup> ayetini, "Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı"<sup>189</sup> ayetiyle açıklamış ve bu konuda Müslümanları uyarmıştır. Kesim işini yapan kişi Müslüman bile olsa Allah'tan başkasının adını anarak kesim yaparsa, haramdır ve kestiği yenilmez demişlerdir.<sup>190</sup> Dolayısıyla Müslümanlar açısından bu konudaki temel problem, hayvanı kesenin kimliği ve kesim şeklidir. Bu konuda farklı görüşler vardır. Şöyle ki, bir kitabının kestiğinin Müslümanlar için helal olması için "yapılan işlemin kitabının dinine göre caiz olması" veya "ilgili dinin mensuplarınca yenmesinde bir sakınca görülmemesi" gerekir. Bundan başka bir şart aranmaz. Bu görüşte olanlara göre, bu uygulama Allah'ın bize bağışladığı bir ruhsat ve kolaylıktır. Buna karşın ehl-i kitabın kestiğinin yenilebileceği yönündeki görüşlerin öne çıkartılmasının "Müslümanları rehavete düşüreceği, İslam ülkelerinde özellikle gıda sahalarında gayrimüslimlerin güdümüne sokacak yanlış bir strateji" olduğunu savunanlar da vardır.<sup>191</sup>

Ehl-i kitap içerisinde sayılan Hıristiyanlar, Yahudilerden ve Sabîîlerden farklı olarak, domuz eti yerler. Daha önce de ifade edildiği

<sup>186</sup> Okur, s. 29.

<sup>187</sup> "Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin. Çünkü bu şekilde davranış fasıklıktır." Bkz. En'am 6:121.

<sup>188</sup> Bkz. Maide 5:5.

<sup>189</sup> Bkz. Bakara 2:173.

<sup>190</sup> Fatih Kesler, *Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler ve Hıristiyanlar*, TDV yayınları, Ankara, 1995, s. 147-149.

<sup>191</sup> Okur, s. 44-46.

gibi, “kasapta satılan her çeşit eti vicdan sorunu yapmadan, sorgusuz sualsiz yiyen”,<sup>192</sup> sadece “kan, leş ve putlara sunulan kurbanların etini”<sup>193</sup> yasaklayan günümüz Hıristiyanlarının yediklerinin Müslümanlara helal olduğunu söylemek ne kadar mümkündür.

Bu kısa izahtan sonra, İslam'daki helal-haram kavramlarının anlamı ve koşer yasalarıyla karşılaştırmasına geçebiliriz.

Dinî literatürde “helal”, ‘dinen izin verilmiş ve serbest olanı’, “haram” ise ‘dinen yasaklanmış olanı’ ifade eder. İslam düşüncesinde “tayyib” kavramıyla helal olan ve insanın hoşlandığı temiz yiyecekler; “habis” kavramıyla da haram olan ve insanın hoşlanmadığı, iğrenç ve temiz olmayan gıdalar kastedilir.<sup>194</sup> Helal gıda kavramı ise, uluslararası ‘Gıda Kodeksi Komisyonu’ (The Codex Alimentarius Commission) dokümanlarında, “İslami kurallar doğrultusunda izin verilen gıda” anlamında yer almakta ve “İslami kurallara göre yasak olan herhangi bir unsuru içermeyen, bu unsurlardan arındırılmış yerlerde veya cihazlarda hazırlanan-işlenen-taşınan ve depolanan, bu durumların dışında üretilen herhangi bir gıda ile hazırlama-işleme-taşıma ve depolama aşamasında direkt temasta olmayan ürün” olarak tanımlanmaktadır.<sup>195</sup>

İslam'da bir şeyi helal ve haram kılma yetkisi sadece Allah'a aittir.<sup>196</sup> Bazen temiz olan bir gıda, salt bir toplumu cezalandırmak için haram kılınmış olabileceği gibi,<sup>197</sup> yasaklanan bu şey, bir sonraki şeraitle kaldırılabilir.<sup>198</sup> Bunun en güzel örneği, Yahudilere yasak edilen bazı şeyler, Müslümanlara izin verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın Yahudilere bir ceza olarak bütün tırnaklı hayvanları; sığır ve davarın sırt, bağırsak ve kemik yağları hariç iç yağlarını onlara haram kıldığını haber verir.<sup>199</sup> Bu yasakların, Yahudilerin haksızlık etmeleri, insanları Allah yolundan alıkoymaları, yasaklandığı halde faiz almaları, insanların mallarını haksızlıkla yemeleri sebebiyle olduğunu belirtmektedir. Burada, aslında helal olan şeylerin Yahudilere bir amaca matuf olması bakımından haram kı-

<sup>192</sup> Bkz. Korintoslulara I. Mektup 10/25.

<sup>193</sup> Bkz. Resullerin İşleri 15/20, 29.

<sup>194</sup> Okur, s. 23-24; Tuğ- Özdemir, s. 83.

<sup>195</sup> “General Guidelines for Use of the Term Halal”, CAC/GL 24-1997.  
[http://www.codexalimentarius.net/web/standard\\_list.do?lang=en](http://www.codexalimentarius.net/web/standard_list.do?lang=en) (11.12.2010).

<sup>196</sup> Bkz. A'raf 7:32; Yunus 10:59; Nahl 16:116.

<sup>197</sup> Bkz. Nisa 4:160-161; En'am 6:146.

<sup>198</sup> Okur, s. 23-24.

<sup>199</sup> Bkz. En'am 6:146.

lındığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü Yahudilere yukarıda işaret edilen sebeplerle yasak edilen bazı şeylerin, Müslümanlar için helal kılındığını biliyoruz. Dolayısıyla bir şeyin helal ya da haram oluşu, ancak vahiyyle, yani bizzat Allah'ın belirlemesiyledir. Yasaklılığın illetini ortaya koymak, illet ortadan kalktığında yasağın da kalkmasını gerekli kılacağı için, bu, dinî emir ve yasakları tartışmaya açmak olacaktır. Bir diğer noktada, yasaklanan hiçbir şey, mutlak kötü ve zararlı olduğu için haram kılınmış değildir. Öyle olsaydı, “zaruretler, yasak şeyleri mubah kılar” kaidesinde zor durumda bile kalırsa yasaklanan şeylerin yenilmemesi gerekirdi. Böyle olmamış, hem Yahudilik'te hem de İslam'da zorunlu hallerde bunların yenilmesine izin verilmiştir.

İslam'daki beslenme hükümlerinin kapsamı, koşerle kıyas edildiğinde, oldukça sınırlıdır. Kur'an-ı Kerim'de, hayvansal kaynaklı dört yiyecek haram kılınmıştır. Bunlar; (1) Leş (*kendiliğinden ölen veya usulüne uygun kesilmeksizin öldürülen hayvanlar*); (2) kan (*hayvanlardan diri iken alınan veya kesilirken damarlardan boşalan kan*); (3) domuz eti ve (4) Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlardır.<sup>200</sup>

Sarhoşluk veren alkollü içkiler, uyuşturucu maddeler ve insan sağlığı açısından tehlike arzeden zehirli madde içerenler hariç, bitki kökenli bütün gıdalar helal kılınmıştır. İslam alimlerinin büyük çoğunluğu, Kur'an'da çok sert bir dille yasaklanan alkollü içeceklerin az veya çok içilmesi arasında fark gözetmemiş, “çok miktarda içilmesi sarhoşluk veren her içeceğin, az miktarda içilmesinin de haram olduğunda” görüş birliğine varmışlardır.<sup>201</sup> Kur'an-ı Kerim'de “rics”<sup>202</sup> olarak nitelendirilen şarap ve domuz eti dışındaki diğer gıdaların haramlığı ile ilgili belli bir kriter zikredilmemiştir. Bunun yanı sıra bazı yiyecek ve içeceklerle ilgili objektif kriterler hadislerde ortaya konulmuştur.<sup>203</sup>

Yukarıda belirttiğimiz yasaklar dışında, Kur'an-ı Kerim'de yer almayan ancak Hz. Peygamber'in yasak ettiği rivayet edilen bazı hayvanlar

<sup>200</sup> Bkz. Bakara 2:173; Maide 5/3; En'am 6:145; Nahl 16:115.

<sup>201</sup> Okur, s. 26-30.

<sup>202</sup> Kur'an-ı Kerim'de yiyeceklerle ilgili olarak yalnızca içki ve domuz eti için kullanılırken (Maide 5:90; En'am 6:145), bunun dışında kalan yerlerde Allah'a inanmayan kafirlere (En'am 6:125; A'raf 7: 71; Tevbe 9: 95, 125; Yunus 10:100) ve putlara (Mâide 5:90; Hac 22:30) nispet edilmektedir.

<sup>203</sup> Yüksel, s. 23 vd.

vardır. Bunların neler olduğu, Hadis kitaplarının “at’ime”, “zebâih” ve “sayd” bahislerinde bulunabilir.<sup>204</sup>

Koşer ile helal karşılaştırmasında bazı benzerlikler bulunurken, çok fazla farklılıkların olduğu görülecektir. Her iki dinde de domuz ve domuz mamulleri yasaktır. Aynı şekilde her ikisinde de etobur hayvanlar ve kuşlar yasaktır. Dinen yenilmesine izin verilen hayvanlar koşer olması için bir Yahudi tarafından; helal olması için de bir Müslüman tarafından kesilmesi gerekir. Yahudilik'te hayvanların herhangi bir şok vermeden elle kesilmesi gerekirken, İslam'da hayvan kesileceği anda canlı olması şartıyla şok verilebilmektedir. Birçok ülkede kümes hayvanlarının bir Müslüman denetçi olması halinde mekanik kesimine izin verilmiştir. Tevrat'ta hayvanın kanı can olarak kabul edildiği için, koşer olan et yenilmeden önce kandan arındırılması gereklidir. Bunun için et önce yarım saat suya batırılır, sonra tuzlanarak bir süre bırakılır ve daha sonra yeniden yıkanır. İslam'da ise helal bir hayvanın her yeri helaldir, suya batırılmaya veya tuzlanmaya ihtiyaç yoktur. Kan ve kan ürünleri, İslam'da da haramdır. İslam'da balık ve deniz ürünlerinin tamamı helal kabul edilirken (farklı görüşte olanlar vardır), Yahudilik'te sadece yüzgeci ve pulları olan balıklar koşerdir.<sup>205</sup> Her iki dinde de leş yemek yasaktır, ancak Yahudilik'te bu yasak Yahudilerle sınırlıdır. Tevrat'ta leş (nevela) yeme yasağı İsrailoğullarının mukaddesliğini ihlal bağlamında dile getirilmiş, onun Yahudi olmayanlara verilmesine veya satılmasına izin verilmiştir.<sup>206</sup> Dolayısıyla Yahudilik'te, yabancıların kestiği veya ürettiği şeylerin yenilmesi yasaklanırken, koşer olmayan bir şeyin yabancılara verilmesinde veya satılmasında sakınca görülmemiştir.<sup>207</sup>

Bir Müslüman için helal-haram konusunda Allah'ın emri olması yeterli olmakla birlikte, bu hükümlerin sağlık nedenleriyle emredildiğine, yasaklananların pis ve zararlı olduğuna inanılmaktadır. Koşer yasala-

<sup>204</sup> Hamdi Döndüren, “Kur’an ve Sünnete Göre Helal-Haram Gıdalar ve Kimyasal Değişim (İstihâle ve Tegayyür)”, *İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler*, VI. İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslam Fikhî Açısından Helal Gıda-Gıdalardaki Katkı Maddeleri- Sempozyumu Bildirileri, (3-4 Haziran 2009), Bursa, s. 61 vd.

<sup>205</sup> Bkz. Mian N. Riaz Muhammad M. Chaudry, *Halal Food Production*, CRC Press, New York, 2004. <http://halalrc.org/images/Research%20Material/Books/Halal%20Food%20-%20A%20complete%20Book.pdf> (05.11.2010)

<sup>206</sup> Bkz. Tesniye 14/21.

<sup>207</sup> Yüksel, s. 138-139.

rının aksine, helal hükümlerde gıdaların sağlık yönleri önemli bir düşüncedir.<sup>208</sup>

Günümüzde hayvansal ve bitkisel kökenli gıdalarla alakalı yeni konular ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında genetiği değiştirilmiş ürünler (transgenik veya GDO), hayvansal besinler, sentetik ürünler, hormonlar ve jelatinler önemli bir yer tutar. Özellikle genleri değiştirilmiş gıdaların doğal denge ve insan sağlığı açısından ortaya çıkardığı tehlikeleri yanında, genetik ürünler teknolojisinde bitki genlerinden başka, domuz da dahil pek çok hayvan geninin kullanılması dinen helal olan bir gıdanın durumunu tartışmalı hale getirmektedir.<sup>209</sup> Müslümanlar ve Yahudiler domuz eti ve türevlerini tüketmedikleri için domuz geni karıştırılmış ürünlerden de yemek istemeyeceklerdir.<sup>210</sup> Ayrıca Müslümanlar bazı böcek ve hayvan genlerinin kullanıldığı ürünlere karşı da rezerv koyacaklardır.<sup>211</sup> GDO'lu ürünlerle ilgili bir yazıda (K.Hazzah, Economic & Agriculture 2000 research associate, Aug 4, 2000), bioteknolojiyle geliştirilmiş gıdaların hangi geni taşıdığına bakılmaksızın helallikini savunanlar olduğu gibi, çoğunluğun görüşü bu ürünlerin haram olan şeylerin DNA'sını içermesi halinde haram olacağı yönündedir. Örneğin, domuz DNA'lı soya fasulyesi haramdır. Malezya'da GDO'lu ürünlerin durumuyla ilgili Millî Fetva Kurulu'nun 1999 toplantısında aldığı karar şöyledir: "Domuz DNA'lı GDO'lu gıdaları Müslümanların yemesi haramdır. Bunun için zaruret hali bulunmamaktadır.<sup>212</sup> Fıkıhta bir kaidedir, bir şeyin haramlık ve helallik ihtimali eşit olunca *haram* oluşu tercih edilir.

Günümüzde gıda ve ilaç sanayinde kullanılan hayvansal katkı maddelerinin durumu da her iki dinde tartışmalıdır. Çünkü bu katkı maddeleri içerisinde yenmesi caiz olmayan domuz derisi, kemiği, yağı ve benzeri hayvansal ürünlerden elde edilenler büyük bir oran teşkil eder. Bu katkı maddeleri içerisinde özellikle jelatin ve enzimler önemlidir. Jelatinler, pastacılık ürünlerinde, yoğurt, dondurma, eritilmiş peynir, et

<sup>208</sup> Regenstein-Chaudry-Regenstein, s. 112.

<sup>209</sup> Okur, s. 43 vd; [http://www.gidaraporu.com/genetik-yapisi-degistirilmis-gidalar\\_g.htm](http://www.gidaraporu.com/genetik-yapisi-degistirilmis-gidalar_g.htm) (05.11.2010).

<sup>210</sup> <http://www.hdcglobal.com/hdc-cmscategorymng-web/userfiles/06a9234b-5937-4e73-8cef-ff3fe2a2ac96/file/33.pdf> (05.11.2010)

<sup>211</sup> [http://www.gidaraporu.com/genetik-yapisi-degistirilmis-urunler-gdo\\_g.htm](http://www.gidaraporu.com/genetik-yapisi-degistirilmis-urunler-gdo_g.htm) (05.11.2010)

<sup>212</sup> <http://www.hdcglobal.com/hdc-cmscategorymng-web/userfiles/06a9234b-5937-4e73-8cef-ff3fe2a2ac96/file/33.pdf> (05.11.2010)

ürünleri, jelybon ve karamela gibi şekerlemelerde; reçel, marmelat, çiklet ve meyve sularında; ilaç sanayinde film tablet ve kapsül yapımında; şampuan, krem gibi kozmetik ürünlerde; hayvan yemlerinde, karbonlu kağıt yapımında ve fotoğrafçılıkta kullanılmaktadır. İslam'da jelatinin hükmüyle ilgili olarak, "yenmesi helal olan ve usulüne göre kesilmiş hayvanlardan elde edildiği takdirde kullanılmasının caiz olduğu" söylenir. Bazı İslam alimleri, domuz kökenli ürünlerin istihâlâ yoluyla (yapı değişimine uğrayarak) kullanılabileceğini savunurken, aksi görüşte olanlar da vardır. Helal olmayacağını savunanlar, bu değişimi sıvı yumurtanın kaynatılarak katı yumurtaya dönüşmesindeki değişime benzeterek, kullanılan kaynak helal değilse jelatinin de helal olamayacağını ileri sürerler. Batı ülkelerinde jelatinlerin ağırlıklı olarak domuz derisi ve kemiklerinden elde edildiği ve ülkemizde de önemli ölçüde dış kaynaklı jelatin kullanıldığı düşünüldüğünde, söz konusu gıdaların içeriğinin bilinmesi büyük önem taşımaktadır.<sup>213</sup> Fakat son zamanlarda bazı İslam ülkelerinde sığır ve balık derisinden jelatin elde edilmektedir. Balıktan elde edilen jelatin, gıda üreticilerine özellikle yoğurt, dondurma, jöle ve şekerleme gibi ürünlerin imalatına önemli bir seçenek sağlamıştır. Balık jelatinlerinin uygun bir denetimle helal ve koşer olarak üretilebileceği belirtilmektedir. Bunun dışındaki pek çok jelatinin, bazı Yahudi denetim kuruluşlarınca koşer diye isimlendirilse bile, domuz kaynaklı olabildiği için, Müslümanlarca helal kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü liberal ve reformist Yahudiler, domuz jelatinini koşer kabul etmektedir.<sup>214</sup>

Farklı yöntemlerle elde edilen enzimler koşer ve helal olarak kabul edilir. Koşer kesim hayvanlardan olan enzimler koşer, helal kesim hayvanlardan elde edilen enzimler de helaldir. Bazı liberal rabbiler, domuz enzimlerini ve usulüne uygun kesimi yapılmayan hayvan enzimlerini de koşer kabul eder. Buna karşın, domuzdan elde edilen enzimler İslam'da hiçbir şekilde helal sayılmazken, helal kesim olmayan hayvanlara ait enzimler bazı ülkelerde ve bazı gruplarca helal sayılmaktadır. Koşer kesim hayvanlardan elde edilen jelatinler koşer, helal kesim hayvanların jelatinleri de helal kabul edilir. Yine sadece pullu balıklardan alınan jelatinler koşer kabul edilirken, tüm balık türlerinden elde edilen jelatinler helal

<sup>213</sup> Okur, s. 52-56.

<sup>214</sup> Bkz. <http://halalrc.org/images/Research%20Material/Books/Halal%20Food%20-%20A%20complete%20Book.pdf> (05.11.2010)

sayılır. Alkollü içecekler İslam'da haramdır, ancak Yahudilik'te alkol koşer olarak görülür. Yahudilik'te et ve süt ürünlerinin birlikte yenilmesine izin verilmezken, İslam'da bu konuda bir yasak yoktur.<sup>215</sup>

Günlük hayatımızda önemli bir yeri olan ve domuz kılından üretilen fırçaların (diş, traş, pasta vb fırçalar gibi), helal-haram konseptine dahil olup olmadığına ilişkin çalışmaların henüz yapılmadığını da hatırlatmak isteriz. Evlerde kullanılan fırçalardan birçoğunun domuz kaynaklı olabileceği gerçeği göz önüne alındığında, olayın boyutunun çok geniş olduğu görülecektir.

### Helal ve Koşer Karşılaştırması (tablo halinde)

Ürün/İşlem	HELAL	KOŞER
Domuz Eti	Yasak	Yasak
Kan	Yasak	Yasak
Domuzdan elde edilen maddelerin belirtileri	Yasak	İzin verilebilir
Hayvan kesiminde Allah'ın/Yahve'nin adını anma	Her hayvanın kesimi esnasında gerekli	Kesim esnasında gerekli değil
Kutsama	Kesimden önce Allah'ın adı anılmasına rağmen, hiçbir kutsama yoktur	Her hayvanın kesimi esnasında gerekli
Kesim yapan kişi/kasap	Bir Müslüman veya hayvan keserken Allah'ın adını anan ehl-i kitaptan bir kimse (Malezya standartlarına göre ehl-i kitab'ın kestiği yenilemez.) <sup>216</sup>	Bir Yahudi, genellikle bir rabi (Şohet)
Sersemletme/şok verme	Öldürmeyecek oranda şok verilebilir	İzin verilmez
Özel günlerde	Kurallar her zaman geçerlidir	Fısıh Bayramı'nda ilave yasaklar vardır.
Jelatin (Ürünlerde)	Usulüne uygun kesilen helal hayvanların kemikleri ve derilerinden ve balık derisinden yapılan jelatin kabul edilir	Kuru kemiklerden ve derilerden (çoğunlukla domuz kemiklerini ve koşer olmayan kesilmiş hayvanları içerir) ve koşer balıktan elde edilen jelatin kabul edilir

<sup>215</sup> Bkz. Mian N. Riaz Muhammad M. Chaudry, *Halal Food Production*, CRC Press, New York, 2004. <http://halalrc.org/images/Research%20Material/Books/Halal%20Food%20-%20A%20complete%20Book.pdf> (05.11.2010)

<sup>216</sup> [http://www.dld.go.th/certify/certify/page/page\\_law/data\\_law/s3/3\\_2/halal/HALAL%20FOOD%20MALAYSIAN%20STANDARD.pdf?GID=585](http://www.dld.go.th/certify/certify/page/page_law/data_law/s3/3_2/halal/HALAL%20FOOD%20MALAYSIAN%20STANDARD.pdf?GID=585) (05.11.2010)



Şarap	Katkı maddesi bile olsa her türlü alkollü içecek haramdır. Bütün keyif verici alkol, likör ve uyuşturucu haplar buna dahildir	Alkol koşer sisteminde yasak değildir. Koşer ürünlerinde alkol bulunabilir. Gıdalar şarapla terbiye edilip pişirilebilir veya alkollü içecekler koşer olabilir
Gıda karışımı	Hiçbir yasaklama yoktur	Et ve sütün bir arada yenilmesi yasaktır
Balık ve deniz ürünleri	Bütün deniz ürünleri helaldir ve kesilmesi gerekmez	Yalnızca pullu ve yüzgeci olan balıklar yenilebilir
Peynir yapımında kullanılan enzimler	Eğer domuzdan elde edilmişse haramdır	Bazı koşer acentelerince nereden alındığına bakılmadan kabul edilir
Özel yasaklar	Yok	Hayvanın but kısmının koşer olabilmesi için siyatik sinirinin çıkartılması ve hayvanın iç yağının etten tamamen ayrılması gereklidir. Bundan başka et, kandan tamamen temizlenmesi için suda bırakılır ve tuzlanır.

**Malezya Helal Gıda Standartları için bkz.**

[http://www.dld.go.th/certify/certify/page/page\\_law/data\\_law/s3/3\\_2/halal/HALAL%20FOOD%20MALAYSIAN%20STANDARD.pdf?GID=585](http://www.dld.go.th/certify/certify/page/page_law/data_law/s3/3_2/halal/HALAL%20FOOD%20MALAYSIAN%20STANDARD.pdf?GID=585) (05.11.2010).

**Sonuç**

Koşer kavramı, Yahudilerin dünyaya kabul ettirdikleri bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Sadece Yahudilere özgü olduğu Tevrat'ta çok açık bir şekilde ilan edilen koşer kuralları, günümüzde gıdalarda kalite, hijyen ve güven anlamı kazanmıştır. Koşer ürünleri, Müslümanlar, Hindular ve Yedinci Gün Adventistleri için dinî, vejateryenler ve veganlar için sıhhi ve diğer insanlar için de kalite gibi nedenlerle aranır hale gelmiştir. Hâlbuki İsrailoğullarının mukaddesliğiyle ilişkilendirilen koşer, Yahudileri diğer milletlerden ayırıp seçilmiş bir millet olduklarına vurgu yapan ve onları asimilasyondan koruyan bir kalkandır.

Yahudilerin beslenme kurallarını belirleyen hükümlerin sebepleriyle ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. Bu yasaların, bir inanç konusu olduğunu, bu yüzden hiçbir sebep ve açıklamasının bulunmadığını söyleyenler olduğu gibi, bunları Yahudilerin beden ve ruh sağlığıyla izah et-

meye çalışanlar olmuştur. Yine de koşeri sağlık ve hijyen gibi sebeplerle açıklamak, modern bir yaklaşımdır.

Seküler dünyada dinî bir fenomen olan “koşer” konusunun gündeme gelmesinin önemli sebeplerinden birisi de, günümüzde dünya gıda sektöründe önemli bir yerinin olmasındandır. Dinî denetim altındaki gıdalara yönelimin hızla artış göstermesi, özellikle bu alanda faaliyet gösteren kimselerin dikkatini çekmiş, koşer, helal veya etno-dinî gibi farklı üretimler başlatmışlardır. Koşer gıda piyasası, günümüzde yalnızca Yahudilere değil, yukarıda koşer müşterileri arasında saydığımız grupları da hesaba katarak geniş bir müşteri kitlesine hitap etmekte ve çok büyük ekonomik kazanç kapısı oluşturmaktadır. Pek çok gıda üreticisi, talep doğrultusunda kendi ürünlerine koşer sertifikası almak zorunda kalmıştır. Bu sayede koşer sertifikası veren acenteler, çok ciddi ekonomik gelir elde etmeye başlamıştır. Hem sertifika veren acenteler hem de koşer onaylı ürünlerini daha geniş bir kesime ulaştıran sanayiciler kazanmaktadır. Koşer gıda piyasasındaki bu gelişmeye paralel olarak, dünyadaki 1.8 milyarlık Müslüman nüfusun ihtiyaçlarını karşılamak için, bazı İslam ülkelerinde “helal gıda sertifikası” uygulaması başlatılmıştır. Helal gıda pazarının büyüklüğü, koşer gıda pazarıyla karşılaştırıldığında, herkes tarafından kabul edilmektedir.

Koşer ürünlerinin dünya çapındaki yaygınlığına kıyasla, helal gıda ürünleri henüz çok sınırlıdır. Bu yüzden birçok batılı ülkelerde Müslümanların, koşer ürünler satın aldıkları bilinmektedir. Müslümanlar arasında koşer gıdaların güvenle tüketilebileceği yönünde yaygın bir kanaat oluşmuştur. Hâlbuki koşer kavramı, yalnızca domuz etinin yasaklılığı olmadığı gibi, helal kavramı da domuz eti dışındaki her şeyin yenilebileceği anlamına gelmemektedir. Yahudilik’te tüketimine izin verilen, hatta ibadetlerin vazgeçilmez unsuru olan şarabın, İslam’da kesin olarak haram kılınmış olması koşer ile helal arasındaki farklılığın en somut delilidir. Başka bir ifadeyle, koşer ürünlerin önemli bir kısmı helal şartlarını hiçbir şekilde taşımamaktadır. Koşer ve helal gıda sembolleri, günümüzde çok önemli pazarlama aracı olmuş, pazar paylarını genişletip kazançlarını artırmak isteyen firmalar bu alanlarda üretim yapmaya yönelmişlerdir. Bunun için koşer sertifikası alabilmek için birbirleriyle yarışır hale gelmişlerdir. Bazı gıda şirketleri, aynı anda hem koşer hem helal gıda sertifikası alarak her iki alanda da üretim yapmaktadırlar.

Müslümanların koşer mamullerini tercihinde, Yahudilik'te de domuz etinin haramlığı ve ehl-i kitabın kestiğinin yenileceği düşüncesi büyük rol oynamaktadır. Her iki dinin yeme-içme kurallarındaki benzerliklere oranla, aralarındaki farklılıklar daha derindir. Ehl-i kitap olan bir Yahudinin kestiği yenilebilse bile, Yahudiler yabancılara leş satmakta dinen bir sakınca görmedikleri ya da koşer bir etin şarapla terbiye edilmesinin yasak edilmediği göz önüne alındığında, her koşerin helal anlamına gelmediği görülecektir. Dahası her sertifika veren acentenin veya denetçinin, koşer kurallarında aynı derecede titiz davranmadığı bilinmektedir. Koşer kurallarını çağdışı gören bir reformist rabbinin denetiminden geçmiş ve onaylanmış bir gıdanın koşer oluşu bile şüpheli iken, bunun Müslümanların kullanımı için uygun olduğunu söylemek ne kadar doğru olacaktır.

Ehl-i kitabın kestiğinin yenilebilmesi, Allah'ın Müslümanlara bahşladığı bir ruhsat ve kolaylıktır. Yaşadıkları ülkede helal gıda bulmakta zorluk çeken Müslümanlar, bir zarurete binaen koşer gıdaya yönelmişlerdir. Buna karşın ehl-i kitabın kestiğinin yenilebileceği yönündeki görüşlerin öne çıkartılmasının "Müslümanları rehavete düşüreceği, İslam ülkelerinde özellikle gıda sahasında gayrimüslimlerin güdümüne sokacak yanlış bir strateji" olduğu için karşı çıkanlar da vardır. Netice itibarıyla, Yahudilik'teki koşerin, İslam'ın "helal-haram" düşüncesini birebir karşılamadığı göz önüne alınarak, tıpkı Yahudilerin "etliyi sütlüye karıştırmadıkları" gibi, Müslümanların da "helali, koşerle karıştırmamaları" gerektiğini düşünüyoruz.



## TARİH YAZIMINDA NESNELİĞİN ÖNEMİ

Necati Demir\*

### ÖZET

İnsan bilimleri içinde anılan tarihin nesnel ve deneysel yöntemi uygulaması onun inandırıcılığı için önemli bir etken olmakla birlikte tarihsel olayların deneyselliğe uygun olmayışı yüzünden istenilen güvenilirliğin sağlanması oldukça güçtür. Çünkü öznellik ve yanlılığa eğilim gösteren bir tarih yönteminin tarihin saygınlığını yaraladığını ve tarih biliminin yöntemsel bir sorun oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumda yapılabilecek en ılımlı ve iddiasız yaklaşım olguları belirlemede olabildiğince nesnel, yorumlamada ise öznel bir tutumdan olabildiğince kaçınmak olmalıdır.

**Anahtar sözcük:** Tarih, ölçüt, nesnellik.

### THE IMPORTANCE OF OBJECTIVITY IN THE HISTORIOGRAPHY

#### ABSTRACT

Although history's application of the objective and experimental method is an important factor for its credibility, which is among the human sciences, it is rather difficult to reach the desired reliability for the lack of proper experimentation in historical events. A method leaning towards subjectivity and biased opinions causes a methodological problem for it and harms its credibility. The most moderate approach that can be made in this case must be objective as much as possible in determining events and be avoiding from subjectivity during the interpretation.

**Key Words:** History, large balance, objective.

### GİRİŞ

Tarih yazımında 'inandırıcılık', çok önemli bir karine olarak kabul edilmektedir. İnanırlılığın ve inanılmazlığın ölçütü nedir? İnanmak, kâni olmak, zihnen kabul, kalben doyuma ulaşmak ve aklen de kanıtlanabilirlik anlamlarına geldiğine göre, bu durumu oluşturan etkenler nelerdir? Bilginin inanılır ve güvenilirliğinin gerekli şartlarının başında, insanın o ko-

---

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı,  
ndemir@cumhuriyet.edu.tr

nuya zihnen hazır ve kalben tam saflık içinde olması gelir. Yine bilginin, olayın meydana geldiği çevre ya da ortamın kendine özgü özellikleriyle insicam (uyum) içinde bulunması da gerekir. Sonra bir olayın meydana gelip gelmemesinden çok, onun meydana gelip gelemeyeceği hakkında öne sürülen delillerin ve olayda rol alan kişi ya da kişilerle, olayın gerçekleştiği yerin özellikleriyle örtüşmesi gerekir. Tarih yazım işinde özen gösterilmesi gereken bu gibi önemli hususlardan biri de, kanıtları hemen kabul edebilecek kesimler değil de kabul etmeyecek kesimlere yönelik bir üslup ve dil kullanılmasıdır. Yine dilde yanlılık nesnel bir tarihçi üslubu ve dili olmadığı gibi karşıt görüştekileri ikna etmeye yönelik bir tarih yazımı da şık değildir.

Bir konu ya da kavram, hangi tür bağlam içerisinde, nasıl ve ne için değerlendirilirse ona göre farklı sonuçlar ve yargılar ortaya çıkar. Tarih kavramı da bunlardan biridir. Nesnel değil de öznel yanı ağır basan yanlı tarih yazımları, tarafsızlığı ilke edinen pek çok kişiyi yalnızca tarihçilere değil tarihin kendisine de karşı bir itici tutuma sevk etmektedir. “Örneğin Paul Valery, tarihin, insan beyninin kimyasınca oluşturulan en tehlikeli madde olduğunu söyler. Tarih düş gördürüp ulusları sarhoş eder, onları yanlış anılarla yükler, tepkilerini abartır, eski acılarını deşer, rahat duruyorken azdırır ve onlara büyüklük hastalığı, haksızlığa uğramışlık duygusu uyandırır. Tarih ulusları kırgın, dar görüşlü, çekilmez kırlar, boş böbürlenmelerle doldurur”<sup>1</sup>.

Diğer yandan nesnel yönü ağır basan tarihler insanlar için adeta bir kıblenüma (pusula) değerindedir. Örneğin Ahmet Vefik Paşa’ya göre tarih ilmi, “geçmiş hadiselerin sebep ve hikmetinin ortaya çıkışını, milletlerin yükselişinin, inişinin ve inkırazının nedenlerini aydınlatarak geleceği düşünmeye yol açtığından tüm ilimlerin en büyüğü ve en faydalısıdır. Tarih hikmetinden haberdar olanlar, aklın ilkelerine başvurduklarından efsane ve safsataya aldanmaktan kurtulurlar ve her dönemin düşünce akımlarına eleştirel bakışla nüfuz edebilirler... Dünyanın bir köşesinde ortaya çıkan ve düşünce hayatında çığır açan büyük kişiler dünyanın diğer kısımlarında yankıla uyandırır ya da aynı düşünceler ve akımlar onun etkisinden başka denk olarak ortaya çıkar.”<sup>2</sup> Tarihi, zararlı ve tehlikeli bulan Valery ile insanlık için bir bilgelik kaynağı sayan A. Vefik Pa-

---

<sup>1</sup> E. H. Carr-J. Fontana, *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, s. 8.

<sup>2</sup> Zeki Velidî Togan, *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İst., 1985, s. 169.

şanın düşünceleri birbirine en uzak noktada bulunmaktadır. Dolayısıyla tarih alanının iddialı yargıları kaldıramayacak denli özen ve dikkat gerektirdiği açıkça görülmektedir. Aynı konuda birbirine bu denli uzak yargılara ulaşılabilen bir alanda düşünce üretmek, saygın, geçerli ve güvenilir yargılara ulaşmak oldukça güçtür.

Günümüzde bilimsel ya da ciddî yayın denildiğinde, kişisel ve toplumsal önyargıların yönlendirdiği tahmin ve varsayımlara dayanan masa başı bilgilenme anlayışının yerine, alan araştırması ve kaynağa ulaşan belgelerle aklın süzgecinden geçen analitik, yani açık ve seçik veriler aklımıza gelmektedir. Modern araştırmacılıkta “raporlar, tahminin yerine bilgiyi geçirme çabalarımızın araçlarıdır”<sup>3</sup>. Raporlarda üç temel şey aranır; araştırmayla ilgili grafikler, rakamlar, yani istatistiksel bilgiler, araştırmacının kanaat raporları ve tarih. “Zaman, mekân ve anlam, raporun özünü oluşturan bilgiler arasındaki bağıntıyı verir. Özüne uygun biçimde kullanılarak bir kez belirgin hale getirildi mi, bir daha karışmazlar”<sup>4</sup>.

Günümüz tarih araştırmacısı, öncelikle şu kaygıyı taşımalıdır: “Yazdıklarım doğru, güvenilir ve tam mıdır? Açık ve düzenli midir? Anlaşılması ve hatırlanması kolay mıdır?”<sup>5</sup> Yine aynı bağlamda, tarihçi, olguların belirlenmesinde olabildiğince nesnel bir tutum izleyip izlemediğini de irdelemelidir.

Bilgi kuramında bilginin genel olarak özne nesne ilişkisi sonucunda ortaya çıkan veri olarak tanımlanması ve bilimsel verilerin nesneye bağlı olduğu, yani nesnenin özneye kendi şart ve durumlarını kabul ettirdiği anlayışı, bilim felsefesi içinde ne denli sorunlar oluşturuyorsa, bilgi verilerinin nesneye bağlı olmayıp öznenin kendi algısı olduğu iddiaları da o denli sorun oluşturmaktadır. Doğrusu nesnellığın bilimsel araştırmalarda önemsenmesi, 18. ve 19. yüzyılda doğa bilimlerindeki hızlı ilerlemeler sonucunda yaygınlaşmıştır. Aristocu eski bilim geleneği ile modern bilim geleneği arasındaki en belirgin farklılık, ilkinde ‘niteliklerin niteliksel olarak ifade edilmesine karşın, ikincisinde, ‘niteliklerin niceliksel olarak ifade edilmesi’, yani işin içine niceliğin girip neden-sonuç kozal bağıntısının yasa halinde rakamsal olarak ifade edilerek formüle

<sup>3</sup> Jacques Barzan-Henry F. Graff, *Modern Araştırmacı*, Çev. Fatoş Dilber, Tübitak Yay. Ank., 1997, s. 3.

<sup>4</sup> *Modern Araştırmacı*, s. 15.

<sup>5</sup> *Modern Araştırmacı*, s. 13.

edilmesidir. Bilimsel bilginin görünürdeki bu kesinlik ve sağlığı diğer alanlara göre –dini, felsefi ve sanat- bilimin daha saygın bir konuma gelmesine neden olmuştur. Bilimsel bilginin nitelikleri arasında sayılan, nesnel kesinlik, genellik, tutarlılık ve dizgelilik’in konumsal (itibarî) değil de evrensel olduğu sanısının yaygınlaşması, bunların doğabilim alanlarının dışındaki alanlarda da aranılır olması sonucunu doğurmuştur. Ancak cansız, bilinçsiz nesnelere yapılan bilimsel araştırmalarda nesnelciliğin öne çıkması kaçınılmaz bir durum gibi görünse de en nihayet onları araştıran, inceleyenlerin bilinç sahibi varlıklar (insan) olması insan bilim alanlarında, hatta doğabilimler içinde bile, saf bir nesnellikten söz etmeyi mümkün kılmamaktadır. Aynı nesnelere üzerinde farklı kişilerin yaptığı araştırma ve inceleme sonuçlarının tıpa tıpa aynı sonuçları verdiğini ileri sürmek oldukça iddialı bir yargı olur. Ancak bundan tümüyle farklı ve zıt sonuçlar çıkarılmadığı da söylenemez. Yargımızı yineleyecek olursak, salt nesne araştırmalarında nesnel, buna karşın canlı ve bilinçli varlıkların araştırma ve inceleme sonuçlarında öznel öğenin ağır bastığı görülür. Her iki –doğa bilimleri ve insan bilimleri- bilim alanında da ne salt nesnelciliğin, ne de sağın öznelciliğin sistemleştirilmesi mümkün gözükmemektedir.

İnsan bilimleri içinde anılan tarih biliminin nesnel ve deneysel yöntemi uygulaması tarihin inandırıcılığı için önemli bir etkidir. Ancak onun alanının bu duruma uygun olmayışı yüzünden istenilen güvenilirliğin yeterince sağlanamadığı ortada iken, öznellik ve yanlılığa eğilim gösteren bir tarih yöntemi elbette tarihin saygınlığını yıpratacaktır. Öyle görünüyor ki, tarih bilimi yönetsel bir sorunsallık içermektedir. Bu durumda yapılabilecek en ılımlı ve iddiasız yaklaşım olguları belirlemede olabildiğince nesnel, yorumlamada ise öznel tutuma mesafeli durmak gerekmektedir. Bu çalışma, nesnelciliğin yalnızca doğa bilim alanında değil, insan bilimlerinde de geçerli olup olamayacağı sorununu tarihçi okul ve Cassirer’in görüşleri ışığında irdelemeyi hedefler.

#### **A- Tarih Alanında Nesnellik ve Görelilik**

İnsan bilimleri içinde değerlendirilen tarih bilimi, belgelerinin doğası gereği tekilliği ve tarihçinin de öznel tutumu nedeniyle bilim dalı olamayacağı eleştirilerinden uzak kalmak için tarih yazarının nesnel bir tutum izleyip yansızlığa özen göstermesi gerekmektedir. Ancak yazılı tarih içinde görünmeyen tarihi aktörlerinin yerine öne çıkan ve başrolü üst-



lenen birkaç kişi tarafından temsil edilmesi nedeniyle, tarihsel olayları kralların, kahramanların ve önderlerin yaptığı söz konusu edilse de onların eylemine pek çok kişinin karıştığı ya da onlardan etkilendiği göz ardı edilemez. Dolayısıyla içine birçok kişinin karıştığı tarihsel olayların ya da olguların herkesçe net bir biçimde görülüp nitelendirilebilmesi mümkün gözükmemekte ve saygınlık kazanmak için nesnellığe yönelmeye çalışan tarih bilimi kendiliğinden öznellikte temasa geçmektedir. Bu durumda tarihinin yapması gereken en makul yol; olguların belirlenmesinde olabildiğince nesnel, yorumlanmasında da –kaçınmanın mümkün olmayışı nedeniyle- öznelliğe kaçmamak için özen göstermek olmalıdır.

İnsanlık tarihi, değişenle değişmeyen ögenin iç içe girdiği bir halitadan, birbiriyle zıtlık içeren bir birlikten ibaretmiş gibi gözüküyor. Ünlü İngiliz tarihçisi E. H. Carr'a 'Güneşin altında yeni olan hiçbir şey yoktur', anlayışı ile 'Her şey değişmektedir', anlayışı arasında bir seçim yapmanız gerekseydi, hangisine karar verirdiniz, diye sorulduğunda; "Her ikisine de. Geçmiş, bu güne gelindiğinde birdenbire ve tümüyle yitip gitmemektedir. Fransızların "Le mort saisit le vif/Ölü diriye tutar", sözü ve bu bağlamda Fransız miras hukukunun ilkesi, "Ölenin hakları yaşayanlara kalır"<sup>6</sup>, sözü geçmişin zaman zaman günümüzü nasıl etkilediğine işaret etmektedir. Öte yandan geçmişin dış biçimleriyle değişmeden kaldığı durumlarda bile, içeriği –kimi kez fark edilmese de- sürekli olarak değişime uğrar. Dolayısıyla o, tarih; süreklilik ve değişim ilkelerinin karşılıklı etkileşimlerinin ürünüdür,"<sup>7</sup> demektedir.

Günümüzde bilimsel araştırma yöntemlerinde önemli sayılabilecek değişimler yaşanmaktadır. T. S. Eliot (1888-1965)'un *Kültür Üzerine* adlı kitabının 'Giriş'inde bu gelişmeleri gösteren Lord Acton (1834-1902)'un bir ifadesi aktarılır. 'Araştırmalarımız hiçbir maksada dayanmayıp tıpkı matematikte olduğu gibi 'araştırma yapmak için araştırma yapmak olmalıdır'.<sup>8</sup> Acton'ın da belirttiği gibi bir 'bilimsel araştırma', çerçevesi önceden çizilmiş, yönü belirlenmiş bir düşüncenin amacı doğrultusunda yapılmamalı, nesnel ölçüler içinde, yani sırf bilimsel olgunun

<sup>6</sup> Yine bu bağlamda; 'diriler yaşar ama onları ölümlerin düşünceleri yönetir' sözünü de hatırlamak gerekir.

<sup>7</sup> E. H. Carr-J. Fontana, *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, Çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ank., 1992, s. 18-19.

<sup>8</sup> T. S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, Çev. Sevim Kantarcıoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 1981, s. 9.

ortaya konulması amacıyla yapılmalı, bu yapıldıktan sonra elde edilen veriler bir özne (tarihçi) nin çerçevesi çizilmiş, yönü belirlenmiş bilincinin işlemesine ve yorumlamasına bırakılmalıdır.<sup>9</sup> Olgunun ortaya konulması ile onun yorumlanması birbirine karıştırılmamalıdır. Olguların keşif işi, tarihçinin kendisine ait olabileceği gibi başkalarının da olabilir. Eğer olguların keşfi, başkalarına aitse, tarihçi, bu olguların açıklanmasında yorum katılıp katılmadığına dikkat etmelidir. Nitekim Özer Ozankaya tarih yazımında geçerliliğin ancak bilimsel yöntemin geçerlilik ölçütlerine uyularak sağlanabileceği görüşündedir. “Bu ölçütler; nesnellik, olgunun somutluğu, ölçülü kuşkuculuk, kavramları açıklıkla tanımlamak, ... zaman boyutundaki ve eşzamanlı (synchronique) karşılaştırmaları bütünleştirmek olarak sıralanabilir”<sup>10</sup>.

### 1- Maddeci-olgucu Tarih Görüşü

Bir bilimsel çalışmada incelenecek alanın ve uygulanacak yöntemin birbiriyle uyumlu olması gerekir. Bu nedenle doğal bilimler ve insan bilimleri, alanlarının özelliği gereği farklı yöntemler kullanmak durumdadırlar. Bu nedenle doğa bilimleri ‘açıklama’, insan bilimleri de ‘anlama’ yöntemini kullanırlar. Maddeci-olgucu tarih görüşünün taraftarları tarihsel olguların da tıpkı doğal bilim olguları gibi incelenebileceğini savunurlar. Bunun için bu görüşü savunan düşünürlerden biri olan Fransız Hippolit Taine’in (1828-1893) tarih yaklaşımı ortaya koyan çarpıcı iki ifadesine bakalım. H. Taine’e göre, “bir toplumu, tıpkı bir böceğin evrimini incelercesine ele almak ya da bir şahsı, meselâ bir büyük general veya muharriri araştırmak için tıpkı bir gaz maddesini tahlil eden bir kimyager gibi yahut da bir organı teşhis ve tetkik eden fizyolojist gibi hareket etmek gerekir”<sup>11</sup>. Yine Taine, “kültürel olayları belirleyen nedenler, aynı zamanda madde evrenini de belirleyen nedenlerdir ve eğer kültüre insanın tüm yapıp-etmelerinin, gerçekleştirmelerinin bütünü olarak bakarsak, kültür, olsa olsa yüksek türden bir hayvan olarak insanın aynı doğal zorunlulukla yaptığı bir şeydir... İpekböcekleri, nasıl kozalarını örüyorlar, arılar nasıl peteklerini yapıyorlarsa, insanların da aynı zorunlulukla

<sup>9</sup> Postmodern anlayış, bunun mümkün olmadığını söyler.

<sup>10</sup> E. H. Carr-J. Fontana, *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, Çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi, Ank., 1992, s. 9.

<sup>11</sup> Ernst Cassirer, *An Essay on Man*.s. 20. Yale Üni. Pres, 1944, New Haven and London, Twenty-First Printing, 1970, s, 188

şiiirler ve felsefe sistemleri ürettilir,<sup>12</sup> der. İnsanın bilinç ve bilinç durumları, akıl ve hayal gücü, irade, algı ve düşünce akt'ları Taine tarafından görmezlikten gelinerek insan üst düzey hayvan konumuna yerleştiriliyor. Maddeci düşünce paradigmasının tutarlılığı adına olguyu zorlamaya, burkmaya ve insanı bu denli aşağılara çekmeye gerek var mı diye düşünüyor insan. Biz, insan bilimlerinin konuları olan olguların, doğa bilimlerin yöntemine göre inceleneceği kanısında değiliz. Çünkü olguları birbirinden farklı olan doğa ve insan bilimlerinin yöntemleri de farklı olmalıdır. Olgucu-atomcu modern bilim paradigması, bilimsel önermelerin, genel, doğru ve zorunlu olacağını öne sürmektedir. Tarihte ise bu tür önermeler bulmak mümkün değildir. Her bir tarihi olay kendine özgüdür (nev'i şahsına münhasır). 19 Mayıs 1919 Türk tarihinde bir tanedir. Bu durumda tarih, doğa bilimlerinin kullandığı bir yöntemle incelenemez. Bir olayın bir defa gerçekleşmesi onun incelenmeye değer olmadığını ortaya koymaz, yani gerçekliğine halel getirmez. Onun varlığı şu işaret parmağımızla gösterdiğimiz nesne gibi de değildir. Yine tarihteki genellik, fizikteki benzemez. İnsan bilimleri doğa bilimlerinden bu önemli karakteriyle ayrılır.

## 2- Holistik (Bütüncü) Tarih Görüşü

Fransız Bacon (1551-1626)'dan beri devam eden modern bilim çalışmalarının nesnel ve deneysel olarak kanıtlanabilirlik temeline oturtulmasından sonra Kant'ın *Teorik Aklın Kritiği* adlı eserinde, 'metafizik'in bilimsel (deneysel) olarak mümkün olamayacağını belirtmesi ve *Pratik Aklın Kritiği* adlı eserinde de 'Aklın sınırları çizilmelidir', tezini savunmasıyla bilimsel çalışmalarda atomcu tümevarım yönteminin yanı başında insan bilimleri ya da kültür bilimleri adıyla anılan yeni bir bilim doğar. Hermeneutik (yorumbilim)'i savunan Schleiermacher (1768-1834), 'anlama'<sup>13</sup> yöntemi adıyla bir kavram ortaya atar. Modern tarih biliminin kurulmasında çok büyük katkıları olan Alman Tarih Okulu'nda, gerçi okul üyeleri arasında amaç ve eğilim farklılıkları olsa da tüm okul bir genel programa bağlı görünür.<sup>14</sup> Nesnel tarih anlayışının değerlendirilmesine

<sup>12</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 20.

<sup>13</sup> Juliend Freund, *Beşeri Bilim Teorileri*, Çev. Bahaeddin Yedişildiz, TTKY, Ank., 1991, s. 29.

<sup>14</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ara Yayıncılık, Ege Üniversitesi Basımevi, 1984, s. 102.

girmezden önce, Tarih Alman Tarih Okulu düşünürlerinden Herder ve Ranke ile bu okula yakın duran düşünürlerden Alman Hayat felsefecilerinden Dilthey ile Wilhelm Windelband'ın, tarih görüşlerine kısaca göz atmakta yarar vardır.

#### a- J. G. Herder

18. yüzyıl filozofu olarak Herder (1744-1803), gençlik yıllarında Aydınlanmanın ilerleme ülküsünün ve mekanist doğabilim anlayışının etkisi altındadır. Ama daha sonra o, kendi tarih felsefesini geliştirirken pek çok Aydınlanmacı eğilime ve özellikle ilerleme ülkücülüğüne karşı çıkacak ve onun tarih felsefesi, bu nedenle çağının ethos<sup>15</sup> u ile pek çok noktada karşıtlıklar içerecektir. Herder, tarih felsefesi ile ilgili ilk önemli yazısını 1774'de "*İnsanlık Kültürü Tarihinin Felsefesi*" adıyla yayınladı. Bu yazıda, Hume (1711-1778), Voltaire (1694-1778) ve Iselin'in tarih felsefelerini "eski toplumlara ve çağlara, bu toplumlarca ve çağlarca hiç düşünülmemiş olan ölçütler taşıyan" tarih felsefeleri olduklarını söyleyerek eleştirir. Örneğin bu tarih felsefeleri, geçmişe, Aydınlanmanın bir ürünü olan ilerleme idesi altında bakmaktadırlar. Oysa Herder'e göre tarihsel çağları bugünün ölçütleri ile kavramaya çalışmak yanılgılar doğurur. Aslında bu tarih felsefelerinin yaptıkları şey, geçmişte bugün sahip olduğumuz ölçütlerle karşılaştırmak olmaktadır ki, Herder'e göre "esaslında burada her türlü karşılaştırma yanıltıcıdır". Çünkü biz tarihte bir genellik ararken, eğer böyle bir genellik varsa, onu ancak bu günkü ölçütlerimize göre kavrama olanağına sahibizdir ki, tarihin gerçek genelliği, böylece bizim ölçütlerimize göre başka bir renge bürünmüş genellik olarak kavranmış olur. Bunun gibi, gelecek kuşaklar da bizleri, kendi ölçütlerine göre oluşturulmuş bir genellik tasarımı altında göreceklere ki, bu tarihin hiçbir zaman tek bir genellik içinde kavranılamayacağı demektir.<sup>16</sup>

Herder, 1774 yazısına organik bir doğal evrim görüşü geliştirerek girer. Ona göre tanrı evrene belli ilkeler koymuştur ve evren, tanrının; ilkelere göre belli bir evrim süreci içinde gelişir. İşte Herder'e göre, doğa olduğu gibi tarihte de canlı ve sürekli bir oluşma ve çeşitli organizmaların birbirine karşı kesintisiz, savaşı vardır. Doğada, tarih de, durmadan dönüşen, yeni biçimlere bürünen, oluş halindeki alanlardır. Herder'e gö-

<sup>15</sup> Bir toplumun kendine özgü niteliği, ruhu, dini.

<sup>16</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Ara Yayıncılık, İst., 1992, s. 51-52.

re tüm bu gelişmeler sürecinde Tanrı'nın etkisini, tanrısal açımı (Offenbarung) hatta bizzat tanrılığı görmek olanaklıdır. Tarih, doğada tam bir benzerini bulur. Tarihsel olaylar doğanın ürünüdürler ve tarih de "mutlak varlığın uyumlu bir evrimi"dir. Herder'in panteizm'e varan bu başlangıç görüşlerinden çok, onun bu görüşler ışığında geliştirdiği tarih görüşüne eğildiğimizde şunları saptayabiliriz: Herder, her ne kadar tarihi de doğanın bir ürünü saymakta ve tarih ile doğa arasında bir benzerlik ve koşutluk kurmaktaysa da, "tarihsel olayların doğal olaylar gibi kesin bir yasallık ve nedensellik taşımadığı" nı belirtir.<sup>17</sup>

### b- Leopold Ranke

"19. asır Alman tarihçisi *Leopold Ranke (1795-1886)*, *Yeni Tarih Yazıncılarının Tenkidi* adlı eseriyle kendisinden önceki tarihçilerinin tarihe yükledikleri derinlik ve genişliğinin anlamını hafifletmek için tarihin görevinin geçmişi yargılamak ve gelecek için bunlardan yararlanmak olmadığını, yalnızca tarihi olayların nasıl olduğunu meydana çıkarmak olduğunu iler sürerek tarih yazıcılığında nesnelliği kendisine ilke olarak almıştır.<sup>18</sup> Ranke, tarihi, büyük dini ve siyasi idealler arasındaki ebedi bir çatışma olarak tasavvur ediyordu. Bu çatışmayı doğru bir ışıkta görmek için O, bu tarihi oyundaki tüm grupları ve failleri incelemek zorundaydı. Ranke'nin anlayışı, yani gerçek tarihçinin anlayışı, belirli bir tip anlayıştır. Onu hem dostları hem de ve rakipleri kucaklar."<sup>19</sup> O, büyük dünya tarihi denemesinde tarihçinin hükmü, söylemesi değil koyması gerektiğini düşünmekteydi. Bu, ahlaki kayıtsızlıktan çok ayrı bir şeydir; ahlaki kayıtsızlık olmayıp aksine, en yüksek düzeyden bir ahlaki mükellefiyet duygusudur. Ranke'ye göre tarihçi, dava edilenin ne savcısı ne de avukatıdır. Eğer o bir hakim gibi konuşursa, bir *Juge d'instruction* (sorgu hakimi) olarak konuşur. O, davanın tüm belgelerini en yüksek hukuk mahkemesi olarak dünya tarihine bildirmek üzere toplamak zorundadır. Eğer bu görevinde başarısızlığa uğrar bir grubu kayırcılığı ya da bir tarafa duyduğu kin yüzünden belgenin tek bir parçasını bile gizler ya da tahrif ederse o zaman, kendi en önemli görevini ihmal etmiş olur.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 52.

<sup>18</sup> Leopold Ranke, *Büyük Devletler*, Çev. Bekir Sıtkı Baykal, Maarif Vekaleti Yayınları, Ank., 1944, s. XVII.

<sup>19</sup> Cassirer, s. 188.

<sup>20</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 189.

Tarihçinin itibar ve sorumluluk görevinin bu ahlaki anlayışı, asalet ve mesuliyetine dair bu ahlaki anlayışı, Ranke'nin en önemli değerlerinden biri olup, eserine o büyük ve özgür ufkunu kazandırmıştır. Onun evrensel anlayışı tüm çağları ve tüm milletleri kucaklayabilirdi. O, aynı tarafsızlık ruhu ve bir millete temayülü olmaksızın Papalar tarihini ve Reformasyonun tarihini, Fransa ve İngiltere tarihiyle Osmanlı ve İspanyol monarşileri hakkındaki eserleri yazabilmişti. O'na göre, Latin ve (Teutonic)<sup>21</sup> Alman ulusları, Grekler ve Romalılar, ortaçağ ve modern millî devletler tutarlı bir organizmayı göstermekteydiler. Her yeni eseri onun tarihi ufkunu genişlemesine ve daha hür ve daha geniş bir muhtemel müşteriye takdimine imkan vermiştir.<sup>22</sup>

### c- Dilthey

Dilthey (1833-1911), her şeyden önce, Alman Tarih Okulu içinde yetişmiş büyük bir kültür tarihçisi ve biyografi yazarıdır. Yani o, 'bilim' olarak tarihin sorunlarını bu 'bilim'in içinden gelerek tanımış ve aynı zamanda tarihin Almanya'da 'bilim' olarak gösterdiği güçlü gelişmeyi yakından izlemiş olan bir filozoftur. İşte 'Filozof' Dilthey, 'tarihçi' Dilthey'in yakından tanıyıp izlediği "tarih bilimine ait sorunlar" a felsefe düzleminde çözümler aramakla işe başlamıştır. Dilthey'a göre, F. Bacon (1561-1626)'dan bu yana bilgi kuramı, "bilim" kavramını hep 'doğabilim' örneğine göre konumlamak istemiştir. Başka bir deyişle, Yeniçağın bilgi kuramı "bilim" ile "doğabilim" kavramlarını özdeş kılmıştır. Böyle olunca da, insani ve toplumsal olaylar, ya hukuk, politika öğretisi gibi normatif (kural koyucu) disiplinlerin konusu yapılmış; ya da çağlar boyunca bir türlü 'bilim' statüsü tanınmayan ve daha çok yarı edebi, yarı "bilimsel" bir yazıcılık türü sayılan tarihe (historia rerum gestarum) bırakılmıştır; ya da en son olarak, insani-toplumsal olaylar, Comte'çu pozitivistin elinde, "doğabilim"i örnek alan ve sözcük kökeniyle olduğu kadar, konusuna uygun olmayan yöntemleriyle de "melez" olan bir "sosyoloji"ye bırakılmıştır.<sup>23</sup>

Dilthey'a göre tarihi de sağlam temellere dayandırabileceğimiz 'bir başka bilgi kuramı'na ihtiyaç vardır. Dilthey'a göre bu bilgi kuramı, Aris-

---

<sup>21</sup> Almanlara, German milletlerine ait olan, anlamındadır.

<sup>22</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 189-190.

<sup>23</sup> Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 134.

toteles'in ontolojik-realist bilgi kuramı olamayacağı gibi, Bacon'la başlayıp Locke ve Hume üzerinden geçip Kant (1724-1804)'da olgunluğa erişen Yeniçağın bilgi kuramı da olamaz. Dilthey'a göre, Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen özne (süje) nin damarlarında hiç de hakiki bir kan dolaşmaz; tersine, bu, bilen öznenin damarlarında, katkısız bir düşünce etkinliği olarak akıl'ın (ratio) damıtılmış özsuyu dolaşır. Yani Dilthey'a göre, Yeniçağın bilgi kuramında, bilen *Özne*, her türlü 'psikolojik ve tarihsel kimliğinden yalıtılmış' bir akıl varlığıdır. Oysa 'akıl sahibi varlık olma', Dilthey'a göre, 'insanın total kimliği'nin belli bir yanıdır ve bu yan, bu total kimlikten tam olarak sıyrılabilen, kopartılabilen, bu total kimlikten hiçbir şey ithal etmeden kendi başına, 'an' olarak duran bir şey olarak asla düşünülemez. Dilthey için 'akıl, insanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliği içinde, bu güçlere kopmaz biçimde bağlı' olan bir güçtür. Hatta bu güçler içinde insanın isteyen hisseden, amaçlar koyan yanı, Fichte'nin de dediği gibi, 'akıl sahibi varlık olma' yanından da önce gelir. Yani insanın sahip olduğu güçler içinde, praxis, daima theoria'dan öndedir. Bu yüzden "bilgi" sorusunu, herşeyden önce insanın bu total kimliği gözetilerek ele alınabilir. Dilthey'a göre, "bilgi" konusuna eğilebilmek için, "insanı, yani isteyen, hisseden ve bir şey tasarlayıp amaçlar koyan konumu ile insanı, bilginin ve bilgi kavramlarının (dış dünya, zaman, töz, ilk neden, v.b.) açıklanmasında da temele koymak, bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadıklarına yönelmek" gerekir. Buna göre Dilthey için, "bizim gerçeklik hakkındaki tasarım ve bilgimizin en önemli yapıtaşları; kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler, onların zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirlerine karşı etkileridir ve tüm bunlar, ancak insanın bütüncül oluşumundan yola çıkılarak açıklanabilir". Dilthey'a göre bu "bütüncül oluşum", bu "bütünlük", bu "insanın total kimliği" nin niteliği kavranılmadan "bilgi" sorusuna da geçilemez. Oysa Yeniçağın bilgi kuramının yaptığı şey, tam tersine, bilginin olabilirlik ve sınırlarını araştıran, bilginin neliğini (mahiyetini) saptayan ve bu saptamanın ışığında inanç, değer, yargı ve kanılarımızın irdelenmesine geçen bir bilgikuramcılığı olmuştur. Yani Yeniçağ, bir "salt akıl varlığı" tasarlayıp, bu varlığın karşısına dış dünyayı koyarak "bilgi" sorusuna eğilirken, bu salt varlığı'nı insanın total varlığından koparmıştır ya da kopardığını sanmıştır. Oysa Dilthey'a göre, bilgi sorusuna tam tersine, bu salt akıl varlığını içeren insanın total kimliğinden, bu bütünlükten

kalkılarak geçilebilir. Bu total kimlik ise, tarihsel olarak oluşan bir şeydir.<sup>24</sup>

#### d- W. Windelband

Alman tarih filozofu Wilhelm Windelband (1848-1915)'a göre, "Tabiat ilimleri hadiseleri izah eder; manevi ilimler onları anlamaya çalışır. Tabiat ilimleri umumî üzerinde durur; manevi bilimler tek, münferit hadiseler üzerinde dururlar. Tabiat ilimleri tahlilicidir, manevi ilimler terkipçidir. Tabiat ilimleri, unsurların, manevi bilimler yaşanılmış'ın ilmidir. Yaşanılmış, bir şeyin kavranması, düşünülmüş bir şeyin bilgisinden tamamıyla farklıdır."<sup>25</sup> Ona göre, hayatı anlamak için uygulanacak yöntemse; tarihsel yöntemdir. Amaç; bu anlama bilgisinin ne işe yaradığıdır. Bireyin onun içinde varlığa geldiği alan tarihtir, tabiat değil. İnsan bireyini meydana getiren o insanın mensup olduğu tarihidir. İnsan, insan olarak ancak içinde yaşadığı ve serpiştiği tarihi içinde varlığa gelir... Bir 'insan' kavramı vardır, bir de 'şu insan' vardır, 'kavram başka, 'şu insandır', önermesi başka şeydir. Hatta onların taalluk ettiği nesne de başkadır. Dilthey'a göre, iki tür bilgi vardır, "birisi tahlil edicidir ki, hesabî ve mantikî delilleri kullanır. Zihin vasıtasıyla varlığa getirilir. Diğeri de beşeri tabiatın içerdiği kanunları anlamaktır. Bu kanunları anlamak için, unsurlar yan yana getirilmez"<sup>26</sup>. Yeni-Kantçı Baden Okulu mensubu olan düşünürler (Windelband, Rickert) e göre tarih, fizik gibi geneli arayan kanunlar veren 'nomotetik' bir ilim değil, bireysel olanı arayan 'ideografik' bir ilimdir. Tarih, bireysel olanı tasvir eder, bireyselleştirir; açıklama yapmaz, anlar. Tarihçi bireyselleştirirken bir seçme yapar; seçmek, değerlendirmektir.<sup>27</sup>

"Toplumsal bilimlerin 19. yüzyıl sonunda benimsediği bir yöntem ve ayırım kalıbı var. Buna göre bilimlere "nomotetik" ve "idiografik" diye ikiye ayırmak mümkün. Nomotetik (ki, Latince 'yasanın amir hükmü' demektir) yaklaşımlar genel gerçekleri, ilkeleri ve evrensellikleri bulmaya, saptamaya çalışır. Öncesinde de bu türden gerçeklikler olduğuna inanır. İster istemez toplumsal yapının ve değer ifade eden hükümlerin

<sup>24</sup> Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 135-136.

<sup>25</sup> H. Ziya Ülken, *20. Asır Filozofları*, Kanaat Yayınları, İst., 1936, s. 128-129.

<sup>26</sup> Ülken, *20. Asır Filozofları*, s. 130.

<sup>27</sup> Mübahat Küyel, *Felsefeye Başlangıç*, MEB Yayınları, Devlet Kitapları, Ank., 1976, s. 150-151.



bu genel, evrensel doğrular, gerçekler etrafında teşekkül etmesini ister. Pozitif bilimler genel kabulleri itibariyle bu epistemoloji etrafında kümelendirilir. Buna mukabil idiografik anlayış çok daha basit ifade edilebilir bir muhakemeden yola çıkar ve özgül, biricik dolayısıyla da değişken, tesadüfi, farklılığa dayalı olanı saptamaya çalışır. Birisinin nesnellik iddiasına karşın öteki öznel olanla etkileşir"<sup>28</sup>.

## 2- Cassirer'in Nesnel Tarih Yazımına Yaklaşımı

İnsan Felsefesi ile ilgilenen çoğu düşünürler gibi, Cassirer'in de fiziksel ve kültürel antropoloji üzerine eğildiğini görüyoruz. Cassirer'i diğer antropoloji felsefesi yapan düşünürlerden farklı kılan bir yönü, onun felsefe tarihçisi olmasıdır. Çünkü felsefe tarihi bilgisi, düşünürlere, sorunları felsefi geleneğin can alıcı noktasından kavramasını ve geniş bir bakış açısı kazandırmasını sağlar. Bir düşünür, öncelikle üzerinde düşünce ürettiği alan ya da konu 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 düşünceyi, kendisinin de ortaya koymaktan başka bir iş yapmış olmadığını veya özgün bir düşünce ortaya koyduğunu bilmesi açısından yararlıdır.

Cassirer'e göre, tarih yöntembiliminin gelişmesi süreci içinde efsanevi tarih anlayışına ilk kez karşı çıkan Thucydides oldu. Onun ilk ve ilkesel endişelerinden biri 'inanılmaz şeylerin' tarihten çıkarılması idi. "Tarihimde hikayelerin yokluğu korkarım ki yazdıklarımın ilginçliğini biraz azaltacaktır. Fakat eğer bu tarih, insani olayları çarpıtmayıp aynen onlara benzeyeceği için geçmiş devirlerin tam bir bilgisine sahip olmayı isteyen araştırmacılara yardımcı olur ve faydalı diye değerlendirirlerse sevineceğim. Benim tarihim, çok kısa süren bir vaktin seyir-bölümü olarak değil, her devir için bir sahip olma tarzında teşkil olunmuştur"<sup>29</sup>. Bilimsel düşünce; zihnin genel yasalarıyla ve tarihsel kronoloji (zamanbilimi) yle çelişmemeli, anakronizma (tarihsel olgunun zamanını şaşırma) lara düşmemelidir.

<sup>28</sup> Hasan Bülent Kahraman Radikal Gazetesi  
http://www.radikal.com.tr/ek\_haber.php?ek=r2&haberno=6306.29/09/2009.08/10/2006

<sup>29</sup> Ernst Cassirer, *The Myth of The State*, Copright, 1946, by Yale University Pres  
All Rights Reserved, Printed in the United States, s. 61.

Cassirer Greklerin, düşünce düzeylerini Thucydides'ten daha da ileri götürdükleri görüşündedir. "Grek tarih anlayışı, sadece yeni olgular ve öncekinden çok daha derin ve etraflı bir psikolojik anlayış üstüne bina edilmemişti. Grekler aynı zamanda problemin tümüyle yeni bir ışık altında görmeye imkan verecek yeni bir yöntem de bulmuşlardı. Onlar, siyasetten önce tabiatı incelemişler, ilk büyük keşiflerini bu sahada gerçekleştirmişlerdi. Eğer bu hazırlık adımı atılmamış olsaydı, efsanevi düşüncenin gücüne meydan okuma imkanını kazanamayacaklardı. Yeni tabiat anlayışı, insanın ferdi ve içtimai hayatıyla ilgili yeni anlayış için, müşterek bir temel oldu"<sup>30</sup>. İnsan düşüncesinin gelişim ve değişim süreci bunun tam tersi bir çizgide seyretseydi, yani insanlar maddeden önce, manayı, fizikten önce metafiziği, organik işlevlerinden önce ruh hallerini, dünyadan önce öncesiz ve sonsuz evreni düşünmüş olsalardı uygarlıklarını bu denli ilerletebilirler miydi? Kesin bir yargıyla olmasa da insanın düşünce bakımından somuttan soyuta yükseldiği ve her zaman soyut şeylerin mahiyetini kavramanın somut nesnelere bilmekten daha zor ve üst düzeyden bir bilgi ve zihin düzeyi gerektireceği bellidir.

Günümüz insan düşünce ürünlerinin belki de çoğu gelecek zamanların düşünce ürünleriyle yer değiştirecek, bazıları belki de yürürlükten kalkacaktır. Yirminci yüzyılın başlarında kesin doğruları arasında sayılan, saygınlıklarını kaybetmelerinin imkansız olduğu öngörülen bazı toplumsal sistemlerin milyonlarca insanın ölümüne ve bunun iki katı insanın da sakat kalması sonucunu doğurması, günümüzdeki saygın toplumsal sistemlerimizin her an insanlık için bir sürprize neden olabilecekleri ihtiyatlılığı bırakmamamızı gerektirmektedir. Bu bağlamda Cassirer, "modern siyasi hayatımızın sert katı ekolünde öğrendiğimiz şey; insan kültürünün kesinlikle zannettiğimiz gibi, sağlam bir şekilde yerleşmiş bir şey olmadığı gerçeğidir. Batı uygarlığımızın temellerini atmış olan büyük düşünürler, bilim adamları, şairler ve sanatçılar, çok kez kurmuş oldukları şeyin sonsuza dek yaşayacağına inandırılmışlardı. Thucydides kendinden önceki efsanevi tarih anlayışına zıt olan kendi yeni tarihi metodunu tartıştığı eserinden 'sonsuz bir mülk' olarak söz etmişti. Latin şairi Horace, kendi şiirlerini bir "monumentum aere perennius" -çağların akışı ve sayısız yıllar tarafından yok edilemeyecek, tunçtan da daha dayanıklı bir anıt olarak adlandırmıştı. Fakat bizim in-

---

<sup>30</sup> Cassirer, *The Myth of The State*, s. 61.

san kültürünün büyük şaheserlerine çok daha mütevazı bir tarzda bakmamız gerekiyor. Çünkü onlar ne ezeli-ebedi ne de dokunulmaz şeylerdir. İlmimiz, şiirimiz, sanatımız ve dinimiz çok derinlere inen çok eski bir tabakanın sadece üstteki katmanlarıdır. Öyleyse kültürel dünyamızı ve toplumsal düzenimizi asıl temellerine kadar sarsabilecek şiddetli beyin sarsıntıları için her zaman hazırlıklı olmamız gerekir,<sup>31</sup> demektedir.

Fiziksel ve tarihsel bir olguyu birbirinden ayıran şeyi arayan Cassirer, her iki olgunun tek bir deneysel gerçekliğin kısımları olarak kabul edildiğini ve her ikisine de nesnel doğruluk yüklendiğinden ancak bu doğruluğun özünün araştırma yoluyla belirlenmesi istenildiğinde farklı yollardan başladığına vurgu yapar. Fiziksel bir olgu, gözlem ve deney tarafından belirlenir. Bu nesnelleştirme süreci, söz konusu belli bir hadisenin matematiksel dille, yani sayıların diliyle tasvirinde başarılı olursa amacına ulaşır. Bu şekilde tasvir edilmeyen, bir ölçme sürecine indirgenemeyen bir hadise, fiziksel dünyamızın bir parçası değildir. Karl Ernst Ludwig Max Planck (1858-1947), fiziğin ödevini tanımlarken fizikçinin tüm ölçülebilir şeyleri ölçmek ve ölçülemeyen şeyleri ölçülür kılmak zorunda olduğunu söylüyor. Tüm fiziksel şeyler veya süreçler doğrudan doğruya ölçülemezler. Bunların hepsinde olmasa bile büyük bir bölümünde doğrulamaya (verification) ve ölçmenin dolaylı metotlarına dayanıyoruz. Fakat fiziki olgular, her zaman nedensel (causal) yasalar sayesinde doğrudan doğruya gözlenebilen veya ölçülebilen hadiselerle bağlıdır.<sup>32</sup> Ona göre, eğer bir fizikçi bir deneyin sonuçları konusunda şüpheye düşerse onu tekrar edip düzeltebilir. O nesnelere her zaman sorularını cevaplamaya hazır bir şekilde bulur. Fakat tarihçinin durumu farklıdır. Onun olguları geçmişe aittir ve geçmiş sonsuza kadar gider; geçmişini yeniden inşa edemeyiz. Salt nesnel anlamda onu yeni bir hayat olarak uyandıramayız. Yapabileceğimiz tek şey, onu “hatırlayıp” ona yeni ideal bir varoluş vermektir. Cassirer şöyle der:

Tarihi bilgide ilk adım, deneysel gözlem olmayıp onu ideal olarak yeniden inşa etmektir. 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 gi-

<sup>31</sup> Cassirer, *The Myth of State*, s. 374.

<sup>32</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 174.

remez. O, hedef konusuna sadece dolaylı bir yaklaşımda bulunabilir. Kaynaklara da başvurması gerekir. Ama bu kaynaklar terimin alışılmış anlamında fiziksel şeyler değildir. Onların tümü yeni ve belirli bir anı anıştırırlar. Fizikçi gibi tarihçi de maddesel bir dünyada yaşar. Buna rağmen onun araştırmasının hemen başlangıcında bulduğu şey, fiziksel 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 konuları, ilk ve mevcut şeyler olmayıp belgeler ya da anıtlardır. Gerçek tarihsel verileri -mazide kalan olayları ve insanları- ancak bu sembolik verilerin derin derin düşünülmesi aracılığıyla kavrayabiliriz.<sup>33</sup>

Cassirer yukarıdaki yargısını belirli ve somut bir örneğe başvurarak açıklamaya çalışır. O, aşağı yukarı otuz beş yıl kadar önce Mısır'da bir ev yıkıntısının altında eski bir Mısır papirüsü bulunduğunu beyan eder. Bu papirüste bir avukat veya noterin işiyle ilgili -vasiyetname taslakları, yasal sözleşmeler -notlara benzer çeşitli yazılar vardır. Bu noktaya kadar papirüs yalnızca maddi dünyaya aittir; hiçbir tarihi önem ya da deyim yerindeyse hiçbir tarihsel varlığı yoktur. Fakat daha sonra ilkinin altında ikinci bir metin bulunur ve ayrıntılı bir inceleme sonunda bu ikinci metnin Menander'ın şimdiye kadar bilinmeyen dört komedisinin kalıntıları olduğu anlaşılır. Bu anda kanunnamelerin mahiyeti ve anlamı tümüyle değişmiştir. Söz konusu olan artık sadece "bir madde parçası" değil; bu papirüs büyük değer ve önem taşıyan tarihsel bir belge olmuştur. Çünkü Grek edebiyatının gelişmesi içindeki önemli bir evreye ilişkin tanıklığı üstlenmiştir. Yine de bu anlam doğrudan doğruya apaçık değildir. Kanunnamenin eleştirel denemelerin her türüne, dikkatli filolojik, felsefi edebi ve estetik çözümlemelere sunulması gerekmektedir. Bu karmaşık süreçten sonra o artık salt bir nesne olmayıp anlam yüklü bir şeydir. O, bir sembol haline gelmiş ve bu sembol Grek kültürünü, Grek hayatı ve şiirinin yeni bir anlayışla kavranmasını sağlamıştır.<sup>34</sup>

Tarihi bilginin bu temel karakteristiğinin, çağdaş tarihsel yöntem tarihi ve hakikat tartışmalarının çoğunda tümüyle unutulmuş olmasını

---

<sup>33</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 175.

<sup>34</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 175.

oldukça tuhaf bulan Cassirer'e göre, "yazarların çoğu tarihle bilim arasındaki farkı tarihin konusunda (objesinde) değil *mantığında* aramışlardır. Tarih için yeni bir mantık kurmak adına en büyük ıstıraplara katlanmışlardır. Fakat bütün bu girişimler başarısızlığa yargılıydı. Çünkü mantık yine de çok basit ve değişmez bir şeydir. Mantık tekdir; çünkü hakikat tektir. Onun hakikat araştırmasında tarihçi, bilim adamı gibi aynı formel kurallara bağlıdır. Onun akıl yürütme ve tartışma yönteminde, tümevarımsal çıkarımlarında, nedenleri incelemesinde bir fizikçi veya biyologun uyduğu aynı genel düşünce yasalarına boyun eğer. İnsan zihninin bu temel kuramsal çabaları söz konusu edildiği sürece değişik bilginin farklı alanları arasında bir ayırım yapamayız."<sup>35</sup> Cassirer'e göre, bu sorunla ilgili olarak Descartes'in şu sözlerini kabul etmemiz gerekir: "Bilimler, hep birlikte alındığında, daima bir ve aynı kalan insan bilgeliği ile özdeştir"<sup>36</sup>. Descartes'a göre, güneşin aydınlattığı eşyayı, güneş şualarından nasıl ayıramazsak, hikmetin aydınlattığı eşyadan da hikmeti ayırmak mümkün değildir.

Evrensellik ve tikelliği soyut ve yapay biçimde birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını belirten Cassirer, "Bir yargı her zaman bu her iki anın da yapay bir birliğidir; o hem bir tümellik hem de bir tikellik ögesini içerir. Bu ögeler karşılıklı biçimde birbirlerine zıt değildirler. Onlar birbirlerini işaret edip iç içe nüfuz ederler. "Tümellik" düşüncenin belirli bir alanını gösteren bir terim değil; düşüncenin işlevi, yani asıl karakterinin ifadesidir. Düşünce her zaman tümeldir. Diğer bir ifadeyle belirli olguların 'burada' ve 'şimdi'nin tasviri, hiçbir zaman tarihin ayrıcalığı değildir. Tarihi olayların biricikliği çok kez tarihi, bilimden ayıran belirgin özellik olarak düşünülmüştür. Fakat bu ölçüt yeterli değildir. Farklı jeolojik dönemlerde yeryüzünün değişik durumlarının tasvirini yapan bir yerbilimci bize somut ve tek olan olaylar üzerine bir rapor verir. Bu olaylar tekrarlanmazlar. Onlar, ikinci bir zamanda aynı düzen içinde meydana gelmeyeceklerdir. Bu bakımdan, yerbilimcinin tasviri örneğin, ortaçağlardaki Roma Kenti'nin öyküsünü bize anlatan Gregorovius gibi bir tarihçininkinden farklı değildir. Fakat tarihçi bize sadece belirli bir kronolojik düzen içindeki olaylar dizisini vermez. O'na göre, bu olaylar

<sup>35</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 175-176.

<sup>36</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 175; Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, Mehmet Karasan, MEB, ME Basımevi, Ank., 1945, s. 3-4.

sadece, onun altında insani ve kültürel bir hayat -bir fiillerin ve ihtirasların, sorular ve cevapların, gerilimler ve hal çarelerinin hayatı- aradığı bir kabuktur. Tarihçi bütün bunlar için yeni bir dil ve yeni bir mantık icat edemez. Genel terimleri kullanmaksızın düşünüp konuşamaz. Fakat kavramlarına ve kelimelerine kendi ruhsal duygularını döküp onlara böylece yeni bir anlam ve yeni bir renk, bir şahsi hayatın rengini kazandırır<sup>37</sup>.

Tarihi düşüncenin, temel ikileminin kesinlikle bu noktada başladığını belirten Cassirer'e göre, "şüphesiz büyük tarihinin kolaylıkla fark edilen işareti onun şahsi tecrübesinin zenginliği ve çeşitliliği, derinliği ve yoğunluğudur. Aksi takdirde, onun eseri cansız ve renksiz kalabilirdi. Fakat tarihi bilginin bu yolda nihai hedefine ulaşmayı nasıl umabiliriz? Nesnelerin ve olayların doğruluğunu nasıl ortaya çıkarabiliriz? Kişisel bir doğruluk, terimlerde bir çelişki değil midir? Bir keresinde Ranke, kendisini nesnelerin salt aynası yapabilmek, olayları gerçekten oldukları şekilde görebilmek için kendi benini söndürmek isteğini dile getirmişti. Fakat bu paradoksal önermenin de bir çözüm değil bir problem olarak öne sürüldüğü apaçıktır. Eğer tarihçi kendi şahsi hayatını silmekte başarılı olsaydı bu şekilde daha yüksek bir nesnellik sağlayamayacaktı. Aksine, kendini tüm tarihi düşüncenin asıl belgesinden (instrument) yoksun bırakmış olacaktı. Eğer ben kendi şahsi tecrübemi aydınlatan ışığı söndürürsem başkalarının tecrübelerini göremem ve hüküm veremem. Sanat alanında zengin bir şahsi tecrübesi olmaksızın hiç kimse bir sanat tarihi yazamaz. Ancak bir sistemci düşünür bize bir felsefe tarihi sunabilir. Tarihi hakikatin nesneliliği ile tarihinin özneliliği arasındaki görünüşteki zıt iddia, farklı bir tarzda çözümlenmelidir."<sup>38</sup>

Bir kimse dış görünüşün çizgilerine körükörüne bağlanmakla ancak birtakım fotoğraflar elde edilebilir. Bu kişi, var olup olmadığı henüz bilinmeyen hatanın, tehlikesinden kurtulmak için, meydana olan başka bir hatayı bile bile tercih etme" durumuna düşen bir insanı andırır. Herhangi bir tezahürün idesini anlamak için, gerek sanatçının, gerekse tarihinin içlerinde o şeye karşı yakın bir ilginin bulunması, başka bir deyimle "süje ile obje arasında önceden mevcut ve ilksel bir intibak"ın bulunması gerekir. Çünkü -Humboldt, dil felsefesi konularında kullandığı bir cümleyi burada da kullanarak diyordu ki- her konuşulan şeyin anlaşılabilme-

<sup>37</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 186-187.

<sup>38</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 187.

si, anlama durumunda bulunan kimsenin kendisine söylenenlere uygun benzer birtakım fikirlere ve kavramlara sahip olmasını şart kılar. Anlaşılması istenen başka her şey için de durum aynıdır.<sup>39</sup>

Tarihi düşüncenin, temel ikileminin kesinlikle bu noktada başladığını ve kuşkusuz büyük tarihçinin kolaylıkla fark edilen işareti onun kişisel deneyiminin zenginliği ve çeşitliliği, derinliği ve yoğunluğu olduğunu belirten Cassirer'e göre, "Aksi takdirde, onun eseri cansız ve renksiz kalabilirdi. Fakat tarihi bilginin bu yolda nihai hedefine ulaşmayı nasıl umabiliriz? Nesnelere ve olayların doğruluğunu nasıl ortaya çıkarabiliriz? Kişisel bir doğruluk, terimlerde bir çelişki değil midir? Bir keresinde Ranke, kendisini nesnelere salt aynası yapabilmek, olayları gerçekten oldukları biçimde görebilmek için kendi benini söndürmek isteğini dile getirmişti. Fakat bu paradoksal önermenin de bir çözüm değil bir problem olarak öne sürüldüğü apaçıktır. Eğer tarihçi kendi kişisel yaşamını silmekte başarılı olsaydı bu şekilde daha yüksek bir nesnellik sağlayamayacaktı. Aksine, kendini tüm tarihsel düşüncenin asıl belgesinden (araç) yoksun bırakmış olacaktı. Eğer ben kendi kişisel deneyimimi aydınlatan ışığı söndürürsem başkalarının deneylerini göremem ve yargıda bulunamam. Sanat alanında zengin bir kişisel deneyimi olmaksızın hiç kimse bir sanat tarihi yazamaz. Ancak bir sistemci düşünür bize bir felsefe tarihi sunabilir. Tarihi hakikatin nesnellığı ile tarihçinin öznelliği arasındaki görünüşteki zıt iddia, farklı bir tarzda çözümlenmelidir"<sup>40</sup>

Cassirer, siyasi olayların tarihsel yorumuyla fiziksel olayların yorumunun farklı yöntemler gerektirdiğini ifade eder. Fizikteki olgular, biz onları üç bölümden oluşan bir düzen içinde yani uzay, zaman, neden etki düzeni içinde düzenlemeyi başardığımızda açıklanır. Böylece tümüyle belirlenmiş olurlar; işte fiziksel olguların doğruluğundan ya da gerçekliğinden söz ederken dile getirdiğimiz bu belirlenimdir. Bununla birlikte, tarihsel olguların nesnellığı farklı ve daha yüksek bir düzene aittir. Biz burada da olayların yer ve zamanını belirlemek zorundayız. Fakat onların sebeplerini araştırmaya sıra gelince, yeni bir problemle yüzyüze geliriz. Eğer tüm olguları kronolojik sıra içinde bilseydik elimizde tarihin genel bir şeması ve iskeleti olacaktı; fakat tarihin nihai amacına sahip olmayacaktık. Oysa tarihte biz insanların tüm eserlerini, fiillerini, onun ha-

<sup>39</sup> <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1016/12329.pdf.15/6/2010>.

<sup>40</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 187.

yatının çözümlerini görürüz ve biz onları bu özgün yapıları içinde yeniden inşa etmek, onların türetildiği hayatı anlamak ve duyumsamak isteriz.<sup>41</sup>

Tarihsel düşüncenin bu açıdan şimdiki tarihsel sürecin yeniden üretilmesi olmadığını, aksine bunun tersi olduğunu belirten Cassirer, tarihi belge ve anıtlarımızda belli bir tarzı olduğu varsayılan geçmiş bir hayatı bulacağımızı iddia eder. İnsan, hayatını sürekli ifade etmek için gayret göstermeksizin yaşayamaz. Bunu ifade etmenin tarzları çeşitli ve sayısızdır. Fakat hepsi de bir ve aynı temel eğilimin çok sayıdaki kanıtlarıdır. Platon'un sevgi kuramı sevgiyi bir ölümsüzlük arzusu olarak tanımlar. İnsan aşkta, kendi bireysel ve kısa süreli varoluşunun zincirini kırmaya gayret eder. Bu temel ilca iki yolla tatmin edilebilir.<sup>42</sup> "Bedenlerinde döl sahibi olma isteği olanlar, kadınlara yönelirler ve baba olurlar. Onların sevgilerinin karakteri budur; onların döller, umutları gibi, belleklerini koruyacak ve onlara kutsallık ve ölümsüzlük bahşedecektir... Fakat doğurma isteği olan ruhlar, ruhun idrak etmesine ve tatminine uygun olan şeyi kavramaya yönelirler."<sup>43</sup>

Cassirer kültürün Platon'cu sevginin ürünü ve dölü olarak tasvir edilebileceğini ileri sürerek, insan uygarlığının en ilkel evresinde, hatta efsanevi düşüncede bile ölüm olgusuna karşı bu muhteris başkaldırımı buluyoruz,<sup>44</sup> der. Ona göre, daha yüksek kültürel tabakalarda -din, sanat, tarih ve felsefede bu başkaldırının yeni bir şekil aldığı varsayılır. İnsan kendinde zamanın gücüne meydan okuyacak cesaretini verecek yeni bir güç keşfetmeye başlar. O, insan hayatını daima sürdürmeye ve ölümsüzlüştürmeye çabalayan şeylerin salt acıklılığından meydana gelir. Örneğin Mısır piramitlerinin sonsuza dek kalsın diye yapılmış oldukları biliniyor. Onlar pek çok yıl geçmesiyle ve çağların uçup gitmesiyle yok edilemeyecek bir anıt yükselttiklerinden emin olduklarını hissederler. Fakat bu iddia belirli bir duruma bağlıdır. İnsan eserlerinin dayanıklı olması için, sürekli şekilde yenileyip onarılması gerekir. Fiziksel bir şey, mevcut yapısı içinde fiziksel ataletle kalır. Dış etkilerle değiştirilmediği veya yok edilmedikçe aynı kalır. Fakat insan eserleri, oldukça farklı açıdan, saldırı-

---

<sup>41</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 183-184.

<sup>42</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 184.

<sup>43</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 184.

<sup>44</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 184.



lara maruz kalırlar. Onlar sadece maddesel anlamında değil zihinsel anlamda da değişme ve bozulmaya maruz kalırlar. Onların varlığı sürse bile sürekli olarak önemlerini yitirme tehlikesi karşısındadırlar. Gerçeklikleri fiziki olmayıp semboliktir, bu türden bir gerçeklik asla yorumlanma ve yeniden-yorumlanmaya gereksinim duymazlar.<sup>45</sup>

Tarihin büyük görevinin burada başladığına ve tarihçinin düşüncesinin, fizikçinin ve tabiatçının konusundan oldukça farklı bir bağinti taşıdığına değinen Cassirer'e göre,

“Maddesel nesnelere bilim adamının eserinden bağımsız olarak varlıklarını sürdürürler, fakat tarihi nesnelere ancak hatırladıkları sürece hakiki bir varlığa sahip olurlar ve hatırlama çabası yarıda kesilmemiş ve devamlı olmalıdır. Tarihçi nesnelere tabiatçı gibi yalnızca gözlemle kalmamalı onları korumalıdır da. Onun bu tarihsel nesnelere kendi fiziksel varlıkları içerisinde koruma umudu her an engellenebilir. İskenderiye kitaplığını yok eden yangında sayısız ve paha biçilemez belgeler ebediyen kaybedildi. Hatta hayatta kalan anıtlar da eğer tarihçinin sanatı sayesinde sürekli olarak korunamazlarsa yavaş yavaş yok olurlar. Kültür dünyasına sahip olmak istiyorsak onu tarihi hatıra sayesinde hiç durmadan yeniden zaptetmemiz gerekir. Fakat anı, yalnızca bir yeniden ortaya koyma anlamına gelmez. O, yeni bir zihinsel birleşim, kurucu bir çabadır. Bu yeniden oluşturmada insan zihni asıl sürecin zıddı olan yöne doğru hareket eder. Tüm kültür eserleri bir katılaştırma ve sabitleştirme çabası içinde ortaya çıkarlar. İnsan, düşüncelerine katı ve kalıcı bir biçim verme konusunda özel bir hünere sahip olmasaydı düşüncelerini ve duygularını açıklayamaz ve bundan dolayı da toplumsal bir dünyada yaşayamazdı. İnsan kültürünün bu aklını başından alan eserlerinin, bu sabit ve statik (duruk) şekillerinin ardında tarih, asıl canlı (impulses) dürtüler keşfeder. Tüm olguları kendi *Fier*<sup>46</sup>'lerine, tüm ürünleri süreçlere, tüm statik şeyleri ya da yerleşmiş gelenekleri kendi yaratıcı güçlerine indirgemek büyük tarihçilerin hünerevidir. Siyasal tarihçiler bize tutkular ve heyecanlarla, siyasal partilerin şiddetli mücadeleleri, farklı milletler arasındaki çatışma ve savaşların dolu bir hayat sunarlar.”<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 184-185.

<sup>46</sup> Hararet, ateş.

<sup>47</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 185.

Fakat bunların tümünün, tarihi bir esere, onun dinamik karakterini ve vurgusunu vermek için gerekli olmadığını belirten Cassirer'e göre, Mommsen, *Roman History* (Roma Tarihi) adlı kitabını yazdığında büyük bir siyasal tarihçi olarak yeni ve çağdaş bir atmosferle konuşur. O, bir mektubunda şöyle yazıyordu: "Antik şeyleri gerçek dünyaya göründükleri fantastik kaideden indirmeyi istedim. Yani, niçin konsülün belediye reisi olması gerekti. Belki biraz ileri gittim ama amacım yeterince anlamlıydı."<sup>48</sup>

### SONUÇ

Bilimsel çalışmanın öncesinde yapılan yol haritasının ortaya konulması, araştırmanın biçimsel çerçevesinin çizilmesi, bilimsel çalışmanın içeriği ve amacını belirleyen önkabuller olarak görülmesi araştırmanın anlamını manipule (burkma) eder. Oldukları gibi belirlenemeyen olgular da bize olgu hakikatini değil, yazarın istediği sonucu verir. Doğa bilimlери yapıları gereği bu tehlikeye karşı kısmen korunaklıdır. Aynı konu ya da alanda farklı bilimsel araştırmacılar değişik sonuçlara ulaşabilirler. Alanları farklı, amaçları değişik olan bilimler elbette farklı yöntemler uygulamak durumundadır. İnsan bilimlerinde biz yeni anlamlar ve değerler bulmaktan öte, bunları yeniden keşfetmek durumundayız. Olgu doğruluğu için beş duyunun, zihinsel doğruluk için düşünme ilkelerinin, occult (gizli) bilgiler içinde yer bulan doğru haber (haberi sadık) için de vahiy kaynaklarının sağlıklı olması gerekir. Her insan görgüsü, bilgisi, mizacı, karakteri ve anlayışı doğrultusunda değerlendirme yapabilir. Burada hakikatin tek değil çok boyutlu olduğu ortaya çıkıyor. Bir düşünce birçok açıdan değerlendirilmeli ve bunların hiçbirisi de tümüyle anlamsız sayılmamalıdır. Çünkü her insan bildiği kadar görür, anladığı kadar bilir. Önemli olan, hakikate, yalnızca 'ben'in gözüyle değil de görülebilen tüm açılardan bakabilmektir. Bu, zihinsel ve kalbi yetilerini geliştiren kimselelerin bakışıdır. Ancak, varlığı tüm boyutları ve içeriği ile bilme yeti ve imkanı tek insana verilmediği kanısındayım. Hakikat, tek bir kişinin zihninden dökülen düşüncelerden değil düşünen insanların aralarındaki fikir alış-verişinden ortaya çıkar. Hakikat, yazısı ve turası olan bir paraya

---

<sup>48</sup> Cassirer, *An Essay on Man*, s. 185-186; Mommsen'in Henzen'e yazdığı bir mektuptan alıntı. Bkz. G.P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century* (London, Longmans, Green Co. 1913) s. 457.

benzer. Ona tek taraftan bakan diğeri yanını göremez. Birbirine ters dönen yazı ve tura nasıl ki birleşerek, kaynaşarak parayı oluştururlarsa, birbirine zıt düşünceler de ahenkli bir birliktelik oluşturarak hakikati kısmen de olsa verebilirler.

Her tarihsel bilgi, vesika, arkeolojik buluntu toplayan kişinin tarih yazıcılığına soyunması uygun değildir. Tarihsel bilgi, vesika, arkeolojik buluntu, ölü ve cansızdır, çoğunun tanığı ve doğrulanmış belgesi bile yoktur. İşin zorluğunu bilen tarih yazımcısı, tarihini yazacağı belde, bölge ya da ülkenin tarihsel olarak geçirdiği dönemlerin dini, felsefi, kültürel ve sanatsal özelliklerini anlamaya çalışmalıdır. Bundan sonra iş, tarihin içinde yetiştiği toplumun dünya görüşü, anlayış ve kavrayış ögesiyle kendi ilgi, dikkat ve çabasına kalmaktadır.

Birbirine benzer (prototip) örneklerin kolaylıkla bulunabildiği doğa bilim alanında bile yüzde yüz kesinlik bulunamayıp -çeşitli ihtimaller içeren- bir ihtiyatlılık gerekirken, her biri kendine özgünlüğü bünyesinde bulunduran bireysel ve toplumsal olay ve olguları incelemek durumunda olan insan bilimleri alanında yargı önermelerinin yüzde yüz kesinliğinden söz edilmesi son derece iddialı bir tutumdur. Tarih olgusunun içinde geçtiği üç zaman dilimi olan geçmiş, hal ve gelecek adeta diyalektik yöntemin üç aşamasına karşılık gelebilir. Tez-antitez=sentez. Geçmiş bir tezdur, hal antitez, bunların birbirini etkilemesinden de gelecekte sentez oluşacaktır. Ancak, eleştirel zihniyet burada da göz ardı edilmemelidir. Çünkü unutulmaması gereken bir durum vardır ki, o da diyalektiğin önermelerinin apodiktik (kanıtlanmış kesin doğru) değil spekülatif (bilimsel olarak kanıtlanmamış) yargılardır. Ne tez, ne antitez ne de sentez bilimsel olarak kanıtlanmış olmayıp yalnızca bir iddiadan ibarettirler. Hal, geçmişe karşıt, gelecekle irtibatlıdır. Yine geçmiş, hale karşıt ama gelecekle irtibatlıdır. Yarını öngörmek geçmişle, geçmiş değerlendirmek de hal ile mümkündür. Belli bir zaman sonrasında geçmişte kalacak olan hali değerlendirmek ise ancak gelecekle mümkün olabilir.

Tarih yazımcılığının, günümüzde önemli bir alan olması nedeniyle, bazı ilkelerinin olması gerektiği kabul edilmektedir. Aksi durumda tarih yazımcılığının öznel yanı daha da artıp yanlı tarih yazımları yaygınlaşacaktır. Çünkü tarihte kalmış uygarlık ve devletlerin isim ve simgeleri (remz) günün anlayışında, ideolojik ve ulusal taraftarlık duygusuyla değiştirilmektedir. Eğer tarih anlayışları ve kavramlaştırmalar olabildiğince nesnel ve tarihsel olguya uygun biçimde yapılamazsa, tarihin inandırıcı-

lık ve güvendiricilik yanı gittikçe aşındırılmış olur. Tarih yazımcılığı olgusal nesnellik, düşünsel yansızlık ve mantıksal tutarlılık gibi ölçütlere uymak durumundadır. Buna göre tarihçi araştırdığı tarihsel dönemi, kendi zamanına değil de kendini o döneme götürebilen kişidir ve kişilerin ortaya koydukları çalışmalar da tarih olabilir. Aksi takdirde tarih araştırmaları geçmişin günümüz perspektifinden bir betimlemesi ya da yorumu olabilir. Tarih öğrenmekten kasıt da zaten bizim yaşamadığımız geçmişin layıkıyla öğrenilip yorumlanabilmesidir. Bir tarihçi (insan) kendi ruh dünyasını yaşamadığı geçmiş dönemlere nasıl götürebilir? En azından başkalarının o döneme ilişkin kanı ve yargılarına bağlı kalacakları için başkalarının değerlendirmeleri ve yargılarıyla bilgileneceklerinden inceledikleri ve belli iddia ve yargılarda buldukları tarihsel döneme ilişkin özgün ve sağlıklı bilgi verme şansları azalacaktır. Ancak, karşılaştırmalı tarih incelemeleri yapanlar bu engeli aşip kişi ya da kişilere bağımlı olmaktan kendilerini kurtarıp eleştirel bir tarih çalışmasıyla hem kendi ruh dünyalarını, araştırdıkları tarihsel döneme götürebilirler hem de o alanda özgün düşünce ve yorumlar ortaya koyabilirler.

## İBNİ SÎNÂ'YA GÖRE MANTIK YANLIŞLARI VE SEBEPLERİ

Kamil Kömürcü\*

### ÖZET

İnsan akıl yürütme sürecinde yanlış düşebilir. Bir kimsenin hangi durumlarda, nasıl yanlış düştiğini bilmesi bunun önüne geçmesini sağlar. İşte bu yüzden klasik mantıkta, mantık yanlışları ve bunun sebepleri üzerinde durulmuştur. İslam mantıkçılarından Ebu Ali İbn Sînâ da mantık yanlışları ve bunların sebeplerini incelemiştir. İbn Sina, söz konusu yanlışları, kendisinden önceki anlayışa bağlı kalarak, akıl yürütmenin formu, maddesi ve her ikisi açısından oluşan yanlışlar olarak üçe ayırmıştır. Bunlardan daha çok akıl yürütmelerin maddesinden kaynaklanan yanlışları konu edinmiştir. Bu tarz yanlışları da lafız ve mana yanlışları olarak iki başlıkta incelemiştir. Aristoteles'in yaptığı gibi lafza dair altı, manaya dair yedi olmak üzere toplam on üç yanlış çeşidinden bahsetmiştir. İbn Sînâ'ya göre mantık yanlışlarının temel sebebi, gerek lafızlarda gerekse de manalardaki benzerliklerdir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sînâ, mantık yanlış, muğalata, form yanlış, madde yanlış, lafız yanlış, mana yanlış.

### LOGICAL FALLACIES AND THEIR REASONS IN IBN SÎNÂ

#### ABSTRACT

The human being can fall into fallacy in reasoning. If the man knows how he makes mistake, he can obviate this fallacy. Therefore, in the classical logic, logical fallacies and their reasons are investigated. Ebû Ali Ibn Sînâ also scrutinized the logical fallacies and their reasons. Traditionally, the logician divides the logical fallacies to three parts: The fallacy regarding the matter, regarding the form and regarding both of them. Ibn Sînâ mostly investigates the fallacies regarding the matter. He examined these typical fallacies under two titles: regarding the diction and regarding the meaning. As Aristotle, Ibn Sînâ also expresses thirteen fallacies in all: Six fallacies related the diction, seven fallacies which are not dependent on diction. According to Ibn Sînâ, the basic reason of the logical fallacies is resemblances in both the diction and the meanings.

**Key Words:** Ibn Sînâ, the logical fallacy, sophisme, fallacy of matter, fallacy of form, fallacy of meaning, fallacy of diction.

### GİRİŞ

İnsan farkında olsun ya da olmasın akıl yürütme esnasında çeşitli hatalara düşebilir. Bir kimsenin hangi durumda ve nasıl yanlış düştiğini

---

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı  
kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr

bilmesi, büyük ölçüde bunun önüne geçmesini sağlar. İşte bu yüzden klasik mantıkta, mantık yanlışları ve bunun sebepleri üzerinde durulmuştur.

Biz bu çalışmada, mantık yanlışlarını *eş-Şifa* külliyyatı içerisinde *es-Safsata* başlığı altında müstakil bir kitapta toplayan, İslam mantıkçıları arasında konuyu en kapsamlı şekilde tetkik etmiş olan Ebu Ali İbn Sînâ'nın (980-1037) görüşlerini inceleyeceğiz. Mesele ortaya konulurken sadece *eş-Şifa*'nın söz konusu kitabı<sup>1</sup> dikkate alınmamış bunun yanında müellifin *en-Necat* ve *el-İşârât* isimli eserlerinde konunun nasıl işlendiği de araştırılmıştır.

### Mantık Yanlışları ve Sebepleri

Mantığın amacı zihni yanlışla düşmekten korumaktır.<sup>2</sup> İbn Sînâ da mantıktan istenen şeyin, göz önüne alındığında düşünmesinde insanı yanlışla düşmekten koruyacak kurallara ilişkin bir aracın bulunması olduğunu söylemiştir.<sup>3</sup> Başka bir ifadeyle mantığın amacı, tutarlı bir şekilde akıl yürütmesi için insan zihnine rehberlik yapmaktır. Yani insan zihninin yaptığı çıkarımların, akıl ilkelerine ve geçerli çıkarım kurallarına uyup uymadığını denetlemektir.<sup>4</sup> Akıl ilkeleri yanlış çıkarımları tespit etmede önemli ölçüde insana rehberlik eder. Fakat öyle yanlış, aldatıcı çıkarımlar söz konusu olabilir ki bunlar ancak özel bir uzmanlıkla tespit edilebilir.<sup>5</sup> İşte bu yüzden mantık yanlışları üzerine özellikle eğilmek gerekir.

<sup>1</sup> İbrahim Emiroğlu, İbn Sînâ'nın *es-Safsata* isimli kitabını müstakil bir makalede incelemiştir. Bkz., Emiroğlu, İbrahim, "İbn Sînâ'nın Sofistik Çürütmeleri Üzerine Bir İnceleme", Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri, İst., 2008. s. 175-196.

<sup>2</sup> Ebu Nasr el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, (çev. A. Arslan) Vadi yay. Ank., 1999, s. 27; Esîrüddin el-Ebherî, *Tenzîlu'l-Efkâr Fi-Ta'dili'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Reisü'l-Küttap Mustafa Efendi Bl., Nr. 569, v. 2 b; Kazvîni, Necmeddin Ömer b. Ali el-Katibi, *er-Risaletü's-Şemsîyye fi-Kavâidi'l-Mantıkıyye*, İsmail Efendi Matbaası, İst., 1301, s. 3; Şemseddin Semerkandî, *Kıstasu'l-Efkar fi-Ta'dili'l-Esrâr*, Süleymaniye ktp., Ayasofya Bl., Nr., 2565, B.n., v. 90 b; Seyyid Şerif Cürcâni, *et-Târîfât*, Muhammet Sait Matbaası, İst, 1300, s.157; İsmail Gelenbevî, *Burhan-u Gelenbevî*, Daru'l Matbaatü'l-Âmire, İst., 1253, s. 4.

<sup>3</sup> Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler* (çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli), Litera yay., İst., 2005, s. 2.

<sup>4</sup> *Mantık Terimleri Sözlüğü*, (T. Grünberg, A. Onart, D. Grünberg, H. Turan), Metu Pres, Ank. 2003, s. 85; Yıldırım, Cemal, *Mantık*, Bilgi yay., Ank., 1999. s. 15.

<sup>5</sup> Bu konuda müstakil bir çalışma için bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, Elis yay., Ank., 2004.

Mantık yanlışları konusu, klasik mantık kitaplarında genellikle beş sanattan biri olan muğalata ya da safsata bahsi içinde incelenmiştir. Bu sanatın konusu, isminden de anlaşılacağı üzere yanlış akıl yürütmeler, yani mantık yanlışlarıdır. Safsata, Aristoteles'in (m.ö. 384–320) *Sofistik Çürütmeler* isimli eserine dayanır.<sup>6</sup> Aristoteles bu kitabı Sofistlerin iddialarını çürütmek için yazmıştır. Söz konusu eser tercüme devrinde Müslüman mantıkçılar tarafından birkaç defa Arapçaya tercüme edilmiştir. Bu kitabı Yahya b. Adiy, *Kitab-u Tebkîti's-Sufistâiyyin* ismiyle, Ebu Ali İsa b. İshak b. Zürkâ, *Kitâb-u Süfistika eyi't-Tezâhürî'l-Hikme* adıyla, Nâimî, *Kitâb-u Aristutalis fi't-Tabsîr bi-Muğalatati's-Sufistâiyye*, namıyla, başka bir mütercim de *Kitâb-u Aristutalis ala- Mükâketeti's- Sufistâiyyin*, ismiyle Arapçaya tercüme etmişlerdir.<sup>7</sup>

İslam mantıkçıları bu sanatı, hem *Safsata* hem de *Muğalata* olarak isimlendirmişlerdir. Emiroğlu'nun belirtmesine göre muğalata ve safsata terimleri, mütekaddimin mantıkçılar tarafından, aralarında bir fark gözetilmeksizin, sofistlik türden aldatıcı deliller için özel bir ad olarak kullanılmasına rağmen sonraki mantıkçılar, kuruluş ve sunuluş gayesine göre bu iki terim arasında fark görmüşlerdir.<sup>8</sup> Mütekaddimin mantıkçılar arasında yer alan İbn Sînâ, *Şifâ*'da bu sanatı safsata, *en-Necât* ve *el-İşârât*'ta muğalata olarak isimlendirmiştir. Bu durum, onun da bu iki terim arasında bir fark gözetmediği şeklinde yorumlanabilir.

Bu iki isimlendirme arasında tam girişimlilik ilişkisi olduğu söylenebilir. Şöyle ki muğalata daha genel bir anlamı ifade ederken safsata özel bir anlama sahiptir. Her safsata muğalatadır ancak her muğalata safsata değildir. İki terim arasında bariz bir fark olmadığı kanaatinden hareketle biz bu çalışmada iki terimi de aynı anlamda kullanacağız.

Aristoteles sofistlik çürütmeleri, gerçek kıyas ve çürütmeler olmadıkları halde öyle zannedilen kıyaslar ve çürütmeler, sahte deliller olarak ortaya koymuştur. Tartışmalarda bizzat nesnelere kendileri değil de onların göstergelerinin, yani dilsel ifadelerinin kullanılması nedeniyle akıl

<sup>6</sup> Emiroğlu, *a.g.m.*, s. 177.

<sup>7</sup> Ebu Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (7. Kitap: *Safsata*; Tahkik edenin yazdığı mukaddime; Thk., Ahmet Fuat Ehvânî; Kaynak: İbrahim Medkur), Kahire, 1966, s. 4; söz konusu eserin Arapçaya tercüme serüveni ile ilgili bkz., Bedevî, Abdurrahman, *Mantık-u Aristo*, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1980, s. 27.

<sup>8</sup> Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 22; Emiroğlu, *a.g.m.*, s. 180.

yürütmelerde yanlışlıkların ortaya çıkacağına dikkat çekmiştir.<sup>9</sup> Fârâbî'ye göre muğalata, kelime olarak 'aldatmak', 'yanıltmak' manalarına gelir.<sup>10</sup> Terim anlamıyla muğalata, hasmı susturmak veya yanıltmak için doğru yahut meşhur öncüllere benzeyen ama aslında öyle olmayan öncüllerden kurulmuş kıyastır.<sup>11</sup>

İbn Sînâ'ya göre safsata, öyle olmadığı halde doğruymuş gibi görünen öncüllerden oluşan kıyastır.<sup>12</sup> Ona göre, kimi kıyaslar mevcut ve gerçek iken kimileri sofistik bir susturmadan ibarettir. Bu tür kıyaslar gerçeğe benzer ama öyle değildirler.<sup>13</sup> Safsatayı meydana getiren öncüller genelde yanlışlardır. Bu yüzden safsataya dayalı çıkarımlar kesin bilgi ifade etmezler.<sup>14</sup>

*Organon*'un ilk üç kitabı kıyasın biçimi, geri kalan beşi ise kıyasın içeriği ile ilgilidir. Buradan hareketle kıyaslar bazen götürdüğü sonuçlar bakımından; bazen de sonuç dikkate alınmaksızın bu sonuca nasıl ulaşılmış olduğu göz önüne alınarak incelenmişlerdir. Birinci durum mantıkta kıyasın formu, ikinci durum kıyasın maddesi ya da içeriği olarak isimlendirilmiştir.<sup>15</sup> Bu husus dikkate alınarak bir kıyasta oluşabilecek hataların ya onun formu, ya da maddesi ya da bunların her ikisinden kaynaklanabileceği kabul edilmiştir. Mesela, İbn Sînâ, muğalatanın ortaya çıkış şekillerini üçe ayırmıştır. Bunları, bir kıyasın ya maddesinden ya formundan ya da her iki yönden kaynaklanabilen hatalar olarak sınıflandırmıştır.<sup>16</sup> Bu ayrımı, İbn Sînâ'nın şu ifadelerinde açıkça görebiliriz:

'İstidlal, yani akıl yürütme, amaca götüren bir sanattır. Her sanat ise kendi maddesi ve suretine mütealliktir. Madde ve suretin değişik olması o sanatın sonucunun da değişik olmasını sağlar. Bazen biçim güzel olur madde güzel olmaz. Çürük tahtadan ve kötü çamurdan bir ev bina

<sup>9</sup> Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*, (çev. Oğuz Özügül), Say yay., İst., 2007, s. 7-8.

<sup>10</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, s. 63.

<sup>11</sup> Esirüddin el-Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, (Thk. ve nşr. Hüseyin Sarıoğlu), Çantay yay., İst., 1998, s. 197; Kazvînî, *a.g.e.*, s. 56; Cürçânî, *a.g.e.*, s. 150.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 70; *Uyûnu'l-Hikme*, (Resâil-u İbn Sina, içinde; Thk. H. Z. Ülken), İ.Ü. E. F., yay., Ank.1953., s. 11.

<sup>13</sup> Ebû Ali İbni Sînâ, *Sofistik Deliller (Kitabu's-Şifas-Safsata*, çev. Ö. Türker), Litera yay., İst., 2006, s. 2.

<sup>14</sup> Ebû Ali İbn Sina, *eş-Şifa* (4. Kitap/Kıyas; thk., Said Zaid), Kahire 1964, s. 3.

<sup>15</sup> Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>16</sup> İbn Sînâ, Ebu Ali İbn Sînâ, *en-Necât*, (Nşr. M.Sabri), Matbâatü's-Saâde, Mısır, h.,1331, s. 141; *İşaretler ve Tembihler*, s. 76.



edip sonra buna güzel bir şekil ve görüntü vermekle faydalı bir amaca ulaşamaz. Bunun sebebi maddenin kötü olmasıdır. Bazen de madde güzel olur fakat biçim kötü olabilir. Sağlam tahta ve sağlam taştan bir ev yapıp, o evin düzeni ve görüntüsünü güzel yapmamakla; biçimin bozuk olmasından dolayı tahtanın ve taşın sağlamlılığı bir anlam ifade etmiş olmaz. Bazen de her ikisi birden bozuk olabilir.<sup>17</sup>

Bir kıyasta ortaya çıkabilecek bu üç hata çeşidi mantıkçılar tarafından aynı boyutta ele alınmamıştır. Madde yanlışları üzerinde ayrıntılı olarak durulmasına karşın form yanlışları neredeyse hiç incelenmemiştir. Bu durumun çeşitli sebepleri olabilir. Bu konuda ilk akla gelecek ihtimal, Aristoteles'in form yanlışlarını dikkate almaması olabilir.<sup>18</sup>

İbn Sînâ kıyasın formu açısından ortaya çıkan yanlışlar üzerinde fazla durmamıştır. Bunun sebebi olarak, Aristoteles'in etkisinde kalmış olması gösterilebilir. Buna gerekçe olarak kıyas kurallarının açık olması da gösterilebilir. İbn Sînâ'nın deyimiyle biçimle içerik arasındaki farkın iyice bilinmesidir.<sup>19</sup> Ayrıca o, kıyasın formu açısından meydana gelebilecek hataların sebeplerini izah babında, mantığa ait hemen tüm eserlerinde kıyasın yapısı, öğeleri ve şekilleri üzerinde durarak bir anlamda kıyasın kurallarını ve şartlarını açıkça belirlemekle bu meseleyi dolaylı olarak ortaya koymuş olmaktadır. *en-Necat'* ta çok kısa olarak form yanlışlarından bahsetmiştir. Burada onun dikkat çektiği temel nokta, oluşturulan bir kıyasın geçerli sonuç veren şekillerden bir şekil üzere düzenlenmemesi neticesinde kıyasta bir yanlışlığın ortaya çıkacağıdır.<sup>20</sup> Mantık yanlışlarını en ayrıntılı biçimde ele aldığı *es-Safsata'* da ise form yanlışlarına küçük bir paragraf dışında değinmemiştir.

İbn Sînâ, mantık yanlışlarını öğrenmenin faydası bağlamında, yanlışla düşülen durumların esası öğrenilince bunların çözümünün de öğrenilmiş olacağına dikkat çekmiştir.<sup>21</sup>

İbn Sînâ'ya göre mantık yanlışlarının genel sebebi, bir şeyin başka bir şeye benzemesidir. Eğer şeyler arasında benzerlik olmazsa yanlışlık

<sup>17</sup> İbn Sina, *eş-Şifa* (4. Kitap: *Kıyas*), s. 6-7.

<sup>18</sup> Aristoteles, bu konuyu incelediği *Sofistik Çürütmeler Üzerine'* de suret yanlışlarını ayrıca işlememiştir; sadece isim olarak zikretmiştir. Bkz., Aristoteles, *a.g.e.*, s. 9; Ayrıca bkz., Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 228.

<sup>19</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 76.

<sup>20</sup> Bkz., İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 141.

<sup>21</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 31.

da oluşmaz. Bu benzerlik manalardan çok lafızlardan, kelimelerden kaynaklanır. Çünkü manalar genel olarak belirgindir. Mana açısından ortaya çıkan yanlışların sebebi, herhangi bir şey ve onun dışındakiler arasında birbirine uygunluk bakımından bir eksikliğin meydana gelmesidir.<sup>22</sup>

İbn Sînâ madde açısından ortaya çıkan yanlışları Aristoteles'in yaptığı gibi<sup>23</sup> lafız ve mana yanlışları olarak ikiye ayırarak incelemiştir. O, on üç yanlış türünden bahsetmektedir. Bunların altısı lafza, yedisi manaya ait olan yanlışlardır.<sup>24</sup> Şimdi sırasıyla bu yanlış türlerini görelim.

### A. Lafız Yönünden Ortaya Çıkan Mantık Yanlışları

İbn Sînâ bunları, eş-seslilikle (isim ortaklığıyla), tartışmayla, terkip birlikteliğiyle, taksim ortaklığıyla, yanlış vurgu (î'cam veya î'rab) ve harekeleme farklılığıyla ve lafız farklılığı sebebiyle ortaya çıkan hatalar şeklinde sıralamıştır.<sup>25</sup> Bu sayılan durumların niçin yanlışla sebep olduklarını da açıklamıştır. Ona göre bu altı maddenin bir yanlışlık ortaya çıkarmasının temel sebebi, bir kıyasta bu tür durumlar vuku bulduğunda orta terimin konu ve yüklem için nispetinin aynı olamayacağıdır. Dolayısıyla kıyasta her iki taraf veya taraflardan biri sonuçtakinden farklı konumdadır. Bu yapıdaki bir çıkarımın geçerliliği de söz konusu değildir.<sup>26</sup> Şimdi ayrı başlıklar altında bunları inceleyelim.

#### 1. Eş-Seslilik Sebebiyle Ortaya Çıkan Yanlışlar:

İnsan, düşüncelerini ancak kelimelerle başkasına aktarabilir. Eğer seçilen kelimeler düşüncenin aktarılması için uygun ve yeterli değilse yanlış anlaşılmalara ve hatalara ortaya çıkar. Bu hatalar bazen eş-sesli kelime kullanmaktan kaynaklanır.

İbn Sînâ bu yanlışları örneklerle açıklama yoluna gitmiştir. Buna göre, bir öğrenciye bir şeyi bilip bilmediği sorulur. Eğer bilmiyorsa öğrenci değildir, biliyorsa öğrenmeye ihtiyacı yoktur.<sup>27</sup> Bu çıkarımdaki yanlışlık, 'biliyor' sözünden kaynaklanmaktadır. Çünkü burada öğrencinin bilmesinden kasıt hem geçmişte hem de şimdi bir şeyi bilmesidir. Bilgi-

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Safsata)*, s. 34.

<sup>23</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>24</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, 7-15; krş., Semerkandî, *a.g.e.*, v. 168 A.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 7; ayrıca bkz., Emiroğlu, *a.g.m.*, s. 190.

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Safsata)*, s. 8.

<sup>27</sup> *A.g.e.*, s. 8.

nin şu anda meydana gelmemesi sebebiyle bir şeyi bilmemesi kast ediliyorsa 'bilen kimsenin (bildiğini) öğrenmeyeceği' doğrudur. Ancak eğer bilginin daha önce meydana geldiği kast ediliyorsa bu da yanlıştır.<sup>28</sup> Bu çıkarımda eş-seslilik sebebiyle bir kapalılık, bu kapalılık sonucu da bir yanlışlık ortaya çıkmıştır.

Birden çok anlama gelebilen lafızlar da yanlışlıklara yol açar. Mesela, 'göz' (ayn) lafzının hem 'su kaynağı' hem 'görme organı' hem de 'dinar' anlamına gelmesi böyledir. Bunlar şüpheli (müşekkek) lafızlardır.<sup>29</sup>

Eş-seslilik sebebiyle ortaya çıkan yanlışın bazı örnekleri de, mesela Arap dilindeki 'aklediyor' (yeteakkalu) lafzında olduğu gibi birden çok anlam için kullanmaya elverişli kelimeler sebebiyle ortaya çıkar. Çünkü Arapçada bu kelime hem fikir yürütme ve düşünme; hem de aklın kendisiyle bilgi elde ettiği şey (yani aklın kendisi) anlamlarına gelir.<sup>30</sup> Aynı örneklendirmeyi Aristoteles *Sofistik Çürütmeler*'de yapmıştır.<sup>31</sup>

Bu tarz yanlışlar için İbn Sînâ'nın verdiği örneklerden biri de şudur: 'Ayakta duran bir kimse oturduğu zaman kaçınılmaz olarak ya ayaktakinin aynısıdır ya da değildir (hem ayaktakine hem de oturana özdeş olamaz). Oturanın aynısı ise aynı şey hem ayakta ve hem oturan olacaktır; oturanın aynısı değilse ayaktaki oturduğu zaman aynı şey olmaktan çıkar.'<sup>32</sup> Buradaki yanlışlık, 'ayaktaki' sözüyle hem ayakta olması bakımından ayaktakinin kendisinin; hem de oturmanın bir müddet kendisinde bulunduğu konunun kast edilmiş olmasından kaynaklanmıştır.

## 2. Tartışma (Müşağabe) Nedeniyle Ortaya Çıkan Yanlışlar:

Bunlar ortak lafız değil de basit (müfret) lafız kullanılması sebebiyle ortaya çıkan yanlışlardır. Örneğin, 'düşman benim için gasbeder' ve 'direnen benim için alır,' önermeleri böyledir. Bu lafızdan bazen, 'sen düşmanın zorlaması nedeniyle benim için gasbedersin' manası anlaşılırken bazen de 'sen benim düşmanım için gasbedersin' manası çıkar. Başka bir örnek de şöyledir: 'İnsan bir şeyi bildiğinde o, onu bilir mi yoksa bilmez mi? Eğer insan bir şeyi bildiğinde o da onu bilirse, insanın taşı bil-

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 8; krş., Aristoteles, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 142.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Safsata)*, s. 8.

<sup>31</sup> Bkz., Aristoteles, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>32</sup> *A.g.e.*, s. 8; benzer örnekler için bkz., İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 77.

mesi durumunda taş da taşı bilir.' Buradaki yanlışlığın sebebi 'o' zamirinin bazen bileni, bazen de insanı işaret etmesidir.<sup>33</sup> Dikkat çekici bir misal de şudur: 'Filozofun bildiği şey, onun bildiğidir; filozof taşı bilmektedir; öyleyse o, taştır.'<sup>34</sup>

İbn Sînâ yukarıda geçen iki yanlış çeşidi arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerinde de durmuştur. Eş-seslilik sebebiyle ortaya çıkan yanlışlar ile tartışma (müşâğabe) sonucu ortaya çıkan yanlışların tek ortak noktası, ikisinde de kavramın ortak olmasıdır. Eş-seslilik sebebiyle ortaya çıkan yanlışlıklar, tek tek basit lafızlar sebebiyle meydana gelir. Bunlarda bir ismin birden çok şey için gerçekte ortak olması veya istiare ve mecazi bir kullanım dolayısıyla adeten ortak olması söz konusudur. Tartışma sebebiyle ortaya çıkan yanlışlar ise basit lafızların bir araya gelmesi sonucu ortaya çıkar.<sup>35</sup>

### 3. Bozuk Terkip Sonucu Ortaya Çıkan Yanlışlar:

Bu tür hatalar, bileşik bir sözün ifade ettiği anlamın, o sözün ayrı parçaları için de geçerli olacağını düşünmekten kaynaklanır.<sup>36</sup> İbn Sînâ'ya göre, iki şeyin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmış bir sözün içerdiği hükümün, o sözün ayrı ayrı parçaları için de doğru kabul edilmesi gerektiğini varsaymak hatadır. Mesela, 'oturanın yürümesi ve yazı yazmayanın yazması mümkündür,' sözü buna verilmiş bir örnektir. Burada 'yazmayanın yazması' sözü 'oturanın yürümesi' sözüne atfedildiğinde, yani bu iki söz 've' bağlacı ile bağlandığında, 'yazmayanın yazması' diğer sözle aynı imkân hükmünde olduğuna, bu hükmün bir atıfla yapılmasının tekrara gerek bırakmadığına, atfedilenle kendisine atıf yapılan şeyin hükmünün aynı şekilde meydana geleceği kabulüne dayanır.<sup>37</sup> Böyle bir atfın imkânsızlığı sebebiyle verilen hüküm de yanlıştır. İbn Sînâ'ya göre aynı şekilde, beş sayısı tek ve çiftin toplamıdır, denilerek bunun doğruluğu onaylanıp, beş'in hem çift hem de tek sayı olduğunun doğruluğunu ileri sürmek de bu tarz bir yanlıştır.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> *A.g.e.*, s. 9; krş., Aristoteles, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 144.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 9.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Safsata)*, s. 12.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 10.

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 77; *en-Necât*, s. 144.

#### 4. Hatalı Taksim Sebebiyle Ortaya Çıkan Yanlışlar:

Bir sözün tahlilde doğru, terkipte yanlış olması ya da yanlışla götürülen bir bozukluk içermesi sebebiyle ortaya çıkan yanlışlardır. Bu tahlil ya sözün konusu ya da bizzat sözün kendisi bakımından ortaya çıkar. Sözün konusu bakılarak yapılan tahlilde söz ya şeyin parçalarının toplamı hakkında doğrudur ve her bir parça hakkında ayrı ayrı doğru yapılır; ya da sözün parçaları olur, bu parçaların ayrı halde hükümleri bulunur.<sup>39</sup> Örneğin, 'beş sayısı çift ve tektir; her çift ve tek, çifttir; o halde beş çifttir,'<sup>40</sup> çıkarımında böyle bir yanlışlık söz konusudur. Aslında durum böyle değildir. Çünkü çift, beşin bir parçası ve tek de başka bir parçasıdır. Her ne kadar beş kendinde tekse de o, parçaları bakımından çift ve tek değildir. Aksine onun bir parçası çift ve bir parçası tektir. O, çift ve tekten bileşikdir, çift ve tek değildir.<sup>41</sup>

İbn Sînâ başka bir bakış açısından bu tür yanlışların, atıf harfi olan 've'nin gösterdiği şey sebebiyle ortaya çıktığına işaret etmiştir. Çünkü bu harf bir şeyin bütün parçalarını gösterebileceği gibi bütün sıfatlarını da gösterebilir. Bir şey ayrı, yani tek başına doğru olduğu halde bir bütün içinde yanlış olabilir. Mesela, 'Zeyd, doktordur ve tıp konusunda cahildir ve Zeyd, optikçidir (basîr) ve öyleyse terzilikte (huyâta) de cahildir,' çıkarımında durum böyledir. 'Zeyd, optikçidir, doktordur' dendiğinde buradaki yanlışlığın tıp ve optik arasındaki ortaklıktan kaynaklanan benzerlik sebebiyle ortaya çıkan bir yanlışlık olduğu görülür. Bu iki lafız ayrı ayrı Zeyd'in sıfatıdır.<sup>42</sup> Yukarıdaki önerme, Zeyd'in tıp sahasında cahil olduğunu dile getirmede doğrudur; ancak Zeyd'in her alanda cahil olduğunu ifade etmede yanlıştır.

İbn Sînâ, Aristoteles'in verdiği 'beş iki ve üçtür, yani beş çift ve tektir,'<sup>43</sup> örneğini de ele alır. O, bu örneği, 'beş, iki ve üçtür, yani hem üç hem ikidir,'<sup>44</sup> biçiminde vermiş, bunun bir çelişki olduğunu söylemiştir. Bu konuyla ilgili İbn Sînâ'nın kullandığı örneklerin hemen hepsi Aristo-

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 11-12.

<sup>40</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Safsata)*, s. 12; *İşaretler ve Tembihler*, 77.

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 12; ayrıca bkz., *en-Necât*, s. 144.

<sup>42</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 144.

<sup>43</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 12.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 12.

teles'in kullanmış olduğu örneklerdir.<sup>45</sup> Bu durum Aristoteles'in, İbn Sîna üzerindeki etkilerini görmek bakımından önemlidir.

### 5. Yanlış Vurgu (hareke veya i'rab) Sebebiyle Ortaya Çıkan Yanlışlar:

Bu tarz yanlışlar, harekelemeyi terk etmekle veya anlamın lafzını değiştirmekle ve her dilin yapısına göre düşük sesi yükseltmek, sesi ağırlaştırmak, hafifletmek, uzatmak (med) ve harfi çift okumakla (şeddeli) ve yazıyı belirsizleştirmekle anlamı değiştirmektir.<sup>46</sup> Örneğin, 'ra' harfinin sakin yapılmasıyla 'Amr' lafzının özne (fail) mi yoksa nesne (mef'ul) mi olduğunun açık olmaması bu türden bir yanlıştır.<sup>47</sup> İbn Sînâ bazı insanların bu tür yanlışların yazıyla sınırlı olduğunu düşündüklerini belirtmiştir. Halbuki bu tür hatalar sadece yazı ile sınırlı değildir. Konuşurken kasıtlı olarak yanlış vurgu yapılması ve bunun jest ve mimiklerle desteklenmesi de bu tür hatalar içerisinde değerlendirilebilir.

### 6. Lafızların Şeklinden Kaynaklanan Yanlışlar:

Bunlar, Arapçadaki çekim (tasrif) kalıplarının, erillik ve dişillik (müzekkerlik-müenneslik), özne ve nesnenin farklılaşması sebebiyle lafızdan anlaşılan (anlaşılması gereken) anlamın farklılaşması sebebiyle meydana gelen yanlışlardır.<sup>48</sup> Örneğin, 'heyula' ifadesi, aslında herhangi bir fiildir, diyen bir kimsenin iddiasında durum böyledir.<sup>49</sup>

*es-Safsata'* da lafız yanlışlarının bu altı maddeden oluştuğunu ve bunların dışında başka bir durumun da lafız yanlışı olamayacağını vurgulamış olan İbn Sînâ, daha sonra ayrı bir bölümde mana yanlışları üzerinde durmuştur. Şimdi bunları görelim.

### B. Mana Yönünden Ortaya Çıkan Mantık Yanlışları

İbn Sînâ, Aristoteles'in yaptığı gibi<sup>50</sup> yedi çeşit mana yanlışını incelemiştir. Bu yanlışları şöyle sıralamıştır: İlinti (araz) açısından, bir şeyi başka bir şeye bozuk bir biçimde yüklem yapmaktan, konuyu bilmeme

<sup>45</sup> Bkz., Aristoteles, *a.g.e.*, s. 12.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 13.

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Safsata)*, s. 18.

<sup>48</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 14.

<sup>49</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Safsata)*, s. 18.

<sup>50</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 13.

veya bilmezlikten gelme sebebiyle, ispat edilecek olanı delil yerine almaktan, zorunlu olanın aksini vehmettirmekten, neden olmayanı neden olarak almaktan, birden çok soruyu tek bir soruda toplamaktan kaynaklanan yanlışlar.<sup>51</sup>

### 1. İlinti Açısından Ortaya Çıkan Yanlışlar:

Aristoteles'e göre eğer her hangi bir şeyin hem bu şeyin kendisine hem de onun tarafından ifade edilmiş olana ait olduğu iddia edilirse, ilinti sebebiyle bir yanlışlık ortaya çıkmış olur. Aristoteles bu yanlış çeşidine şu örneği vermektedir: Koriskos, Sokrates'ten farklı biriye, ne var ki Sokrates bir insandır; o zaman Koriskos'un insanlardan farklı olduğu kabul edilmiş olur. Çünkü Koriskos'tan farklı diye açıklanmış olan kişinin bir insan olduğu iddiası yerini bulmuştur.<sup>52</sup>

İbn Sînâ'ya göre bu tarz yanlışlıkların sebebi, bir şey için ilinti olanı, ona benzemesi sebebiyle, ilintisi olmadığı halde başka bir şeyin ilintisi olarak almaktır. Zorunlu (vacip) olmayanı, zorunlu olarak almak böyledir. Ya da onu birçok şey için ilinti yapmak ve bunları diğerleri için her zaman yüklem yapmaktır. Ya da bir şeyin ilintisini başka bir şeyin hükmü yerine koymaktır. Örneğin, 'Zeyd, Amr'dan farklıdır, Amr insandır; öyleyse Zeyd insandan farklıdır,'<sup>53</sup> çıkarımında bu tarz bir yanlışlık söz konusudur.

İbn Sînâ bu mesele hakkında konuşanların yukarıdaki örnekte çıkmaza düştüklerini ifade etmiştir. Buna göre bazıları, bu kıyas sonuç vermeyeceği için burada bir yanlışlık olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlar, yanlışlığın kıyasın formu açısından meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Kıyasın sonuç vermemesinin nedeni olarak da küçük öncülün olumsuz olmasını göstermişlerdir. Bu sebepten dolayı orta terim küçük terime yüklenememiştir. Aksine onun yüklemine bir parçası olmuştur.<sup>54</sup>

İbn Sînâ yukarıdaki iddiayı ileri sürenlerin ancak, 'Zeyd, her hangi bir insandan farklıdır' demeleri durumunda ortaya attıkları şeyin doğru olabileceğini ifade etmiştir. İbn Sînâ buradan, Amr'ın Zeyd'den farklı ve de insan olduğu için Amr'ın insandan farklı olduğu sonucunun çı-

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 20; *en-Necât*, s. 148-149.

<sup>52</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 13.

<sup>53</sup> İbn Sînâ *eş-Şifâ (es-Safsata)*, s. 15.

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 16.

kacağı kanaatindedir. Çünkü insana Amr'dan farklı olduğu ilişmiştir ve bu nedenle insan ile Zeyd bir olarak alınmıştır. Zeyd, Amr'dan farklı olduğundan ve insan ile Amr tek bir şey olarak alındığından Zeyd de insandan farklı kılınmıştır.<sup>55</sup>

İslam mantıkçıları bu yanlış türüne daha açık örnekler de vermişlerdir. Bunlardan biri şöyledir: 'Yol alan gemideki direk hareketlidir, hareket eden her şey belirli bir konumda sabit değildir, öyleyse yol alan gemideki direk belirli bir konumda sabit değildir.'<sup>56</sup>

## 2. Bir Şeyi Başka Bir Şeye Bozuk Bir Biçimde Yüklem Yapmaktan Kaynaklanan Yanlışlar:

Bu yanlış, özel şartları bilinmeyen bir ilke ya da önermeyi kullanmaktan kaynaklanır. Mesela, adam öldürmenin cezası idamdır,<sup>57</sup> denildiğinde durum böyledir. Buradaki yanlışlığın sebebi, bu hükmün sadece kasten adam öldürenler için geçerli olduğunun belirtilmemiş olmasıdır. 'Kasten' kaydı eklenmediği için eksik yükleme nedeniyle ifadede bir kapalılık söz konusu olmuştur.

İbn Sînâ'ya göre yüklem, bazen bir şartla bazen mutlak olarak; bazen kendi özünde bazen de ilintisel olarak yüklem olabilir. Bağ (rabıta) da olduğu gibi kendisi dışındaki bir şey için de yüklem olabilir. Örneğin, 'var olmayan şey zannîdir; zannî olan her şey ise var olandır,' önermelerinde durum böyledir. Bu örnekte var olanın, mutlak olarak bir şeye yüklem yapılması, bozuk bir yüklem yapma biçimidir.<sup>58</sup>

Aristoteles'e göre bu yanlışlar sınırlı, eksik şekilde söylenmiş şeylerin sanki genel olarak söylenmiş gibi alınması durumunda ortaya çıkar. Örneğin, var olmayanı tasarlamak mümkündür, o halde var olmayanın var olması gerekir; zira bir parça var olmak genel olarak varlık gibi aynı şey değildir. Sadece daha doğru diye ve genel olarak söylenen yargılarda da durum böyledir. Örneğin, kendisi tamamen siyah, sadece dişleri beyaz olan bir Hintlinin hem beyaz hem beyaz olmayan olduğunu söyle-

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>56</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s. 214; *Tenzîlu'l-Efkâr*, v. 51 A; Nasîreddin Tûsî, *Ta'dîlu'l-Mi'yar li-Nakd-i Tenzîlu'l-Efkâr*, (Mantık ve Mebâhisu'l-Elfaz; içinde, nşr. Abdullah Nûrani), Tahran, 1974, s. 233.

<sup>57</sup> Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 130.

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Safsata)*, s. 21.



mek böyledir.<sup>59</sup> İbn Sînâ da, Hintli örneğinde olduğu gibi, bir şeyin yüklemden bir parça yapıldığı ve onun bütüne veya bir parçaya ait olarak alındığında aynı yanlışın ortaya çıkacağına dikkat çekmiştir.<sup>60</sup>

### 3. Tartışılan Konuyu Bilmemekten veya Bilmezlikten Gelmekten Kaynaklanan Yanlışlar:

Aristoteles'in deyimleriyle bu tarz yanlışlar bir şey ileri süren kimse- nin söylediğinin bir bölümünün bir yana bırakılmasıyla ortaya çıkar. Örneğin, bir sayının hem çift hem de çift olmayan olarak kabul edilmesi bu türden bir yanlıştır. Çünkü mesela iki, birin iki katıdır ama üçün iki katı değildir; ya da tek ve aynı şeyin kendinden dolayı hem çift olması hem de olmaması gibi. Aristoteles bu tarz yanlışların lafza ilişkin yanlışlar arasında sayılabileceğini ifade etmiştir.<sup>61</sup>

İbn Sînâ'ya göre bu tarz yanlışlar, yalnızca isimde değil, bunun yanı sıra anlamda, yüklemde, konuda, izafette, zamanda ve çelişiklik için gerekli olan diğer şartlarda o şeyin çelişliğini ortaya koymaktır. Bu şartlardan birinin ihmal edilmesi sebebiyle ona yanlışlık arız olur. Bu tür yanlışların, bir lafızla iki anlamın kast edilmesiyle ortaya çıkan lafız yanlışları konusuna dâhil edilmesi uzak bir ihtimal değildir.<sup>62</sup>

Görüldüğü gibi İbn Sînâ bu başlıkta da Aristoteles'in söylediklerini kendisine rehber edinmiştir. Çünkü meseleyi neredeyse onunla aynı örnekler ve ifadelerle ele almış, sonunda da bu tür hataların, lafız yanlışları içerisinde ele alınabileceğini ifade etmiştir. Ancak o, bir noktada Aristoteles'i eleştirmiştir. İbn Sînâ bu eleştirisinde Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler*'de, '*kendisi sayesinde yalnızca lafız bakımından değil, anlam bakımından da bir şeyin nakzedilmesini sağlayan*'<sup>63</sup> şeklinde verdiği örneğin bu tür yanlışla-

<sup>59</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 13-14.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 16.

<sup>61</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 14-15.

<sup>62</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Safsata)*, s. 22.

<sup>63</sup> Bu ifade, İbn Sînâ'nın, *es-Safsata* isimli kitabının Türkçe çevirisinden aktarılmıştır. Kitabın orijinalinde İbn Sînâ, Aristoteles'in söz konusu ifadesini Arapça olarak nakletmiştir. Biz bu çalışmada Aristoteles'in, *Sofistik Çürütmeler*'inin Türkçesinden yararlandık. İfadenin aslı Aristoteles'e ait olmasına karşılık İbn Sînâ'nın kitabı Arapça'dan, Aristoteles'in kitabı Yunanca'dan tercüme edildiği için aynı anlam iki çeviride doğal olarak farklı şekilde dile getirilmiştir. Söz konusu ifade, Aristoteles'in kitabının çevirisinde, '*zira doğru çürütme bir varğıdan ileri gelir, bu varğı aynı şeyin ve muhatabın iddia ettiği şeyin karşıtıdır ve sırf adla değil, konuyla ilgilidir,*' şeklinde yer almıştır. Bkz., Aristoteles, *a.g.e.*, s. 14.

rın hepsini kapsamadığını iddia etmiştir. Hatta, İbn Sînâ'ya göre bu örnek, özel bir durum hakkında gerçekleşmesi bakımından diğer örnekler gibidir.<sup>64</sup> Yani sadece belirli bir durum için örneklik teşkil eder ve başka durumları kapsamaz.

Konuyu bilmeme veya bilmezlikten gelmeye dayalı olarak getirilen deliller, bazen kendi başına geçerli olsa da, muhatabın tezini veya iddiasını çürütmekle doğrudan alakalı olmayan delillerdir.<sup>65</sup> Bu yüzden onlar, gerek tartışmada gerekse de başka durumlarda; ister farkında olmadan isterse de kasıtlı olarak kullanılsın, onu kullanana fazla bir yarar sağlamaz.

#### 4. İspat Edilecek Olanı Delil Yerine Almaktan Kaynaklanan Yanlışlar (Müsadere ale'l-Matlup):

Aristoteles'e göre bu yanlışlar, delilin, ispatı veya iptali istenen şeye dayandırılması olarak tanımlanır. Ona göre bu tür hatalar birçok tarzda meydana gelebilir.<sup>66</sup>

İlk matlubun müsadere, dediği bu yanlış çeşidini İbn Sînâ, *Safasata*'da Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler*'ine atıf yaparak; konuyu öğrenmek isteyen artık yeterince öğrenmiş olduğunu; bu tür yanlışların özdeşlik (bir şeyin neyse o olması, hüve hüve) ve başkalığı (el-ğayr) ayıramamaktan kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>67</sup> *İşarat*'ta ise meseleyi sadece isim olarak zikretmekle yetinmiştir.<sup>68</sup>

İbn Sîna bu yanlış çeşidini, *en-Necat*'ta bileşik kıyaslar başlığı altında ele almıştır. Buna göre ilk matlubun müsadere, ulaşılmak istenenin kendisini, onunla bir sonuç elde edilmek istenen kıyasta öncül kılmaktır. Örneğin, her insan beşerdir, her beşer gülücüdür; öyleyse her insan gülücüdür, çıkarımında durum böyledir. Burada büyük öncül ve sonuç aynıdır. Fakat karşıdakini kandırmak için isim değişikliği yapılmıştır. İsim değişikliğiyle hangi öncül sonuç yapılırsa yapılsın diğer öncül, eş anlamlı

<sup>64</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 17.

<sup>65</sup> Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 136.

<sup>66</sup> Aristoteles, *Organon* :III. Birinci Analitikler, (çev. H. R. Atademir,) M.E.B. yay. İst., 1966, s. 166-167.

<sup>67</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Safasata)*, s. 23.

<sup>68</sup> Bkz., İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 76.

iki isim olarak aynı manada onun tarafı olur. Mesela, insan beşerdir, demek böyledir. Bu, insan insandır, anlamına gelir.<sup>69</sup>

Konuyu, İbn Sînâ'dan sonra gelen birçok mantıkçıda da aynı şekilde açıklamıştır. Mesela, Esrûddün el-Ebherî kıyas çeşitleri içerisinde değerlendirildiği bu konuyu şöyle izah etmiştir: 'İspat edilecek olanı delil yerine alma, öncüllerdeki bir lafzı eş anlamlısıyla değiştirip küçük terimin aynı- nı orta terim kılmaktan ibarettir. Mesela, 'her insan beşerdir ve her beşer mütefekkindir' öncüllerinde, küçük terimle orta terim aynı anlamdadır. Ulaşılmak istenen sonuç (her insan mütefekkindir), zaten büyük öncül de zikredilmiştir.'<sup>70</sup>

### 5. Zorunlu Olanın Aksini Vehmettirmekten Kaynaklanan Yanlışlar:

Bu tarz yanlışlar, ilişik olanın ya da ifade edilenin tersine dönebileceğinin zannedilmesi sebebiyle ortaya çıkar. Mesela, 'bir' varsa 'başkası'nın da var olması zorunludur, böylece 'sonuncu' varsa 'birinci'nin de var olması zorunludur, denilmesinde durum böyledir.<sup>71</sup>

İbn Sînâ'ya göre, bu duruma örneklik teşkil eden, zorunlular (levâzım) bakımından ortaya çıkan yanlışlar, Aristoteles'te olduğu gibi zorunlu olanın aksini de zorunlu olarak vehmetmekten kaynaklanır. Buradaki zorunlulardan kasıt, ister zâtî ister arazî olsun bütüne yüklenen her yüklem ve bitişik şartlılarda vaz'ın gereği olan her şeydir. Bu zihinsel bir durumdur. Bir de duyuşal durumlar söz konusudur. Duyu bir şeyin bir şeyle nitelendiğini gördüğünde zorunlu olanla zorunlu kılınanı ayırt edemez; her birini diğeri için zorunlu olarak alır. Mesela, sarı ve tatlı bir sıvı gören kimse bunların her birinin diğeri için zorunlu olduğunu zanneder. Böylece her sarı sıvının tatlı ve bal olduğunu varsayar.<sup>72</sup>

İbn Sînâ, hitabet sanatında delil olarak kullanılan çıkarımların bu tarz (zannî) akıl yürütmeler olduğunu ifade etmiştir. Mesela, süslenmiş bir zinakar görmüş olan kimsenin; 'filanca süslenmiştir, öyleyse zinakardır,' şeklinde bir çıkarım yapması böyledir. Buna benzer biçimde,

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 148; aynı örnek için bkz., Kazvînî, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>70</sup> Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik*, s. 187; benzer izahlar için bkz., Şihabüddin Sühreverdî, *Mantiku't-Telvîhat*, (Thk., Ali Ekber Feyyaz ),Tahran Üni., yay., Tahran, 1955., s. 66; Semerkandî, *a.g.e.*, v. 158 a.

<sup>71</sup> Aristoteles, *Sofistik Çürütmeler Üzerine.*, s. 15.

<sup>72</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 18; benzer örnekler için bkz., *en-Necât*, s. 147.

hırsızların gece dışarıda dolaşması sebebiyle, 'filanca gece dışarıda dolaşıyor, öyleyse hırsızdır ya da hırsızlık zanlısıdır,' biçiminde bir akıl yürütme yapmak da aldattıcıdır.<sup>73</sup> Buradaki yanlışlık, bir durumda zorunlu olanın her durumda aynı şekilde zorunlu olacağını zannetmekten kaynaklanmıştır. Çünkü süslü bir kimse zina yapmış olabilir ancak bu, süslenen herkesin zina yapacağı anlamına gelmez. Aynı şekilde gece dolaşan bir kimse hırsızlık zanlısı olabilir fakat gece dolaşan herkes hırsızlık zanlısı değildir; gece bekçisi de olabilir.

İbn Sînâ'nın bu meseleye ilişkin verdiği örneklerin tamamı Aristoteles'in *Sofistik Çürütmelerin'*den aynen alınmıştır.<sup>74</sup> İbn Sînâ'dan sonra gelen İslam mantıkçıları da aynı örnekleri benzer durumları izah etmek için kullanmışlardır.<sup>75</sup>

#### 6. Neden Olmayı Neden Olarak Almaktan Kaynaklanan Yanlışlar:

İbn Sînâ'ya göre bunlar hulfî, yani imkânsıza götüren kıyaslardır. Bir kıyas yapan kimse bu kıyasta bir şeyi zikreder ve bunu izleyen bir hulf ile onun yanlışlığını ortaya koymaya çalışır; sonra o, söz konusu hulfun nedeni olmaz, aksine o hulf –ister var olsun ister olmasın- zorunlu olur. Mesela bir kimsenin ruh (nefs) ve hayatın aynı olmadığını şu şekilde izah etmek istemesinde durum böyledir: 'Eğer mutlak olarak oluş, mutlak olarak bozuluşun karşıtı ise bir oluş da bir bozuluşun karşıtıdır. Ölüm bozuluş olarak hayatın zıttıdır. Hayat da bir oluştur ve yaşayan şey oluşur. Hâlbuki bu imkânsızdır. Öyleyse ruh ve hayat aynı şey değildir.' Burada kıyas sonuç vermiştir ancak bu ulaşılmak istenen sonuç değildir.<sup>76</sup> Bu doğru bir kanıt değildir, çünkü bu olanaksız sonuç, hayatın ölümle aynı şey olduğu öne sürülmediği durumda ortaya çıkar, zira hayat bir bozuluştan çok sadece ölümün karşılığıdır ve oluş da bozuluşun

<sup>73</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Safsata)*, s. 24.

<sup>74</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 15-16.

<sup>75</sup> Bkz., Esîrüddin el- Ebherî, *Hidayetü'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi B., Nr. 1410. B.n., v. 86/1 a; Kazvînî, *a.g.e.*, s. 55; Ankaravî, Mehmet Şükrüddin b. İsmail, *Tarifâtü'ş-Şemsiyye ala Meslekil'l-İmtihan*, İst., 1305, s. 16; Şâmi, Muhammed Seyyid, *Dirasetün fi ilmi'l-Mantık*, Şam, 1960, s. 69; Mehmet Halis, *Mizanü'l-Ezhan*, Mahmud Bey Matbaası, İst. 1324, (Mantık Metinleri I içerisinde, neşr. Kudret Büyükcoşkun, İşaret yay. İst. 1998), s. 171.

<sup>76</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 18-19; krş., Aristoteles, *a.g.e.*, s. 16.

karşılığıdır.<sup>77</sup> Söz konusu sonuç bu akıl yürütmenin neticesi değildir. Çünkü böyle bir şeyin imkânsızlığı, ruh ve hayatın aynı şey olmadığı iddia edilmeyip de sadece hayatın bozuluşun zıddı, oluşun ise bozulmanın zıddı olduğu iddia edilseydi ortaya çıkardı.<sup>78</sup>

Gâzâlî bu tür hatalar için şu örneği vermiştir: 'Her cisim yer kaplayıcıdır, her yer kaplayıcı olan değişikliği kabul eder; öyleyse cisim değişiklik kabul eder.'<sup>79</sup> Burada 'yer kaplayıcı olmanın' nedeni olarak 'değişikliği kabul etme' doğru olmadığı için bunun, cisim için de bir neden olması söz konusu olmaz. Bu yüzden burada bir yanlışlık meydana gelmiştir.

### 7. Birden Çok Soruyu Tek Bir Soruda Toplamaktan Kaynaklanan Yanlılar:

Birbiriyle doğrudan ilişkisi olmayan birden çok şey hakkında tek bir soru sorulup bu soruya tek bir cevap istendiğinde bu tarz hatalar ortaya çıkar. Aristoteles'e göre, kendisine soru sorulan kimse eğer kendisine tek bir soru içinde birden çok soru sorulduğunu fark etmezse bir yanlışa düşmüş olur. Bazı durumlarda birçok sorunun sorulduğunu ve bu yüzden bunlara cevap verilmemesi gerektiğini kolayca görmek mümkündür. Örneğin, yeryüzünün deniz mi, yoksa gök mü olduğu sorusu, bu türdendir. Bazı sorularda böyle bir yanlışı tespit etmek mümkün olmayabilir.<sup>80</sup>

Aristoteles'te olduğu gibi İbn Sînâ'ya göre de bu tür yanlılar, bir cevap elde etmek amacıyla birçok sorunun tek bir soruda toplanması sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu soruların hükümleri farklıdır ve tek bir sözle cevaplanamazlar. Bu sebeple yanlışa düşülerek cevap verilir ve muhal bir sonuç çıkar. Bir sorunun yüklem ve konusu farklı olduğunda, burada bazen bir şüphenin ortaya çıkması düşük bir olasılıktır. Bu tür sorulara cevap veren kimse soruyu ve buna tek bir cevap vermeyi kabul etmemelidir. Bazen iki sorunun farklılığı, farklı yanlı türlerinden kaynaklanabilir. Bu, genelde çelişik bir durumun iki tarafı olmayan iki yüklem zikredilerek, bunun yanında konunun, iki yüklemden birinin veya ikisinin bu

<sup>77</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>78</sup> Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 161.

<sup>79</sup> Gazâlî, *a.g.e.*, s. 133.

<sup>80</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 17.

lunduğu durumlardan bir durumu ifade etmediği koşullarda söz konusu olur. Mesela bir kimsenin, 'yer(yüzü) deniz mi, yoksa gök müdür?' şeklinde sorduğu soru böyledir. Bu tek bir soru değildir.<sup>81</sup>

İbn Sînâ bazen birden çok sorunun konu üzerinde yoğunlaşabileceğine dikkat çekmiştir. Örneğin 'Zeyd ve Amr bir insan mıdır yoksa değil midir?' sorusunu cevaplayan kimse şayet 'hayır' derse onu kınarlar, 'evet' derse soran şöyle der: 'Zeyd ve Amr'ı döven kimse insanları veya iki insanı değil bir insanı dövmüştür.' Bu soruların hepsi insan lafzının bütününe ifade eder.<sup>82</sup>

Bu tür sorular karşısında yanlışa düşmekten korunmak için, karşılaşılan sorunun öğelerine ayrılarak cevaplanması; sorudaki gizli ve kapalı olan her durumun açık ve net bir biçimde soruyu soran tarafından ortaya konulmadan cevaplanmaması gerekir.<sup>83</sup>

Mana yönünden ortaya çıkan yanlışları yukarıdaki gibi ortaya koymuş olan İbn Sînâ, bunlardan başka anlam yönünden meydana gelebilecek bir yanlış çeşidinin mevcut olmadığını beyan etmiştir. Çünkü mana açısından meydana gelen yanlışlık ya kıyasın unsurları açısından ya da bütünü açısındandır. Kıyasın unsurları da ya önermelerdir ya da önermelerin parçalarıdır. Önermelerin parçalarının da doğru ya da yanlış olmaları söz konusu değildir.<sup>84</sup>

İbn Sînâ, önermelerdeki yanlışlığın, onun şartlarına uymamaktan kaynaklandığını ifade etmiştir. Yüklemler, bitişik ve ayrık şartlı önermelerde izafi durumları gözetmek gerekir. Mesela, 'C, babadır' denildiğinde kimin babası olduğu belirtilmelidir. Zaman, mekân ve şartta da böyledir. Örneğin, 'her hareket eden değişkendir' denildiğinde (o şeyin) hareket ettiği sürece (böyle olduğu) göz önüne alınmalıdır.<sup>85</sup>

*Safsata*'da form ve madde yanlışlarını yukarıdaki gibi on üç madde halinde ele almış olan İbn Sînâ, Aristoteles'in yaptığı gibi daha sonra bunlarla bağlantılı konuları inceleme yoluna gitmiştir. İlk olarak bütün yanlış çeşitlerinin tek bir asla ve bunların sebeplerinin tek bir sebebe bağlanması iddiasını ele almıştır. Ona göre böyle bir şeyi ileri sürmek, kıyası

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Safsata)*, s. 25-26.

<sup>82</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 19.

<sup>83</sup> Emiroğlu, *a.g.e.*, s. 174-175.

<sup>84</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ (es-Safsata)*, s. 27.

<sup>85</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 29.

ve çürütmeyi bilmemektir.<sup>86</sup> Aynı şekilde o, bütün yanlışların eş-sesli lafız kullanılması sebebiyle ortaya çıktığını ileri süren kimsenin iddiasının da geçersiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>87</sup> Söz konusu eserinde İbn Sînâ son olarak didişme ya da seviyesizce tartışma olarak nitelenebilecek müşâğabeyi incelemiştir.<sup>88</sup>

Tanım (hadd), mantığın en önemli konularından biridir. Çünkü akıl yürütmenin temel taşları olan önermeler kavramlardan meydana gelir. Kavramlar ne kadar açık ve seçik olursa onlardan meydana gelen önermelerin verdiği bilgiler de o kadar kesin olur. Kavramların açık ve seçik olabilmesinin ilk ve en önemli şartı da onları doğru tanımlamaktır. Çünkü tanımlar doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Bu yüzden tanımlarda hataya düşülen yerler de mantık yanlışları içerisinde değerlendirilmiştir. İbn Sînâ da tanımda yanlışla düşülen yerler üzerinde durmuştur.<sup>89</sup>

İbn Sînâ, tanımda yanlışla düşmekten kaçınmak gerektiğini ifade etmiştir. Eğer buna dikkat edilmezse bir meseleye ilişkin bozuk bir anlayış doğmasına sebebiyet verecek yanlışlıklar ortaya çıkar. Bir tanımda yanlışlık ya cins ya da tür açısından meydana gelebilir. Aynı durum eksik tanım ve resm için de geçerlidir. Bu hatalardan biri, cinsin yerine ayırımı koymaktır. Örneğin, 'aşk, aşırı sevgidir ve o aşırılığın sevgisidir,' tanımlaması böyledir. Bu yanlışların bir sebebi de cinsin yerine maddenin konulmasıdır. Örneğin, kürsüyü tanımlarken, 'o, üzerine oturulan tahtadır' ve kılıcı tanımlarken, 'o, kendisiyle bir şey kesilen demirdir,'<sup>90</sup> denilmesi bu türden hatalı tanımlardır.

İbn Sînâ, tanımlarda yanlışla düşmekten nasıl kaçınılacağı hakkında da bilgi vermektedir. Buna göre tanımlarda mecaz, müstear, yabancı ve garip lafızları kullanmak uygun değildir. Aksine tanımda alışılmış, yerleşik lafızların kullanılması gerekir. Bir şeyi, kendisinin bilinip bilinmemesi noktasında kendisi gibi olan, yani kendisine eşit olan şeylerle tanımlamak doğru değildir. Mesela, çift olmayı, tek olmayan olarak tanımlamak böyledir. Bir şeyi kendisinden daha kapalı bir şeyle tanımlamak da

<sup>86</sup> İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, s. 22.

<sup>87</sup> *A.g.e.*, s. 33.

<sup>88</sup> *A.g.e.*, s. 45.

<sup>89</sup> Bkz., İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 18.

<sup>90</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 137-138.

bir anlam ifade etmez. Örneğin, 'ateş, nefse benzer bir şeydir,' tarifinde ateş kendisinden daha kapalı bir şeyle tarif edilmeye çalışılmıştır. 'Hareketi,' 'yer değiştirme' olarak tarif etmekte olduğu gibi bir şeyi kendisiyle tanımlamak da yanlıştır.<sup>91</sup> İbn Sînâ bunların yanında başka yanlıslara da dikkat çekmiştir. Ancak diğer hususlar, yukarıda sayılan yanlıslar temelinde ele alınabilir. Ondan sonra gelen İslam mantıkçıları da tanımda ortaya çıkan yanlıslar üzerinde durmuşlardır. Sonra gelen mantıkçılar genel olarak İbn Sînâ'nın yukarıda aktarılan görüşleri çerçevesinde konuyu ele almışlardır.<sup>92</sup>

### SONUÇ

Mantık yanlısları konusu İbn Sînâ tarafından, diğer mantıkçılarda olduğu gibi beş sanattan biri olan safsata içinde ele alınmıştır. Safsata bir akıl yürütme, yani bir kıyas çeşididir. Ancak bu bozuk bir kıyas türüdür. Çünkü İbn Sînâ'ya göre geçerli kıyas, kendisinden başka bir sözün, hükümün gerekli olduğu zannedilen bir söz değil, hakiki anlamda bir sözün gerekli olduğu bir çıkarım biçimidir. Safsata, doğru bir delillendirme olmadığından gerçek anlamda kıyas sayılmaz. İbn Sînâ'ya göre bir kimse ya farkında olmadan ya yanlışlıkla ya da karşıdakini aldatmak ve susturmak için böyle bir kıyasa başvurur. Bu tarz bozuk kıyasları, yani mantık yanlıslarını bilen kimse, hataya düşmekten, susturulmaktan ve aldatılmaktan kendisini korumuş olur.

Safsataya dayalı bir kıyastaki hata, çeşitli yönlerden oluşabilir. Bu yanlıslar kıyasın ya maddesinden ya formundan ya da hem formundan hem de maddesinden ileri gelebilir. Kıyasın maddesinden kaynaklanan yanlışlıklar da ya lafız ya da mana açısından ortaya çıkar. İbn Sînâ form yanlısları üzerinde, kıyasın kuralları ve geçerli sonuç veren şekillerine atıf yapmakla yetinerek fazla durmamıştır. Daha çok madde, yani içerik açısından oluşan on üç yanlış çeşidini incelemiştir. Bunların altı tanesi lafız yanlışı iken yedisi mana yanlışıdır. İbn Sînâ, eş-sesli lafız kullanmakla,

<sup>91</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 18.

<sup>92</sup> Benzer yaklaşımlar için bkz., Gazâli, *a.g.e.*, s. 150; Fahreddin Râzî, *Lübabu'l-İşârât*, (nşr., Said Atiyye), Matbaatü's-Saâde, Mısır, h., 1355, s. 7; Ebherî, *a.g.e.*, s. 47; *Tenzîlu'l-Efkâr*, v.13 b; Nasreddin Tûsî, *a.g.e.*, s. 158; Zeynüddin El-Keşşî, *Hadaiku'l-Hakaik*, Köprülü Ktp, Fazıl Ahmet Paşa Bl. Nr. 864, v. 33 b- 34 b; Semerkandî, *a.g.e.*, v. 103 b; Kazvîni, *a.g.e.*, s. 15.



tartışmayla, terkip birlikteliğiyle, taksim ortaklığıyla, yanlış vurgu (î'cam veya î'rab) ve harekeleme farklılığıyla ve lafız farklılığı sebebiyle ortaya çıkan hatalar olarak sıraladığı altı yanlış çeşidini lafız yanlışları başlığı altında ele almışken; ilinti (araz) açısından, kötü yükleme yönünden, tartışılan konuyu bilmeme veya bilmezlikten gelme sebebiyle, ispat edilecek olanı delil yerine almaktan, zorunlu olanın aksini vehmettirmekten, neden olmayanı neden olarak almaktan, birden çok soruyu tek bir soruda toplamaktan kaynaklanan yanlışlar olarak zikrettiği yedi çeşit yanlış da mana yanlışları içerisinde değerlendirmiştir. İbn Sînâ'ya göre mantık yanlışlarının genel sebebi bir şeyin başka bir şeye benzemesidir. Eğer şeyler arasında benzerlik olmazsa yanlışlık da oluşmaz.

İbn Sînâ mantık yanlışlarını en kapsamlı ve ayrıntılı biçimde, eş-Şifa isimli kitabının, yanlış akıl yürütmelere hasrettiği *Safsata* bölümünde incelemiştir. İbn Sînâ'nın söz konusu eseri gerek tertip gerek üslup ve gerekse de kullanılan örnekler bakımından Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler* isimli eserinin adeta bir tercümesidir. Müellif, Aristoteles'in görüşlerini çoğu yerde aynen aktarmakla yetinmiş, nadiren bazı noktaların yorum ve izahında onu tenkit etmiştir.

Bu durum, yaşadığı dönem ve o zamanın mantık anlayışı göz önüne alındığında İbn Sînâ için bir eksiklik olarak değerlendirilemez. Çünkü tercüme devri henüz sona ermiş, mantık bilimi İslam dünyasında yeni tanınan ve üzerine çalışılan bir disiplin olarak gelişmeye başlamıştır. İslam mantıkçıları bu ilmi ve onun bir bölümü olan safsatayı ilk önce kendileri anlama ve öğrenme çabası içine girmişler, daha sonra bunlarla ilgili eserler kaleme almaya başlamışlardır. Bu yüzden mantık yanlışları üzerine yazılmış telif eserlerin ilk başlarda, diğer bölümlerde de olduğu gibi, Aristoteles etkisinde tertip edilmiş olması gayet doğaldır. İbn Sînâ ve İslam mantıkçıları daha sonra yazdıkları eserlerde mantık yanlışları konusunda kendi özgün yaklaşımlarını ortaya koymuşlardır.



## TAHİYYATTA PARMAKLA İŞARET ETME İLE İLGİLİ RİVÂYETLERİN TAHLİLİ VE FIKHÎ YAKLAŞIMLAR

Sami ŞAHİN\*

### ÖZET

Müslümanlar, İslam'da emredilen ibadetler arasında en fazla önemi haiz olan namazla ilgili hususları Hz. Peygamber'den öğrenmişlerdir. Namazın bir bölümü olan tahiyatta sağ elin şahadet parmağıyla işaret etme konusunda hadis kaynaklarında birçok rivâyet mevcuttur. Bu rivâyetlerin sıhhat durumlarını incelemek onlarla amel edilebilirliğini ortaya koymak bakımından önemlidir. Âlimlerin büyük çoğunluğu rivâyetleri esas almak suretiyle tahiyatta işaret etmenin sünnet veya müstehap olduğunu kabul ederken fetva vermeye yetkili bazı âlimler ise bunun mekruh veya haram olduğunu savunmuşlardır. Bugün Müslümanların bir kısmı cumhur ulemanın görüşünü benimserken bir kısmı da mekruh veya haram diyen bazı âlimlerin fikrini tercih etmişlerdir. Bu konuda aşırılığa kaçarak tahiyatta şahadet parmağıyla işaret edenlerin parmaklarını kıranlar bile olmuştur.

**Anahtar kelimeler:** namaz, tahiyat, işaret, fetva, parmak.

### ANALYSIS OF THE NARRATIONS ABOUT POINTING AT WITH FINGER IN THE SALUTATIONS OF THE PRAYER AND JURISPRUDENTIAL APPROACHES

### ABSTRACT

Muslims have learned the matters related to the prayer which has the most importance among the worships in Islam from the Prophet (pbuh) himself. There are a lot of narratives in the sources of hadith about pointing at with the index finger of the right hand in the two salutations during prayer. It is very important to examine the correctness of these narratives to show that they can be put into practice. While most of the Muslim scholars and jurists depending on those narratives accepted that pointing at with the index finger during the salutations is sunnah or mustahab, some others who have authority to give fatwa claimed that it is makruh or haram (forbidden). Today while some of Muslims adopt the opinion of the majority of the Muslim scholars, the others have adopted the opinion of the second group who have claimed that this application is makruh (detested) or haram (forbidden). Even there have been some persons who went to extremes and broke the fingers of those people pointing at with finger during the salutations.

**Key Words:** prayer, salutations, pointing at, fatwa, finger.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
(samisahin@cumhuriyet.edu.tr)

## GİRİŞ

Allah, Kur'ân'da birçok âyette namaz kılma emir ve tavsiyesinde bulunmuştur. Ancak namazın vakitleri ve nasıl kılınacağı gibi ayrıntılar hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Kur'an'da geçen bu tür mücmel ifadelerin tafsil edilmesi görevi, Hz. Peygamber'e verilmiştir. Hz. Peygamber de tebyin göreviyle ilgili olarak namaz ve diğer ibadetlerin nasıl yapılacağı hususlarını söz ve fiilleriyle göstermiştir. Namaz hakkında kendisinden "Beni nasıl namaz kılarken gördüyseniz öyle namaz kılın"<sup>1</sup> şeklinde hadis rivâyet edilmiştir. Dolayısıyla ilk dönem Müslümanları namazın kıyamı, kıraati, rükuu, secdeleri, tahiyata oturuşu ve diğer hususları bizzat Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulamaları sayesinde öğrenmişlerdir.

Biz bu makalemizde namazın bölümlerinden olan tahiyatta, şahadet parmağıyla işaret etme hususundaki nakledilen hadisleri incelemeye çalışacağız. Ayrıca alimlerin bu husustaki görüşlerinin neler olduğunu aktaracak ve bazı alimlerin delillere yaklaşımındaki mezhep taassubunun etkilerine temas edeceğiz.

Hz. Peygamber'in, tahiyata oturduğunda sağ elini sağ uyluğu üzerine, sol elini de sol uyluğu üzerine koyduğunu ve bu esnasında sağ elinin baş parmağıyla işaret ettiğini belirten pek çok hadis kaynaklarda yer almaktadır. Bu konudaki hadislerle genel ve toplu olarak bakıldığında değişik isnadlarla geldiği gibi metinlerinde de farklılıklar göze çarpmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in tahiyatta şahadet parmağını hareket ettirerek işaret ettiği hususu, farklı rivâyetlerle gelen değişik hadis metinlerinin ortak paydasını oluşturmaktadır.

### I- Konuya Temel Teşkil Eden Rivâyetler

Tahiyatta parmakla işaret edildiğini zikreden hadisler, Buhârî (256/870) hariç Ahmed b. Hanbel (ö.241/856), Dârimî (255/868), Müslim (261/875), Ebû Dâvud (275/889), Tirmizî (279/892), İbn Mâce (273/886), Nesâî (303/915) gibi meşhur hadis imamlarının eserlerinde yer almakta-

<sup>1</sup> Dârimî, *Sünen*, İstanbul, 1413/1992, Salat, 4, h.no:1256; Buhârî, *Sahih*, İstanbul, 1413/1992, Ezân, 18; İbn Huzeyme, *Sahih*, (Thk.: Muhammed Mustafa el-A'zamî), Beyrut, 1400/1980, Salat, 48, 143, h.no: 397, 586; İbn Hibbân, *Sahih İbn Hibban bi Tertibi İbn Belbân*, (Thk.: Şuayb el-Arnaud), 1414/1993, Salat, 7, h.no: 1658, (IV, 541), 10, h.no: 1872, (V, 191), 14, h.no: 2131, (V, 504).

dır.<sup>2</sup> Buhârî'nin bu husustaki hadisi eserine almama nedeni ise bilinmemektedir.

Söz konusu hadis kaynaklarına bakıldığında konuya ait hadislerin hem senedleri hem de metinlerinde farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır. Hadisleri nakledenlerin bir kısmı aynı râvîlerden oluşurken diğer bir kısmı da farklı râvîlerden oluşmaktadır. Metinler için de aynı husus geçerlidir. Yani hadis metinlerinde müşterek lafızlar bulunduğu gibi farklı lafızlar da bulunmaktadır. Gerek isnadda gerekse metindeki farklı râvî ve lafızların bulunması değişik hadis kaynaklarında geçmesi hasebiyledir. Bu da gayet tabii bir durumdur.

Konuyla ilgili hadislerin isnadına bakıldığında isnadda birçok sahabî râvî bulunduğu görülmektedir. Bu sahabîler Abdullah b. Ömer (ö.73/692), Abdullah b. Zübeyr (ö.73/692), Sa'd b. Ebî Vakkas (ö.55/674), Ebû Hureyre (ö.58/677), Vâil b. Hucr (ö.44/665), Ebû Humeyd es-Sâidî'nin (ö.60/679), Numeyr b. Ebî Numeyr el-Huzâî (ö.?), Hufâf b. Îmâ b. Rahada el-Gıfarî (ö.13-23 arası) gibi isimlerden oluşmaktadır.

Şimdi bu konuda tespit edebildiğimiz her bir sahabîden rivâyet edilen hadisleri ayrı ayrı incelemeye çalışalım. Birinci olarak birçok hadis imamının Abdullah b. Ömer (ö.73/692) vasıtasıyla naklettiği rivâyetlerin senedlerini görelim. Sonra da hadis metinlerindeki farklılıkları ele alalım.

#### A- Abdullah b. Ömer'in Rivâyeti

Abdullah b. Ömer'den (ö.73/692) rivâyet edilen hadisin isnadı temel hadis kaynaklarında şu şekilde yer almaktadır:

1. Ahmed ← Muhammed b. Ca'fer, Haccâc ← Şube ← Müslim b. Ebî Meryem ← Ali b. Abdurrahman<sup>3</sup> ← İbn Ömer ← Hz. Peygamber.
2. Ahmed ← Abdurrahman (Mâlik) ← İshâk ← Mâlik<sup>4</sup> ← Müslim b. Ebî Meryem ← Ali b. Abdurrahman ← İbn Ömer ← Hz. Peygamber.

<sup>2</sup> Bu konudaki isnad ve hadis metinlerinin aynı veya benzerini daha başka hadis imamının eserinde de görmek mümkündür. Bunlar arasında Mâlik (ö.179/795), Bezzâr (ö.292/905), Ebû Avâne (ö.316/928), İbn Hıbbân (ö.354/965), gibi önemli hadisçiler yer almaktadır.

<sup>3</sup> Ahmed'e ait Müsned'in mevcut baskısında (İstanbul, 1413/1992) bu isim Abdurrahman b. Ali olarak kayıtlıdır. Ancak diğer rivâyetlerde Ali b. Abdurrahman olarak geçmektedir. Müsned'in tahkik ve talikini yapan Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Naîm el-Arkasûsî ve İbrahim ez-Zeybek'in yaptıkları açıklamada isimdeki bu değişikliği Şube'nin yaptığı belirtilmektedir. Bkz. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (el-Mevsûatu'l-Hadîsiyye), Beyrut, 1416/1996, IX, 78.

<sup>4</sup> Mâlik, *Muvatta'*da Müslim b. Ebî Meryem ← Ali b. Abdurrahman ← İbn Ömer tarihiyle aynı hadisi rivâyet etmiştir. Bkz.: (İstanbul, 1413/1992) Salat, 12, h.no: 48 (I, 88).

3. Ahmed ←Affan ←Vüheyb ←Müslim b. Ebî Meryem ←Ali b. Abdurrahman ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.
4. Ahmed ←Muhammed b. Abdullah ←Kesîr b. Zeyd ←Nâfi' ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.
5. Ahmed ←Affan ←Hammâd b. Seleme ←Eyyûb ←Nâfi' ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.
6. Ahmed ←Abdurrazzâk<sup>5</sup> ←Ma'mer ←Ubeydullah b. Ömer ←Nâfi' ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.
7. Dârimî ←Süleyman b. Harb ←Hammâd b. Seleme ←Eyyûb ←Nâfi' ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.
8. Müslim ←Muhammed b. Râfi', Abd b. Humejd ←Abdurrazzâk ←Ma'mer ←Ubeydullah b. Ömer ←Nâfi' ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.
9. Müslim ←Abdullah b. Humejd ←Yunus b. Muhammed ←Hammâd b. Seleme ←Eyyûb ←Nâfi' ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.
10. Müslim ←Yahyâ b. Yahyâ ←Mâlik ←Müslim b. Ebî Meryem ←Ali b. Abdurrahman ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.
11. Müslim ←İbn Ebî Ömer ←Süfyân ←Müslim b. Ebî Meryem ←Ali b. Abdurrahman ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.
12. İbn Mâce ←Muhammed b. Yahyâ, el-Hasen b. Ali, İshâk b. Mansûr ←Abdurrazzâk ←Ma'mer ←Ubeydullah b. Ömer ←Nâfi' ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.
13. Ebû Dâvud ←Ka'nebî ←Mâlik ←Müslim b. Ebî Meryem ←Ali b. Abdurrahman ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.
14. Tirmizî ←Mahmud b. Gaylân, Yahyâ b. Mûsâ ←Abdurrazzâk<sup>6</sup> ←Ma'mer ←Ubeydullah b. Ömer ←Nâfi' ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.
15. Nesâî ←Muhammed b. Mansûr ←Süfyân ←Yahyâ b. Saîd ←Müslim b. Ebî Meryem ←Ali b. Abdurrahman ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.
16. Nesâî ←Kuteybe b. Saîd ←Mâlik ←Müslim b. Ebî Meryem ←Ali b. Abdurrahman ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.
17. Nesâî ←Muhammed b. Râfi' ←Abdurrazzâk ←Ma'mer ←Ubeydullah b. Ömer ←Nâfi' ←İbn Ömer ←Hz. Peygamber.

<sup>5</sup> Abdurrazzâk, *Musannef*inde Ma'mer ← Ubeydullah b. Ömer ← Nâfi' ← İbn Ömer isnadiyla rivâyet etmiştir. Bkz.: (Beyrut, 1390/1970) II, 248, h.no: 3238.

<sup>6</sup> Abdurrazzâk, *Musannef*, II, 248, h.no: 3238.

Yukarıda sıralanan on yedi rivâyetin isnadına bakıldığında, tahiyatta parmakla işaret etmeyi belirten haberi Hz. Peygamber'den Abdullah b. Ömer'in, ondan da Nafi ve Ali b. Abdurrahman'ın naklettiği görülmektedir. Nâfi ve Ali b. Abdurrahman'dan sonra râvî sayısında çoğalarak bir artışın olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum ileride ek olarak vereceğimiz isnad şemasında da açık bir şekilde görülecektir.

#### a- İsnad Tahlili

Konuyla ilgili rivâyetlerin isnadında geçen her bir râvînin cerh ve tadil açısından incelenmesi, isnadın durumu hakkında bir değerlendirme imkanı verecektir. Bu bakımdan isnadda yer alan sahabîden sonraki bütün râvîleri teker teker ele alıp haklarında gerek cerh gerekse tadil yönünden neler söylendiğini bilmek gerekmektedir. Öyleyse bu râvîleri sırasıyla incelemeye çalışalım.

Ali b. Abdurrahman el-Muâvî el-Ensârî hakkında Ebû Zur'a (ö.264) ve Nesâî (ö.303) *sıka*<sup>7</sup>(güvenilir) değerlendirmesinde bulunmuşlardır.<sup>8</sup>

Müslim b. Ebî Meryem (ö. Ebû Ca'fer hilafetinde), adının Yesâr el-Medenî olduğu belirtilmiş, Yahyâ b. Maîn (ö.233), Ebû Dâvud (ö.275) ve Nesâî (ö.303) *sıka* olarak nitelenmişlerdir.<sup>9</sup>

Mâlik b. Enes b. Mâlik (ö.179), Mâlikî mezhebinin kurucusudur. Yahyâ b. Maîn (ö.233), Ali b. el-Medînî (ö.234), Ahmed (ö.241), Buhârî (ö.256) ve daha bir çok alim onun *sıka* birisi olduğunu ifade etmiştir.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Sıka veya sıkatun, adalet ve zabt vasfını taşıyan râvîler için kullanılan ve ta'dîlin üçüncü ya da dördüncü mertebesine delalet eden bir lafızdır. Bkz.: Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul, 2006, "sıka" md., s. 281; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, "sıka" md., s. 359.

<sup>8</sup> Hüseyinî, Ebû'l-Mehâsin Muhammed b. Ali el-Alevî, *Kitâbu't-Tezkira bi Ma'rifeti Ricâlil-Kütübî'l-Aşere*, Kahire, 1418/1997, II, 1204, trc.no: 4777. Ayrıca bkz.: Mizzî, Cemâleddin Ebû'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâ'r-Ricâl*, (Thk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut, 1413/1992, XXI, 53-5, trc.no: 4102; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takribu't-Tehzîb*, (Thk.: Mustafa Abdulkadir Atâ), Beyrut, 1413/1993, I, 698, trc.no: 4782.

<sup>9</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1656, trc.no: 6617. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVII, 541-3, trc.no: 5944; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 181, trc.no: 6668.

<sup>10</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1435-6, trc.no: 5722. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVII, 91-120, trc.no: 5728; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 151-2, trc.no: 6444.

İshâk b. Îsâ b. el-Tabbâ' el-Bağdâdî (ö.214) için Buhârî *meşhûru'l-hadis* demiş, Ebû Hâtim (ö.275) ise *sadûkun*<sup>11</sup> şeklinde değerlendirmiştir.<sup>12</sup>

Abdurrahman b. Mehdî b. Hassân (ö.198) hakkında Ali b. el-Medînî *insanların en bilgini* derken, Ebû Hâtim (ö.275) *imamun sıkatun* değerlendirmesinde bulunmuş, Ahmed b. Hanbel ise, İbn Mehdî birinden hadis rivâyet ederse o kişinin hucet olduğunu belirtmiştir.<sup>13</sup>

Yahyâ b. Saîd el-Kattân et-Temîmî (ö.198) meşhur hadis alimlerden birisidir. Onun hakkında İbn Sa'd (ö.230), Ahmed, Ebû Zur'a ve daha birçok kişi *sikatun*, *sebtun*, *merdiyyun*, *hucetun* gibi üst derece ta'dîl ifadelelerini kullanmışlardır.<sup>14</sup>

Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî (161), hadis ilminin meşhur âlimlerinden birisidir. Şu'be onun için hadiste emîru'l-mu'minîn nitelemesinde bulunmuştur. Abdullah b. el-Mübârek, bin yüz hadis hocası arasında en faziletlisinin Süfyân olduğunu belirtmiş, İbn Mehdî de Sevrî'den hadisleri daha iyi öğrenen ve ezberleyen görmediğini ifade etmiştir. İbn Uyeyne, beş yüz hoca arasında Süfyân gibisine rastlamadığını, Şu'be ise onun ilimde insanların efendisi olduğunu söylemiştir. Ebû Hanîfe, Şâfiî, Ahmed ve Kütüb-i Sitte imamlarının râvîleri arasında yer almıştır.<sup>15</sup>

Süfyân b Uyeyne b. Ebî İmrân (ö.198) de meşhur hadis alimlerinden birisi olup pek çok muhaddise hocalık yapmıştır. Şâfiî, A'meş, Şu'be, İbnü'l-Mübârek, Hammâd b. Zeyd (ö.179), Ali b. el-Medînî, Yahyâ b. Maîn bunlardan sadece bazılarıdır. İclî (ö.261) onun için ta'dîlin ikinci mertebesi olan *sikatun sebtun* lafzını kullanmıştır. Şâfiî ise, Mâlik ve Süfyân olmasaydı hicazda ilim kalmazdı demiştir. Ömrünün sonuna doğru hafıza kaybına uğramıştır. Şâfiî, Ahmed ve Kütüb-i Sitte imamlarının râvîleri arasındadır.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Sadûkun, İbn Ebî Hâtim'e göre ta'dîlin ikinci, Zehebî'ye göre üçüncü, İbn Hacer'in yaptığı tasnife göre ise dördüncü mertebede kullanılan bir ifadedir. Bkz.: Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, "sadûkun" md., s. 333.

<sup>12</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 97, trc.no: 359. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 462-4, trc.no: 374; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 84, trc.no: 375.

<sup>13</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 1027, trc.no: 4033. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVII, 430-43, trc.no: 3969; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 592, trc.no: 4032.

<sup>14</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1874, trc.no: 7528. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI, 329-43, trc.no: 6834; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 303, trc.no: 7584.

<sup>15</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 614-5, trc.no: 2405. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XI, 154-69, trc.no: 2407; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 371, trc.no: 2452.

<sup>16</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 616-7, trc.no: 2412. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XI, 177-96, trc.no: 2413; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 371, trc.no: 2458.



Muhammed b. Mansur isminde Nesâî'nin birisi el-Mekkî (ö.252) diğeri de et-Tûsî (ö.254) olmak üzere iki ayrı hadis aldığı hocası vardır. Nesâî, bu rivâyetinde hangisinden aldığını belirtmemiştir. Ancak her ikisi de *sıka* olarak değerlendirilmiştir.<sup>17</sup>

Muhammed b. Yahyâ b. Ebî Ömer el-Adenî el-Mekkî (ö.243) için İbn Hibbân *sıka* nitelemesinde bulunmuştur. Ebû Hâtim, onun biraz gaflet sahibi olduğunu belirtmiş, İbn Hacer de *Müsned*inin bulunduğunu söylemiş ve *sadûkun* ifadesini kullanmıştır.<sup>18</sup>

Şu'be b. el-Haccâc b. Verd el-Atekî el-Ezdî (ö.160), meşhur hadis alimlerinden olduğu ve 2000 hadis rivâyetinde bulunduğu belirtilmiştir. Şafîi (204), Iraklıları hadisten haberdar edenin Şu'be olduğunu söylemiştir. İbn Sa'd, onun için *sikatun*, *me'mûnun*, *sebtun* ve *hucetun* gibi lafızları kullanarak ta'dîl etmiştir. Ahmed b. Hanbel, A'meş'den rivâyetinde sağlam ve güvenilir olduğunu, Sevrî'den en güzel şekilde rivâyette bulunduğunu ve yaşadığı dönemin en iyi örneğini teşkil ettiğini ifade etmiştir. Süfyân ise, onu hadiste emîrül'mü'minîn olarak nitelemiştir. Ahmed b. Hanbel ve Kütüb-i Sitte imamlarının râvîleri arasında yer almıştır.<sup>19</sup>

### Kütüb-i Sitte

Muhammed b. Ca'fer el-Bezzâz (ö.206) için Ebû Dâvud, orta dereceli bir ta'dîl lafzı olan *lâ be'se bihi* ifadesini kullanmıştır. Ebû Hâtim ise, hadisi yazılır, ihticac edilmez anlamında *yuktebu hadîsuhu ve lâ yuhteccu bihi*<sup>20</sup> şeklinde hem ta'dîl hem de cerh lafzını içeren bir değerlendirmede bulunmuştur. Bu ifadelerden onun orta halli bir râvî olduğu anlaşılır. Amed b. Hanbel, Müslim ve Tirmizî'nin râvîleri arasında yer almıştır.<sup>21</sup>

Haccâc b. Muhammed el-Missîsî el-A'ver (ö.206) hakkında Ahmed b. Hanbel, en sahih hadise ve en üstün zabta sahip olduğunu söylemiştir.

<sup>17</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1599, trc.no: 6390-1. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVI, 497-503, trc.no: 5630-1; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 136-7, trc.no: 6344-5.

<sup>18</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1613, trc.no: 6446. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVI, 639-42, trc.no: 5691; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 146, trc.no: 6410.

<sup>19</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 706-7, trc.no: 2756. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 479-95, trc.no: 2739; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 418, trc.no: 2798.

<sup>20</sup> Yuktebu hadîsuhu, Sehâvî'ye göre ta'dîlin altıncı mertebesine delalet eden bir lafızdır ve i'tibâr (başka bir senedin olup olmadığı araştırılmak ve ona göre değerlendirmek) için alınır. Lâ yuhteccu bihi ise, Irakî'ye göre cerhin dördüncü, Zehebî ve Sehâvî'ye göre beşinci mertebedeki bir râvî için kullanılır ve i'tibâr için alınır. Bkz.: Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, "sadûkun inşâllah" md., s. 266.

<sup>21</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1489, trc.no: 5917. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 10-3, trc.no: 5121; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 63, trc.no: 5806.

Ali b. el-Medîni ve Nesâî *sıka* olarak nitelemişlerdir. İbn Sa'd ise, onun için orta derece bir ta'dîl lafzı olan *sıkatun sadûkun inşâllah*<sup>22</sup> ifadesini kullanmıştır. Ahmed b. Hanbel ve Kütüb-i Sitte râvîleri arasında yer almıştır. Ömrünün sonuna doğru hafıza kaybına uğramıştır.<sup>23</sup>

Vuheyb b. Hâlid b. Aclân el-Bâhilî'yi (ö.165) Yahyâ b. Maîn, Iclî (ö.261) ve Ebû Hâtim *sıka* olarak vasıflandırmışlardır. Ahmed ise, onun için *Leyse bihi be'sun*<sup>24</sup> demiştir.<sup>25</sup>

Affân b. Müslim b. Abdullah es-Saffâr (ö.220) hakkında Iclî *sıkatun sebtun sahibu süne* demiştir. Ebû Hâtim de *imamun sıkatun mutkinun metîn* şeklinde değerlendirmiştir.<sup>26</sup>

Kuteybe b. Saîd b. Cemîl b. Tarîf es-Sekafî (ö.240) için Yahyâ, Ebû Hâtim, Nesâî gibi hadis münekkidi *sıka* olarak nitelemesinde bulunmuşlardır. Ayrıca Ahmed, Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvud, Ali b. el-Medîni, Yahyâ b. Maîn başta olmak üzere daha pek çok kişi ondan rivâyette bulunmuştur.<sup>27</sup>

Abdullah b. Mesleme b. Ka'neb el-Ka'nebî (ö.221) hakkında Iclî *sıka* ve salih bir insan olduğunu söylemiştir. Ebû Hâtim ise, *sıkatun hucetun* şeklinde nitelemiştir.<sup>28</sup>

Yahyâ b. Yahyâ b. Bekir el-Hanzalî en-Nisâbüri (ö.226) hakkında Ahmed ve İbn Râheveyh övgüyle bahsetmiş, Nesâî de *sıkatun sebtun* şeklinde vasıflandırmıştır.<sup>29</sup>

<sup>22</sup> Sadûkun inşâllah, Zehebî ve Irâkî'ye göre ta'dîlin dördüncü, Sehâvî'ye göre ise altıncı mertebesinde bulunan bir râvî için kullanılan bir lafızdır. Böyle bir râvînin naklettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığı araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere (îtibâr için) alınır. Bkz.: Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, "sadûkun inşâllah" md., s. 266. Ancak bu lafzın başında *sıkatun* ilavesiyle birlikte düşünülürse o zaman orta derecede bir ta'dîl sayılır.

<sup>23</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 294-5, trc.no: 1134. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, V, 451-7, trc.no: 1127; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 189-90, trc.no: 1138.

<sup>24</sup> *Leyse bihi be'sun*,

<sup>25</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1955, trc.no: 7459. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI, 164-8, trc.no: 6769; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 293, trc.no: 7514.

<sup>26</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 1171-2, trc.no: 4645. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XX, 160-76, trc.no: 3964; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 679, trc.no: 4641.

<sup>27</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1386, trc.no: 5536. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIII, 523-37, trc.no: 4852; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 27, trc.no: 5539.

<sup>28</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 928-9, trc.no: 3614. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVI, 136-43, trc.no: 3571; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 535, trc.no: 3631.

<sup>29</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1896-7, trc.no: 7631. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXII, 31-7, trc.no: 6943; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 318, trc.no: 7696.

Nâfi' Ebû Abdullah el-Medenî (ö.117), İbn Ömer'in azatlısıdır. Buhârî (ö.256), Mâlik← Nâfi'← İbn Ömer şeklindeki isnadın en sahih isnas anlamına gelen *Esahhu'l-esânîd* olduğunu söylemiştir. Mâlik b. Enes, ondan hadis dinlemekten çok hoşlandığını belirtmiş, İbn Maîn, Iclî ve Nesâî onu *sıka* olarak vasıflandırmıştır.<sup>30</sup>

Ubeydullah b. Ömer b. Hafs b. Âsım b. Ömer b. el-Hattâb el-Adevî el-Ömerî'yi (ö.147) Yahyâ ve Ahmed *sıka* olarak nitelemiştir. Ebû Bekir b. Mencuveyh de onun Medine'nin ileri gelenlerinden, fazilet, ilim, ibadet, hıfz ve itkan sahibi birisi olduğunu belirtmiştir.<sup>31</sup>

Ma'mer b. Râşid el-Ezdî el-Huddânî (ö.152) için Yahyâ ve Nesâî *sıka* değerlendirmesinde bulunmuştur. İbn Hibbân (ö.354) ise fakih *mütkm*, *hafız* ve *vera* sahibi olduğunu ifade etmiştir.<sup>32</sup>

Abdurrazzak b. Hemmâm es-Sanânî (ö.211), meşhur hadis alimlerinden. Ya'kûb b. Ebî Şeybe onu *sikatun sebtun* olarak nitelemiştir. Ahmed ise, hicrî iki yüzüncü yıldan önce gözleri görüyordu, ancak gözlerini kaybettikten sonraki rivayetler zayıftır demiştir.<sup>33</sup>

Muhammed b. Râfi' b. Ebî Yezîd/ Zeyd el-Kuşeyrî (ö.245) hakkında Nesâî *sıka* nitelemesinde bulunmuş, Buhârî de onun seçkin kullardan birisi olduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup>

Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî, (ö.249) İbn Hibbân *es-Sıkât* adlı kitabında hadisleri toplayan ve eser oluşturan birisi olarak değerlendirmiştir. İbn Hacer (ö.852) ise *sikatun hâfizun* şeklinde nitelemiştir.<sup>35</sup>

Yahyâ b. Musa b. Abdi Rabbih el-Huddânî (ö.240), Bihatte diye meşhur olmuştur. Ebû Zur'a ve Nesâî *sıka* olarak vasıflandırmıştır.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1757-8, trc.no: 7054. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIX, 298-306, trc.no: 6373; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 239, trc.no: 7112.

<sup>31</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 1102, trc.no: 4346. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIX, 124-30, trc.no: 3668; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 637, trc.no: 4340.

<sup>32</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1695, trc.no: 6785. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVIII, 303-12, trc.no: 6104; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 202, trc.no: 6833.

<sup>33</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 1038, trc.no: 4083. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVIII, 52-62, trc.no: 3415; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 599, trc.no: 4078.

<sup>34</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1508, trc.no: 5999. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 192-5, trc.no: 5209; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 75, trc.no: 5894.

<sup>35</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 1085-6, trc.no: 4275. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVIII, 5248, trc.no: 3610; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 627, trc.no: 4280.

<sup>36</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1894, trc.no: 7619. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXII, 6-9, trc.no: 6930; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 316, trc.no: 7683.

Mahmud b.Gaylân el-Adevî (ö.239) için Ahmed *sâhibu sünne* demiş, Nesâî de *sıka* olarak değerlendirmiştir.<sup>37</sup>

Muhammed b.Yahyâ b. Abdullah en-Nîsâbü'rî'yi (ö.252) Ebû Hâtim ve Nesâî *sıka* olarak nitelemiştir. Ahmed ondan övgüyle bahsetmiş, Hatîb Bağdadî (ö.463) ise arif imamlardan, *hafız, mutkîn, sıka, me'mûn* gibi özelliklerinin bulunduğunu belirtmiştir.<sup>38</sup>

el-Hasen b. Ali el-Hallâl (ö. 242) hakkında Nesâî *sıka* şeklinde nitelemiştir. Ebû Davud, onun rical ilmini iyi bildiğini belirtmiş, Ya'kûb b. Şeybe ise, *sıkatun sebtun mutkînun* şeklinde değerlendirmiştir.<sup>39</sup>

İshak b. Mansur b. Behrâm el-Kevsec (ö.251) hakkında Müslim (ö.261) *sıkatun me'mûnun* ve hadiste imamdır demiştir. Nesâî ise *sıkatun sebtun* ifadelerini kullanmıştır.<sup>40</sup>

Kesîr b. Zeyd el-Eslemî (ö.?) için Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim ve Nesâî zayıftır demişlerdir. Ahmed ise, ondan rivâyet etmenin sakıncası olmadığını söylemiştir.<sup>41</sup>

Muhammed b. Abdullah b. ez-Zübeyr ez-Zübeyrî (ö.203) hakkında İbn Maîn ve İclî *sıka* nitelimesinde bulunurken, Ahmed, Süfyan'dan rivâyetinde çok hata yaptığını belirtmiştir. Ebû Hâtim ise hadis hâfızı, âbid, müctehid olmakla birlikte evhamının bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>42</sup>

Eyyûb b. Ebî Temîme (ö.131), asıl adı Keysân es-Sehtiyânî olup meşhur hadis alimlerinden birisidir. 800 civarında hadisi bulunduğu (rivâyet ettiği) belirtilmiştir. Şu'be, onu fakihlerin efendisi olarak görmüş, İbn Maîn de İbn Avn'a tercih edilir demiştir. İbn Sa'd, *sıkatun sebtun kesîru'l-ilm hucetun adlun* nitelimesini yapmış, Ebû Hâtim ise, överek *sıka* ifadesini kullanmıştır.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1623, trc.no: 6488. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVII, 305-9, trc.no: 5819; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 164, trc.no: 6537.

<sup>38</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1612, trc.no: 6442. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVI, 617-32, trc.no: 5686; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 145, trc.no: 6406.

<sup>39</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 326, trc.no: 1259. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VI, 259-63, trc.no: 1250; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 207, trc.no: 1266.

<sup>40</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 99, trc.no: 367. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 474-8, trc.no: 383; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 85, trc.no: 384.

<sup>41</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1409, trc.no: 5632. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIV, 113-7, trc.no: 4941; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 38, trc.no: 5628.

<sup>42</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1536, trc.no: 6122. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 476-80, trc.no: 5343; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 95, trc.no: 6036.

<sup>43</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 152-3, trc.no: 592. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, III, 457-64, trc.no: 607; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 116, trc.no: 606.

Hammâd b. Seleme b. Dînâr el-Hazzâz (ö.167) hakkında Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn övgü dolu sözler sarfetmiş ve *esbetu'n-nâs* (insanların en sağlamı ve güvenilir olanı) şeklinde değerlendirmede bulunmuşlardır. Şafîî, Ahmed, Kütüb-i Sitte imamlarının kullandıkları isnadda yer almıştır.<sup>44</sup>

Yûnus b. Muhammed b. Müslim el-Bağdâdî (ö.207) için Yahyâ b. Maîn *sıka* nitelemesinde bulunmuş, İbn Hacer *sıkatun sebtun* ifadesini kullanmıştır.<sup>45</sup>

Süleyman b. Harb el-Ezdî (ö.224) meşhur hadis alimidir. Ebû Hâtim onun için tedlis yapmayan, ricali bilen ve fakih bir imam nitelemesinde bulunmuştur. İbn Sa'd, onun için *sıkatun kesîru'l-hadîs* demiş, Nesâî de *sıkatun me'mûnun* ifadesi kullanmıştır.<sup>46</sup>

Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*ini tahkik edip talikler yazan Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Naîm el-Arkasûsî ve İbrahim ez-Zeybek, 1, 2, 3, 5 ve 6. rivâyetlerin isnadının Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu, râvîlerinin sıkı (güvenilir) râvîlerden teşekkül ettiğini belirtmişlerdir. Ayrıca ricalini oluşturan râvîlerin bazıları hariç büyük çoğunluğunun Buhârî ve Müslim'in râvîleriyle aynı olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>47</sup> Ancak 4. rivâyetin isnadını zayıf olarak nitelemişlerdir. Bunun sebebinde söz konusu bu rivâyette yer alan râvî Kesîr b. Zeyd'i birçok hadis münekkidinin zayıf olarak görmesine bağlamışlardır.<sup>48</sup>

### b- Metin Tahlili

İbn Ömer'den rivâyet edilen hadis metinlerinde genelde üç çeşit farklılık göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi şu şekildedir:

رفع اصبعه اليمنى التي تلي الابهام فدعا بها "sağ elinin şahadet parmağını kaldırıp dua etti."<sup>49</sup> Bazılarında فدعا yerine فيدعو "dua eder" ibaresi yer almak neden olacak türden değildir.

<sup>44</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 375, trc.no: 1461. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 253-69, trc.no: 1482; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 238, trc.no: 1504.

<sup>45</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1951, trc.no: 7882. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXII, 540-3, trc.no: 7184; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 350, trc.no: 7943.

<sup>46</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 642, trc.no: 2510. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XI, 384-3, trc.no: 2502; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 383-4, trc.no: 2553.

<sup>47</sup> *Müsnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (el-Mevsûatu'l-Hadîsiyye), IX, 78 (1 nolu dipnot), 238 (1 nolu dipnot), 310 (2 nolu dipnot), X, 295-296 (3 nolu dipnot), 418-419 (2 nolu dipnot).

<sup>48</sup> *Müsnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (el-Mevsûatu'l-Hadîsiyye), X, 204-205 (2 nolu dipnot).

<sup>49</sup> Ahmed, *Müsned*, II, 147; Müslim, *Sahih*, İstanbul, 1413/1992, Mesâcid, 114; İbn Mâce, *Sünen*, İstanbul, 1413/1992, İkametu's-Salat, 27, h.no:913; Nesâî, *Sünen*, İstanbul, 1413/1992, Sehv, 32-9, h.no:1267.

İkinci metin parçası şöyle geçmektedir:

قبض اصابعه كلها وأشار باصبعه التي تلي الإبهام "bütün parmaklarını yummuş, şahadet parmağı ile de işarette bulunmuştu."<sup>50</sup>

Üçüncü metin parçası ise şu şekilde yer almaktadır:

عقد ثلاثة وخمسين وأشار بالسبابة "elli üç<sup>51</sup> yaparak parmağıyla işaret etti."<sup>52</sup> Benzer rivâyet Ahmed'in Müsned'inde وعقد ثلاثا وخمسين ودعا "elli üç yapıp dua etti" şeklinde geçmektedir.<sup>53</sup>

Bu farklı rivâyetlerin dışında İbn Ömer'den nakledilen daha başka ifadeler de bulunmaktadır. Ahmed ve Nesâî'nin rivâyetlerinde وأشار بالسبابة "şahadet parmağıyla işaret etti"<sup>54</sup> ibaresine Dârimî'nin rivâyetinde ise "parmağını kaldırdı"<sup>55</sup> ifadesine rastlanmaktadır.

Tirmizî, İbn Ömer'in hadisinin hasen-garib bir hadis olduğu değerlendirilmesinde bulunduktan sonra ilim sahibi sahabe ve tabîilerden bazıların tahiyatta parmakla işaret etmeyi tercih ettiklerini ve böyle yapılmasının gerektiği kanaatini taşıdıklarını belirtmiştir. Ayrıca ehli hadisin görüşünün de bu olduğunu ifade etmiştir.<sup>56</sup>

### B- Abdullah b. Zübeyr'in Rivâyeti

Abdullah b. Zübeyr'den (ö.73/692) rivâyetin isnadı hadis kaynaklarında şu şekilde yer almaktadır:

1. Ahmed ← Yahyâ b. Saîd ← Muhammed b. Aclân ← Âmir b. Abdullah b. ez-Zübeyr ← Abdullah b. ez-Zübeyr ← Hz. Peygamber.
2. Dârimî ← Ebû'l-Velîd et-Tayalîsî ← İbn Uyeyne ← Muhammed b. Aclân ← Âmir b. Abdullah ← Abdullah b. ez-Zübeyr ← Hz. Peygamber.

<sup>50</sup> Ahmed, *Müsned*, II, 65; Müslim, *Sahih*, Mesâcid, 116; Ebû Dâvud, *Sünen*, İstanbul, 1413/1992, Salat, 180-1, h.no:987; Nesâî, *Sünen*, Sehv, 32-9, h.no:1265.

<sup>51</sup> Eski Arap kültüründe sayılar, elin parmaklarının çeşitli şekiller almasına göre belirlenmiştir. Hangi sayının ne şekilde gösterileceği hususunu İbn Abidin yazdığı "Rafu't-Terreddüd fi Akdi'l-Esâbi' inde't-Teşehhüd" adlı risalesinde (s.129-130) belirtmiştir. Oradaki bilgilere göre elli sayısı, başparmağın ruku eder gibi eğilmesi, üç sayısı ise orta parmağın, yüzük parmağının ve küçük parmağın yumulması şeklindedir. Tahiyatta iken sağ elin nasıl bir durumda olması gerektiği anlatılırken Arapların kullandığı bu yöneme başvurulmuştur.

<sup>52</sup> Müslim, *Sahih*, Mesâcid, 115.

<sup>53</sup> Ahmed, *Müsned*, II, 131.

<sup>54</sup> Ahmed, *Müsned*, II, 73; Nesâî, *Sünen*, Sehv, 32-9, h.no:1264.

<sup>55</sup> Dârimî, *Sünen*, Salat, 83, h.no:1345.

<sup>56</sup> Tirmizî, *Sünen*, İstanbul, 1413/1992, Salat, 104, h.no:294.

3. Müslim ← Muhammed b. Ma'mer b. Rib'î el-Kaysî ← Ebû Hişâm el-Mahzûmî ← Abdulvahid b. Ziyad ← Osman b. Hakîm ← Âmir b. Abdullah ← Abdullah b. ez-Zübeyr ← Hz. Peygamber.
4. Müslim ← Kuteybe ← Leys b. Sa'd ← Muhammed b. Aclân ← Âmir b. Abdullah ← Abdullah b. ez-Zübeyr ← Hz. Peygamber.
5. Müslim ← Ebû Bekir b. Ebî Şeybe ← Ebû Hâlid el-Ahmer ← Muhammed b. Aclân ← Âmir b. Abdullah b. ez-Zübeyr ← Abdullah b. ez-Zübeyr ← Hz. Peygamber.
6. Ebû Dâvud ← Muhammed b. Abdurrahim el-Bezzâz ← Affân < Abdulvâhid b. Ziyâd ← Osman b. Hakîm ← Âmir b. Abdullah ← Abdullah b. ez-Zübeyr ← Hz. Peygamber.
7. Ebû Dâvud ← İbrahim b. el-Hasen el-Missîsî ← Haccâc ← İbn Cüreyc ← Ziyâd ← Muhammed b. Aclân ← Âmir b. Abdullah ← Abdullah b. ez-Zübeyr ← Hz. Peygamber.
8. Ebû Dâvud ← Muhammed b. Beşşâr ← Yahyâ b. Saîd ← Muhammed b. Aclân ← Âmir b. Abdullah ← Abdullah b. ez-Zübeyr ← Hz. Peygamber.
9. Nesâî ← Eyyûb b. Muhammed el-Vezzân ← Haccâc ← İbn Cüreyc ← Ziyâd ← Muhammed b. Aclân ← Âmir b. Abdullah ← Abdullah b. ez-Zübeyr ← Hz. Peygamber.

#### a- İsnad Tahlili

Abdullah b. Zübeyr'den nakledilen rivâyetlere bakıldığında kendisinde sadece Âmir b. Abdullah'ın naklettiği, Âmir'den de Osman b. Hakîm ve Muhammed b. Aclân'ın rivâyet ettikleri, daha sonraki tabakalarda ise râvî sayısının arttığı görülmektedir. Şimdi bu râvîleri cerh ve ta'dîl bakımından incelemeye çalışalım.

Âmir b. Abdullah b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm el-Esedî'yi (ö.121) Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim ve Nesâî *sıka* olarak nitelemişlerdir. Ahmed de *evsaku'n-nâs* (insanların en sağlamların)dan *sıka* bir râvî değerlendirmesi yapmıştır.<sup>57</sup>

Osman b. Hakîm b. Abbâd b. Huneyf el-Ensârî (ö.140 civarında) hakkında Ahmed, Ebû Dâvud (ö.275) ve Nesâî *sıka* demişlerdir.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 792, trc.no: 3069. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIV, 57-60, trc.no: 3049; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 462, trc.no: 3110.

<sup>58</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 1135, trc.no: 4486. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIX, 355-8, trc.no: 3804; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 657, trc.no: 4477.

Muhammed b. Aclân el-Kuraşî el-Medenî (ö.148), meşhur fakihlerden birisidir. Ahmed, Ebû hâtim ve Nesâî *sıka* olarak değerlendirmişlerdir.<sup>59</sup>

Abdulvâhid b. Ziyâd el-Abdî el-Basrî (ö.176) hakkında Ahmed, Yahyâ b. Maîn ve daha başkaları *sıka* demişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve Kütüb-i Sitte imamlarının râvîleri arasında yer almıştır.<sup>60</sup>

Affân b. Müslim b. Abdullah es-Saffâr (ö.220), İbn Ömer rivâyetinde geçmişti.

Leys b. Sa'd b. Abdurrahman el-Fehmî (ö.175), meşhur imamlardandır. İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ahmed ve İclî onun *sıka* olduğunu söylemişler, daha birçok ilim erbabı ondan övgüyle bahsetmiştir.<sup>61</sup>

Yahyâ b. Saîd el-Kattân et-Temîmî (ö.198) meşhur hadisçilerden birisidir. İbn Sa'd, onu *sikatun*, *me'mûnun*, *refiun* ve *hucetun* gibi ta'dîl lafızlarıyla nitelemiştir. Ahmed, devrinin eşsiz âlimi olduğunu söylemiştir. Ebû Zur'a, *sıka hâfız* râvilerdendir diyerek ikinci derece ta'dîl lafızlarını kullanmıştır. Benzer bir değerlendirmeyi de *sikatun sebtun merdıyyun* sözleriyle Nesâî yapmıştır. Daha birçok kişi onun adalet ve zabt niteliği taşıdığını ve güvenilir bir râvî olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel ve Kütüb-i Sitte imamlarının kullandıkları isnadda önemli bir râvî olarak yer almıştır.<sup>62</sup>

Ziyâd b. Sa'd el-Horâsânî (ö.?) için Ahmed *sikatun* demiş, Ali b. el-Medîni (ö.234) ve Nesâî *sikatun sebtun* ifadesini kullanmışlardır.<sup>63</sup>

Ebû Hişâm el-Mahzûmî (el-Muğîre b. Seleme el-Kuraşî)'yi (ö.200) Nesâî *sıka* olarak vasıflandırmıştır. İbn Hacer de *siktun sebtun* ifadesi kullanmıştır.<sup>64</sup>

Ebû Hâlid el-Ahmer (Süleyman b.Hayyân el-Ezdî)'yi (ö.190) İbnu'l-Medîni ve İbn Maîn'in *sıka* olarak vasıflandırmışlardır. İbn

<sup>59</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1564, trc.no: 6243. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVI, 101-8, trc.no: 5462; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 112, trc.no: 6156.

<sup>60</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 1078, trc.no: 4246. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVIII, 450-5, trc.no: 3585; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 623, trc.no: 4254.

<sup>61</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1431, trc.no: 5711. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIV, 255-79, trc.no: 5016; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 48, trc.no: 5702.

<sup>62</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1874, trc.no: 7528. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXI, 329-43, trc.no: 6834; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 303, trc.no: 7584.

<sup>63</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 526, trc.no: 2052. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, IX, 474-6, trc.no: 2048; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 321, trc.no: 2086.

<sup>64</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1702, trc.no: 2510. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVIII, 366-8, trc.no: 6130; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 206, trc.no: 6862.



Maîn'den *leyse bi hucce*<sup>65</sup> ifadesi de aktarılmıştır. Ebû Hâtim ise onu *sâdukun*<sup>66</sup> şeklinde değerlendirmiştir.<sup>67</sup>

Süfyan b. Uyeyne b. Ebî İmrân (ö.198), İbn Ömer rivâyetinde geçmiştir.

Kuteybe b. Saîd b. Cemîl b. Tarîf es-Sekafî (240) için Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim, Nesâî gibi hadis münekkidleri *sıka* olarak nitelemişlerdir. Ayrıca Ahmed, Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvud, Ali b. el-Medîni, Yahyâ b. Maîn başta olmak üzere daha pek çok kişi ondan rivâyette bulunmuşlardır.<sup>68</sup>

İbn Cüreyc (Abdu'l-Melik b. Abdu'l-Azîz b. Cüreyc el-Emevî) (ö.150) meşhur hadis alimlerindedir. Ahmed, onun ilk hadis kitabı yazanlardan olduğunu belirtmiştir. İbn Maîn kitaptan rivâyeti için *sıka* tabiri kullanmıştır. İbn Hacer de *sıka fakîh fâdil* vasıfları yanında tedlîs yaptığını ve mürsel hadis naklettiğini ifade etmiştir.<sup>69</sup>

Haccâc b. Muhammed el-Mıssîsî el-A'ver (ö.206), İbn Ömer rivâyetinde geçmiştir.

Muhammed b. Abdurrahim el-Bezzâz (ö.255), Sâika olarak bilinir ve hadis hafızlarındandır. Nesâî onu *sıka*, İbn Sâid de *sıka mutkîn* olarak vasıflandırmışlardır. el-Hatîb el-Bağâdî de *mutkîn dâbit âlim hâfız* birisiydi demiştir.<sup>70</sup>

Muhammed b. Ma'mer Rib'î el-Kaysî (ö.250), Bahrânî olarak şöhret bulmuştur. Nesâî onu *sıka* olarak vasıflandırırken İbn Hacer onun için *sadukun* demiştir.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> Sağlam biri değildir anlamına gelen *Leyse bi hucce*, cerh lafızlarından sayılmıştır. Ancak böyle bir râvînin hadisi başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek (itibar) için yazılır. Bkz.: Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, "leyse bi'l-metîn" md., s. 202; Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, "Leyse bi-Hucce" md., s.173.

<sup>66</sup> *Sadükun*, son derece doğru manasına gelen ve ikinci veya üçüncü yahut dördüncü mertebeden ta'dil lafızlarından birisidir. Bkz.: Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, "sadükun" md., s. 333.

<sup>67</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 643, trc.no: 2511. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XI, 394-8, trc.no: 2504; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 384, trc.no: 2555.

<sup>68</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1386, trc.no: 5536. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIII, 523-38, trc.no: 4852; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 27, trc.no: 5539.

<sup>69</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 1068-9, trc.no: 4203. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVIII, 338-54, trc.no: 3539; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 617, trc.no: 4207.

<sup>70</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1554-5, trc.no: 6200. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVI, 5-8, trc.no: 5417; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 106, trc.no: 6111.

<sup>71</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1597, trc.no: 6382. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVI, 485-7, trc.no: 5621; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 135, trc.no: 6332.

Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (Abdullah b. Muhammed el-Absî) (ö.235), meşhur hadis hafızlarındandır. *Musannef* adını taşıyan eseri muteber kaynaklar arasında yer almıştır. Ahmed, onu *sadûkun*, Iclî, Ebû Hâtim ve İbn Harrâş *sika* olarak nitelemişlerdir.<sup>72</sup>

Muhammed b. Beşşâr b. Osman el-Abdî (ö.252), Bundâr diye şöhret bulmuştur. Iclî, çok hadis rivâyet eden *sika* bir râvî olduğunu söylemiştir. Ebû Hâtim *sadûkun* nitelemesinde bulunmuş, ancak İbn Maîn zayıf bir râvî olarak görmüştür. Nesâî de *lâ be'se bihi* şeklinde bir değerlendirme yapmıştır. Kütüb-i Sitte râvîlerindedir.<sup>73</sup>

Ebû'l-Velîd et-Tayalisî Hişâm b. Abdu'l-Melik (ö.227) meşhur hadis alimlerinden biridir. Ahmed, gönümüzün şeyhu'l-islamıdır ve muhaddislerden onu geçen olmamıştır şeklinde değerlendirmiş, İbn Hacer de *sikatun sebtun* demiştir.<sup>74</sup>

İbrahim b. el-Hasen el-Missîsî (ö.?) için Ebû Hâtim *sadûkun*, Nesâî de *sika* demişlerdir.<sup>75</sup>

Eyyûb b. Muhammed b. Ziyâd el-Vezzân (ö.249) hakkında Nesâî ve İbn Hacer *sika* nitelemesinde bulunmuşlardır.<sup>76</sup>

Ahmed'in *Müsnedini* tahkik eden Şuayb el-Arnaûd ve arkadaşları Abdullah b. ez-Zübeyr'den nakledilen hadisin isnadı için şöyle demişlerdir: Hadis sahihtir. İsnadda geçen Muhammed b. Aclân hakkında sahih mertebesinden düşürecek bir takım sözler söylenmişse de bu normaldir. Diğer râvîleri *sika* (güvenilir) râvîlerden olup Buhârî ve Müslim'in ricâlındır.<sup>77</sup>

Nevevî, Abdullah b. Zübeyr'den rivâyet edilen ve Ebû Dâvud, Nesâî gibi hadis kaynaklarında yer alan bu konudaki hadisin isnadının sahih olduğunu belirtmiştir.<sup>78</sup>

<sup>72</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 919, trc.no: 3574. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVI, 34-42, trc.no: 3526; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 528, trc.no: 3586.

<sup>73</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1480, trc.no: 5883. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIV, 511-8, trc.no: 5086; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 58, trc.no: 5772.

<sup>74</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1810-11, trc.no: 7279. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXX, 226-32, trc.no: 6584; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 267, trc.no: 7327.

<sup>75</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 16, trc.no: 36. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 72-3, trc.no: 163; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 55, trc.no: 164.

<sup>76</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 157, trc.no: 611. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, III, 489-92, trc.no: 623; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 118-9, trc.no: 623.

<sup>77</sup> *Müsnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (el-Mevsûatu'l-Hadisiyye), XVI, 25 (1 nolu dipnot).

<sup>78</sup> Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, (Thk.: Muh. Necîb el-Mutî), Beyrut, 1415/1995, III, 434, 435.

### b- Metin Tahlili

Abdullah b. Zübeyr'den nakledilen rivâyetlerin metinleri çeşitlilik arz etmektedir. Müslim, Ebû Dâvud ve Dârimî'nin rivâyetlerine göre "işahadet parmağıyla işaret etti"<sup>79</sup> ifadesi mevcuttur. Bu iki hadis imamın naklettiği rivâyetlerde bazı küçük farklılıklar bulunsa da farklılıklar anlamı değiştirecek mahiyette değildir. Müslim'de şu ilave mevcuttur: "ووضع إبهامه علي اصبعه الوسطى" "başparmağını orta parmağının üzerine koydu."<sup>80</sup>

Ebû Dâvud ve Nesâî'nin naklettikleri rivâyette şu ifadeler yer almaktadır: "ان النبي ص كان يشير باصبعه اذا دعا ولا يحركها" Hz. Peygamber (tahiyyatta) dua ettiğinde parmağıyla işaret eder, ama (sürekli) hareket ettirmezdi."<sup>81</sup>

Ahmed'in rivâyetinde geçen "واشار بالسبابة ولم يجاوز بصره اشارته" "işahadet parmağıyla işarete bulunmuş ve yaptığı bu işareten gözünü ayırmamıştır."<sup>82</sup> şeklindeki ifadeden Hz. Peygamber'in işaret esnasında gözüyle takip ettiği anlaşılmaktadır. Ebû Dâvud'un başka bir tarikle naklettiği bir rivâyette ise "لا يجاوز بصره اشارته" "(parmağıyla yaptığı) işareten gözünü ayırmamaktadır"<sup>83</sup> ifadesi yer almaktadır.

### C- Vâil b. Hucr'un Rivâyeti

Vâil b. Hucr'dan (ö.44/665) rivâyetin isnadı hadis kaynaklarında şu şekilde yer almaktadır:

1. Ahmed ←Yûnus b. Muhammed ←Abdolvâhid ←Âsım b. Kuleyb ←Kuleyb ←Vâil b. Hucr ←Hz. Peygamber.
2. Ahmed ←Muhammed b. Ca'fer ←Şu'be ←Âsım b. Kuleyb ←Kuleyb ←Vâil b. Hucr ←Hz. Peygamber.
3. Ahmed ←Abdulah b. el-Velîd ←Süfyân ←Âsım b. Kuleyb ←Kuleyb ←Vâil b. Hucr ←Hz. Peygamber.
4. Ahmed ←Esved b. Âmir ←Züheyr b. Muâviye ←Âsım b. Kuleyb ←Kuleyb ←Vâil b. Hucr ←Hz. Peygamber.

<sup>79</sup> Dârimî, *Sünen*, Salat, 83, h.no:1344; Müslim, *Sahih*, Mesâcid, 112-113; Ebû Dâvud, *Sünen*, Salat, 180-1, h.no:988.

<sup>80</sup> Müslim, *Sahih*, Mesâcid, 113.

<sup>81</sup> Ebû Dâvud, *Sünen*, Salat, 180-1, h.no:989; Nesâî, *Sünen*, Sehv, 32-9, h.no:1268.

<sup>82</sup> Ahmed, *Müsned*, IV, 3.

<sup>83</sup> Ebû Dâvud, *Sünen*, Salat, 180-1, h.no:990.

5. Ahmed ←Hâşim b. el-Kâsım ←Şu'be ←Âsım b. Kuleyb ←Kuleyb ←Vâil b. Hucr ←Hz. Peygamber.
6. İbn Mâce ←Ali b. Muhammed ←Abdullah b. İdris ←Âsım b. Kuleyb ←Kuleyb ←Vâil b. Hucr ←Hz. Peygamber.
7. Ebû Dâvud ←Müsedded ←Bişr b. el-Mufaddal ←Âsım b. Kuleyb ←Kuleyb ←Vâil b. Hucr ←Hz. Peygamber.
8. Ebû Dâvud ←Müsedded ←Bişr b. el-Mufaddal ←Âsım b. Kuleyb ←Kuleyb ←Vâil b. Hucr ←Hz. Peygamber.
9. Nesâî ←Muhammed b. Ali b. Meymûn er-Rakkî ←Muhammed b. Yûsuf el-Firyabî ←Süfyân ←Âsım b. Kuleyb ←Kuleyb ←Vâil b. Hucr ←Hz. Peygamber.
10. Nesâî ←İsmail b. Mes'ûd ←Bişr b. el-Mufaddal ←Âsım b. Kuleyb ←Kuleyb ←Vâil b. Hucr ←Hz. Peygamber.
11. Nesâî ←Süveyd b. Nasr ←Abdullah b. el-Mübarek ←Zâide ←Âsım b. Kuleyb ←Kuleyb ←Vâil b. Hucr ←Hz. Peygamber.

#### a- İsnad Tahlili

Küleyb b. Şihâb b. el-Mecnûn el-Kûfî (ö.?) hakkında İbn Sa'd ve Ebû Zur'a *sıka* ifadesini kullanmışlardır. İbn Hacer, *sadûkun* şeklinde değerlendirmiştir.<sup>84</sup>

Asım b. Küleyb b. Şihâb el-Kûfî (ö.137) için Yahyâ b. Maîn ve Nesâî *sıka*, İbn Hacer ise *sadûkun* demişlerdir. Mürcie olmakla itham edilmiştir.<sup>85</sup>

Şu'be b. el-Haccâc (ö.160), İbn Ömer rivâyetinde geçmişti.

Abdulvâhid b. Ziyâd el-Abdî el-Basrî (ö.176), İbn Ömer rivâyetinde geçmişti.

Süfyân b Uyeyne b. Ebî İmrân (ö.198), İbn Ömer rivâyetinde geçmişti.

Zâide b. Kudâme es-Sekafî'yi (ö.166) İclî, Ebû Hâtım ve Nesâî *sıka* olarak değerlendirmişlerdir. İbn Hibbân sağlam ve güvenilir hadis hafızı olarak görmüş, İbn Hacer de *sikatun sebtun, sahibu sünne* ifadelerini kullanmıştır.<sup>86</sup>

<sup>84</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1423, trc.no: 5687. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIV, 211-3, trc.no: 4991; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 44, trc.no: 5678.

<sup>85</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 785, trc.no: 3042. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIII, 537-9, trc.no: 3024; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 359, trc.no: 3086.

<sup>86</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 500, trc.no: 1950. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, IX, 273-7, trc.no: 1950; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 307, trc.no: 1987.

Bişr b. el-Mufaddal er-Rakâşî (ö.187) meşhur İslam bilginlerinden-  
dir. Ahmed, ondan bahsederken hadislerin kabulünde Basra'nın otoritesi  
demoştir. İbn Sa'd, Ebû Zur'a, Ebû Hâtim ve Nesâî *sıka* olarak vasıflan-  
dırmışlardır.<sup>87</sup>

Muhammed b. Ca'fer el-Bezzâz (ö.206), İbn Ömer rivâyetinde  
geçmişti.

Haşim b. el-Kâsım Ebû'n-Nadr el-Leysî'yi (ö.207) Yahyâ b. Maîn,  
Ali b. el-Medînî ve daha başkaları *sıka* olarak vasıflandırmışlardır.<sup>88</sup>

Yûnus b. Muhammed b. Müslim el-Bağdâdî (ö.207), İbn Ömer ri-  
vâyetinde geçmişti.

Zühre b. Muâviye b. Hudeyc Ebû Hayseme el-Kûfî (ö.173) hak-  
kında Ahmed *sebtun* (güvenilir) demoştir. Ancak Ebû İshak'tan rivâyeti  
ömrünün sonuna doğru olması hasebiyle *leyyin* (hadiste gevşek) olarak  
nitelemiştir. Ebû Hâtim, onun için *mutkın* ve *hafız* ifadelerini kullanmıştır.  
Nesâî de *sıkaton sebtun* şeklinde değerlendirmiştir.<sup>89</sup>

Esved b. Âmir Şâzân (ö.208) için İbn Sa'd, *sâlihu'l-hadîs*<sup>90</sup> demoştir.  
Ali b. el-Medînî, Ahmed, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (ö.23) ve Osmân b. Ebî  
Şeybe (ö.239) de *sıka* olarak nitelendirmişlerdir.<sup>91</sup>

Abdullah b. el-Velîd b. Meymûn el-Emevî (ö.?), el-Adenî olarak bi-  
linir. Yahyâ b. Maîn, onu tanımadığını ifade ederken Ahmed, hadisin sa-  
hih olduğunu fakat isimlerde bazen hata yaptığını belirtmiştir. İbn Hacer  
de *sadûkun* şeklinde değerlendirmiştir.<sup>92</sup>

Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî (ö.212), meşhur hadis imamların-  
dandır. Yahyâ b. Maîn, İclî ve Nesâî *sıka* olarak vasıflandırmışlardır.  
Süfyân'dan rivâyetinde biraz hata yaptığı söylenmiştir.<sup>93</sup>

<sup>87</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 178, trc.no: 693. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, IV, 147-51,  
trc.no: 707; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 130, trc.no: 705.

<sup>88</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1798, trc.no: 7228. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXX, 130-6,  
trc.no: 6540; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 261, trc.no: 7282.

<sup>89</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 521, trc.no: 2028. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, IX, 420-5,  
trc.no: 2019; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 317, trc.no: 2056.

<sup>90</sup> Salihu'l-hadis, dördüncü derece bir ta'dil lafzıdır. Bu şekildeki bir râvînin rivâyeti iti-  
bar için alınır. Bkz.: Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, "Sâlihu'l-Hadîs" md., s.353; Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, "Sâlihu'l-Hadîs" md., s.276.

<sup>91</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 128, trc.no: 485. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, III, 226-8,  
trc.no: 503; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 102, trc.no: 504.

<sup>92</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 945, trc.no: 3689. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVI, 271-3,  
trc.no: 3643; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 545, trc.no: 3703.

<sup>93</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1620, trc.no: 6472. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVII, 52-  
61, trc.no: 5716; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 149-50, trc.no: 6434.

Muhammed b. Ali b. Meymûn er-Rakkî (ö.268) hakkında Nesâî ve İbn Hacer *sıka* demişlerdir.<sup>94</sup>

Abdullah b. el-Mübarek et-Temîmî (ö.181), meşhur hadis imamlarından. İbnu'l-Mehdî, hadiste dört imamdan birisi olarak görmüştür. Ahmed, ilme istekli, muhaddis ve hafız olduğunu söylemiştir. İbn Maîn, Allah rızası için hadis rivâyet ettiğini, *sıkatun, sebtun, sahihu'l-hadis* sıfatlarına sahip olduğunu belirtmiştir.<sup>95</sup>

Süveyd b. Nasr el-Mervezî'yi (ö.240) Nesâî ve İbn Hacer *sıka* olarak vasıflandırmışlardır.<sup>96</sup>

İsmail b. Mes'ûd el-Cahderî (ö.248) için Nesâî ve İbn Hacer *sıka* nitelemesinde bulunmuşlardır.<sup>97</sup>

Müsedded b. Müserhed b. Müserbel el-Esedî (ö.228) hakkında Yahyâ b. Maîn, Ahmed, İclî ve Nesâî *sıka* demişlerdir.<sup>98</sup>

Abdullah b. İdris b. Yezîd el-Kûfî (ö.192), meşhur alimlerden. Yahyâ b. Maîn, onun her şeyde *sıka*, Ahmed eşsiz birisi olduğunu söylemiştir. Nesâî de *sıkatun sebtun* nitelemesinde bulunmuştur.<sup>99</sup>

Ali b. Muhammed et-Tanâfisî (ö.253), Ebû Zur'a ve Ebû Hâtim *sıka* olarak vasıflandırmışlardır.<sup>100</sup>

Ahmed'in *Müsnedini* tahkik eden Şuayb el-Arnaûd ve arkadaşları, Vâil b. Hucr'dan nakledilen ve yukarıda isnadı verilen 1, 2, 4 ve 5. rivâyetlerin isnadının sahih ve râvîlerinin *sıka* (güvenilir) kişilerden oluştuğunu ifade etmişlerdir.<sup>101</sup> 3. rivâyetin isnadının ise güçlü olduğunu belirttikten sonra isnadda geçen ve Ahmed b. Hanbel'in kendisinden hadis ri-

<sup>94</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1569, trc.no: 6266. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVI, 156-8, trc.no: 5486; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 115, trc.no: 6179.

<sup>95</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 917-8, trc.no: 3567. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVI, 5-25, trc.no: 3520; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 527, trc.no: 3581.

<sup>96</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 680, trc.no: 2659. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 272-4, trc.no: 2651; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 405, trc.no: 2707.

<sup>97</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 124, trc.no: 467. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, III, 195-6, trc.no: 481; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 99, trc.no: 483.

<sup>98</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1643, trc.no: 6566. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVII, 443-8, trc.no: 5899; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 175, trc.no: 6619.

<sup>99</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 821, trc.no: 3173. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIV, 293-300, trc.no: 3159; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 477, trc.no: 3218.

<sup>100</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 1209, trc.no: 4800. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXI, 120-3, trc.no: 4128; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 702, trc.no: 4807.

<sup>101</sup> *Müsnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (el-Mevsûatu'l-Hadisîyye), XXXI, 143 (1 nolu dipnot), 149 (1 nolu dipnot), 168 (5 nolu dipnot), 169 (1 nolu dinot).



Ahmed ve İbn Mâce'nin eserlerinde mevcuttur.<sup>108</sup> Ahmed'in bir rivâyetine göre ise parmaklarını otuz şekline getirip yummuş, bir halka yapmış ve şahadet parmağıyla da işaret etmiştir.<sup>109</sup> Ayrıca Ahmed'in başka bir rivâyetinde şahadet parmağıyla işaret ettiği<sup>110</sup> nakledilirken Nesâî'nin bir rivâyetine göre de şahadet parmağıyla işaret edip dua ettiği belirtilmiştir.<sup>111</sup>

#### D- Numeyr b. Ebî Numeyr el-Huzâî'nin Rivâyeti

Numeyr b. Ebî Numeyr el-Huzâî'den rivâyetin isnadı hadis kaynaklarında şu şekilde yer almaktadır:

1. İbn Mâce ←Ebû Bekir b. Ebî Şeybe ←Vekî' ←İsâm b. Kudâme ←Mâlik b. Nümeyr el-Huzâî ←Nümeyr ←Hz. Peygamber.
2. Ebû Dâvud ←Abdullah b. Muhammed en-Nefilî ←Osman b. Abdurrahman ←İsâm b. Kudâme ←Mâlik b. Nümeyr el-Huzâî ←Nümeyr ←Hz. Peygamber.
3. Nesâî ←Muhammed b. Abdullah b. Ammâr el-Mevsilî ←el-Muâfî ←İsâm b. Kudâme ←Mâlik b. Nümeyr el-Huzâî ←Nümeyr ←Hz. Peygamber.
4. Nesâî ←Ahmed b. Yahyâ es-Sûfî ←Ebû Nuaym ←İsâm b. Kudâme ←Mâlik b. Nümeyr el-Huzâî ←Nümeyr ←Hz. Peygamber.

#### a- İsnad Tahlili

Mâlik b. Nümeyr el-Huzâî (ö.?) hakkında İbn Hibbân sıkı nitelemesinde bulunmuştur. İbn Hacer de *makbûlun*<sup>112</sup> demiştir.<sup>113</sup>

İsâm b. Kudâme el-Cedelî/ Becelî (ö.?) için Nesâî sıkı, İbn Hacer *sadûkun* demiştir.<sup>114</sup>

Ebû Nuaym el-Kûfî el-Fadl b. Dükeyn (Amr b. Hammâd el-Mülâî) (ö.218) meşhur alimlerdenidir. Ahmed onun hakkında *sikatun mevdûun l'il-*

<sup>108</sup> Ahmed, *Müsned*, IV, 318, 319; İbn Mâce, *Sünen*, İkâmetu's-Salat, 27, h.no:912.

<sup>109</sup> Ahmed, *Müsned*, IV, 316.

<sup>110</sup> Ahmed, *Müsned*, IV, 316-317.

<sup>111</sup> Nesâî, *Sünen*, Sehv, 32-9, h.no:1262.

<sup>112</sup> Makbûl, ta'dilin altıncı mertebesinde bulunan râvî için kullanılır ve böyle bir hadis *itibar* için alınır. Bkz.: Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, "makbûl" md., s. 206; Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, "makbûl" md., s.176-7.

<sup>113</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1447, trc.no: 5761. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVII, 163-4, trc.no: 5756; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 155, trc.no: 6474.

<sup>114</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 1163, trc.no: 4606. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XX, 60-1, trc.no: 3926; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 673, trc.no: 4599.



*hucce* (hucce makamında) demiştir. İclî ve Ya'kûb b. Şeybe *sikatun sebtun* şeklinde ifade etmişlerdir. Ebû Hâtim de *sika hâfız mutkım* ifadelerini kullanmıştır.<sup>115</sup>

Osman b. Abdurrahman et-Teymî'yi (ö.?) Ebû Hâtim ve İbn Hacer *sika* olarak görmüştür.<sup>116</sup>

Veki' b. el-Cerrâh b. Melîh er-Ruâsî (ö.196) için Ahmed üstün zeka ve hafızaya sahip olduğunu söylemiş, Yahyâ b. Maîn de *sebtun* lafzını kullanmış ve çok erdemli birisi olduğundan bahsetmiştir. İbn Sa'd ve İclî *sika* değerlendirmesinde bulunmuşlardır.<sup>117</sup>

el-Muâfi b. Süleymân el-Cezirî (ö.234) için İbn Hacer *sadûkun* lafzını kullanmıştır.<sup>118</sup>

Ahmed b. Yahyâ el-Evdî es-Sûfî (ö.264) hakkında Ebû Hâtim ve İbn Hacer *sika* nitelemesinde bulunmuştur.<sup>119</sup>

Abdullah b. Muhammed b. Ali en-Nüfeylî el-Harrânî (ö.234) hakkında Yahyâ b. Maîn ve Ahmed övgüyle bahsetmişlerdir. Nüfeylî'den çokça rivâyette bulunan Ebû Dâvud, ondan daha hafız birini görmediğini söylemiştir. İbn Hacer de *sikatun hâfızun* değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>120</sup>

Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (ö.235), Abdullah b. ez-Zübeyr rivâyetinde geçmişti.

Muhammed b. Abdullah b. Ammâr el-Bağdâdî el-Mevsilî (ö.242), hadis hafızlarındandır. Hadisleri iyi anladığı, illetlerini bildiği, ricalini tanıdığı bildirilmiştir. Nesâî, *sika* tabirini, İbn Hacer de *sikatun hâfızun* ifadesini kullanmıştır.<sup>121</sup>

<sup>115</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1355, trc.no: 5420. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIII, 197-220, trc.no: 4732; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 11, trc.no: 5418.

<sup>116</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 1142, trc.no: 4517. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIX, 424-5, trc.no: 3836; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 661, trc.no: 4508.

<sup>117</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1839, trc.no: 7387; Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXX, 462-84, trc.no: 6695; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 283-4, trc.no: 7441.

<sup>118</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1679-80, trc.no: 6717; Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVIII, 146-7, trc.no: 6040; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 194, trc.no: 6768.

<sup>119</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 75, trc.no: 262; Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, I, 517-8, trc.no: 124; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 48, trc.no: 124

<sup>120</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 923, trc.no: 3591; Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVI, 88-92, trc.no: 3545; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 531, trc.no: 3605.

<sup>121</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1540, trc.no: 6139. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 509-13, trc.no: 5362; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 98, trc.no: 6056.

### b- Metin Tahlili

Numeyr el-Huzâî'den Sünen-i Erbaa sahipleri rivâyette bunmuşlardır. Ebû Dâvud ve Nesî'nin rivâyetleri hemen hemen birbirinin aynıdır. Her iki hadis imamının naklettikleri hadis metni şöyledir:

رافعا اصبعه السبابة قد حناها شيئا "Hz. Peygamber (tahiyyatta) şahadet parmağını kaldırmış, biraz da eğmiştir."<sup>122</sup> Ebû Dâvud'un rivâyetinden farklı olarak Nesâî'de وهو يدعو "dua ederek" ilave ifadesi sonunda yer almıştır. İbn Mâce ve Nesâî aynı ifadeyle Numeyr'den naklettikleri hadis metni ise şu şekildedir: ويشير باصبعه "Hz. Peygamber tahiyyatta) parmağıyla işaret etmektedir."<sup>123</sup>

### E- Hufâf b. İmâ b. Rahada'nın Rivâyeti

Hufâf b. İmâ b. Rahada'dan rivâyetin isnadı sadece Ahmed b. Hanbel'in *Müsnedinde* şu şekilde yer almaktadır:

Ahmed ← Yakub b. İbrahim ← İbrahim ← İbn İshâk ← İmrân b. Ebî Enes ← Ebû'l-Kâsım (Miksem) ← Raculün (Medineli bir adam) ← Hufâf b. İmâ ← Hz. Peygamber.

### a- İsnad Tahlili

Ebû'l-Kasım Miksem b. Bucre (ö.101) için Ebû Hâtim *sâlihu'l-hadis* ve *lâ be'se bihi* ifadelerini kullanmıştır.<sup>124</sup>

İmrân b. Ebî Enes el-Âmirî el-Mısırî (ö.107) hakkında Yahyâ b. Maîn, Ahmed ve İbn Hacer *sıka* nitelemesinde bulunmuşlardır.<sup>125</sup>

Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Kuraşî (ö.151), özellikle siyer ve megâzî konusunda şöhret bulmuştur. Mâlik onun için *deccâl*<sup>126</sup> demiştir. İbn Maîn bazen *sıka* bazen de zayıf değerlendirmesinde bulunmuştur.

<sup>122</sup> Ebû Dâvud, *Sünen*, Salat, 180-1, h.no:991; Nesâî, *Sünen*, Sehv, 32-9, h.no:1272.

<sup>123</sup> İbn Mâce, *Sünen*, İkâmetu's-Salat, 27, h.no:911; Nesâî, *Sünen*, Sehv, 32-9, h.no:1269.

<sup>124</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1709, trc.no: 6843. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXVIII, 461-3, trc.no: 6166; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 211, trc.no: 6897.

<sup>125</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 1295, trc.no: 5169. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXII, 309-11, trc.no: 4481; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 750, trc.no: 5161.

<sup>126</sup> Deccâl, ağır bir cerh lafızıdır. Bu şekilde tavsif edilen râvînin rivâyeti hiçbir surette alınmaz. Bkz.: Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, "Deccâun" md., s. 61; Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, "Deccâl" md., s.70.

İbnu'l-Medînî, *salihun vasatun*, Ahmed *hasenu'l-hadîs*<sup>127</sup> ifadelerini kullanmıştır. Hatîb Bağdâdî'ye (ö.463) göre, bir çok alim İbn İshak'ın rivâyetlerini Şîi ve kaderîlikle itham edilmesi, hadiste tedlis yapması gibi sebeplerden dolayı delil kabul etmemiştir.<sup>128</sup>

İbrahim b. Sa'd b. İbrahim b. Abdurahman b. Avf (ö.183) için İbn Maîn *sikatun hucetun* demiştir. Ahmed, Iclî ve Ebû Hâtîm *sıka* şeklinde vasıflandırmışlardır. Buharî, onun döneminde Medinelilerden en çok hadis rivâyet edenin İbrahim b. Sa'd olduğunu belirtmiştir.<sup>129</sup>

Ya'kûb b. İbrâhîm b. Sa'd ez-Zühri (ö.208) için İbn Sa'd, İbn Maîn ve Iclî *sıka* değerlendirmesinde bulunmuşlardır.<sup>130</sup>

Şuayb el-Arnaûd ve arkadaşları tarafından bu isnadda mübhem bir râvînin Hufâf b. İmâ b. Rahada'dan nakletmesi dolayısıyla isnadının zayıf olduğu belirtilmiştir. Mübhem râvî dışında kalan diğer râvîlerin güvenilir kişilerden oluştuğu, Muhammed b. İshâk dışındakilerin sahic ricalinden sayıldığı ifade edilmiştir. Müslim'in mutabaat maksadıyla rivâyet ettiği hadislerde ona yer verdiği zikredilmiştir.<sup>131</sup>

Tahiyatta parmakla işaret etme konusunda Hufaf'tan hadis imamları içerisinde sadece Ahmed nakilde bulunmuştur. İsnaddaki rivâyet silsilesinden de anlaşılacağı üzere Ahmed'in bu rivâyeti tek tariki bulunan bir hadistir. Bu yüzden de söz konusu bu hadis, hadis usûlüne göre garib veya ferd olarak adlandırılan guruba girmektedir.

### b- Metin Tahlili

Sadece Ahmed'in *Müsnedinde* yer alan bu rivâyete göre, ismi bilinmeyen Medineli bir adam ile sahabî Hufâf b. İmâ arasında bir olay geçmiştir. İsmi meçhul kişi, Benî Gıfâr camisinde namaz kıldığını ve tahiyatta şahadet parmağıyla işaret ettiğini belirtmek için *ونصبت السبابة* "şahadet parmağımı diktim" ifadesini kullanmıştır. Adamın bu hareketi-

<sup>127</sup> Hasenu'l-hadîs, orta derece bir ta'dîl lafzıdır. Bu tür bir râvînin rivâyet ettiği hadis itibar için alınır. Bkz.: Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, "Hasenu'l-Hadîs" md., s. 129; Aydın, *Hadis İstihlali Sözlüğü*, "Hasenu'l-Hadîs" md., s.131.

<sup>128</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1472-3, trc.no: 5855. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIV, 405-29, trc.no: 5057; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 54, trc.no: 5743.

<sup>129</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 19, trc.no: 47. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, 88-94, trc.no: 174; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 56, trc.no: 177.

<sup>130</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1929, trc.no: 7776. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXII, 308-11, trc.no: 7082; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 336-7, trc.no: 7840.

<sup>131</sup> *Müsnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (el-Mevsûatu'l-Hadîsiyye), XVII, 107 (1 nolu dipnot).

ni gören Hufâf, namazın sonunda ona niçin böyle bir harekette bulunduğunu sormuştur. Adam da kendisini kınamamasını istemiş ve insanların böyle yaptıklarını söylemiştir. Bunun üzerine Hufâf, Hz. Peygamber'in de böyle yaptığını ifade ederek o kişinin yaptığı hareketin doğru olduğunu belirtmiştir. Daha sonra Hz. Peygamber'in tahiyyatta parmağıyla yaptığı bu hareketiyle sihir yaptığını iddia eden müşriklerin yalan söylediklerini ifade etmiştir. Sonunda da Hz. Peygamber'in bunu yapmaktaki maksadının Allah'ın birliğini göstermek olduğunu zikrederek sözlerini tamamlamıştır.<sup>132</sup>

#### F- Sa'd b. Ebî Vakkas'ın Rivâyeti

Sa'd b. Ebî Vakkas'dan (ö.55/674) rivâyetin isnadı Ebû Dâvud ve Nesâî'nin *Sünen*lerinde şu şekilde yer almaktadır:

1. Ebû Dâvud ←Züheyr b. Harb ←Ebû Muâviye ←el-A'meş ←Ebû Sâlih ←Sa'd b. Ebî Vakkâs ←Hz. Peygamber.
2. Nesâî ←Muhammed b. Abdullah b. el-Mübarek el-Muharrimî ←Ebû Muâviye ←el-A'me ←Ebû Sâlih ←Sa'd b. Ebî Vakkâs ←Hz. Peygamber.

#### a- İsnad Tahlili

Ebû Sâlih Zekvân es-Semmân el-Medenî (ö.101) için İbn Sa'd, *sıkatun kesîru'l-hadîs* demiş, İbnu'l-Medîni, *sıkatun sebtun* olarak vasıflandırmış, Ahmed, *sıkatun min ecclî'n-nâs ve evsekîhim* olarak belirlemiş, Ebû Zur'a da *sıkatun müstakîmu'l-hadîs* şeklinde ifade etmiştir.<sup>133</sup>

el-A'meş Ebû Muhammed Süleymân b. Mîhrân el-Esedî (ö.148) meşhur ve önemli hadis râvilerindedir. İbnu'l-Medîni, Kûfe'de ilmi muhafaza edenlerden saymıştır. İclî, onun için hadiste *sıkatun sebtun* dedikten sonra o dönemde Kûfe'nin muhaddisi sıfatını vermiştir. Daha bir çok alim onun üstün meziyetlerinden bahsetmiştir.<sup>134</sup>

Ebû Muâviye ed-Darîr Muhammed b. Hâzîm'i (ö.195), Yahyâ b. Maîn, İclî, Nesâî ve Darekutnî (ö.385) *sıka* olarak vasıflandırmışlardır. Ebû Dâvud (ö.275), Kûfe'de Mürcilerin başkanı olduğunu belirtmiştir.

<sup>132</sup> Ahmed, *Müsned*, IV, 57.

<sup>133</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 461, trc.no: 1800. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VIII, 513-7, trc.no: 1814; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 287, trc.no: 1846.

<sup>134</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 658-9, trc.no: 2574. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XII, 76-91, trc.no: 2570; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 392, trc.no: 2623.

İbn Hıbbân da *hâfızun mutkının* dedikten sonra ancak kötü bir Mürcî idi ifadesinde bulunmuştur.<sup>135</sup>

Züheyr b. Harb b. Şeddâd (ö.234), Bağdad'ın meşhur muhaddislerindendir. Yahyâ b. Maîn ve Nesâî onu *sıka* olarak nitelemişlerdir. Hatîb Bağdadî (ö.463) de *sıka*, *sebt*, *hafız* ve *mutkın* şeklinde değerlendirmiştir.<sup>136</sup>

Muhammed b. Abdullah. b. el-Mübarek el-Muharrimî/ el-Mahrûmî (ö.254), hadis hafızlarındandır. Onun için Nesâî, Dârekutnî ve İbn Hacer *sıka* demişlerdir.<sup>137</sup>

### b- Metin Tahlili

Hem Ebû Dâvud'un rivâyetinde hem de Nesâî'nin rivâyetinde hadis metni müşterektir. Her iki hadis imamının *Sünen*lerinde geçtiğine göre, Hz. Peygamber, Sa'd b. Ebû Vakkas'ı (tahiyyatta) iki parmağıyla işaret ederek dua yaptığını görmüş ve şahadet parmağıyla işaret ederek احد احد "tek yap, tek yap" demiştir.<sup>138</sup>

### G- Ebû Hureyre'nin Rivâyeti

Ebû Hureyre'den (ö.58/677) rivâyetin isnadı hadis kaynaklarında şu şekilde yer almaktadır:

1. Ahmed ←Abdullah b. Muhammed b. Ahmed ←Hafs b. Gıyâs ←el-A'meş ←Ebû Sâlih ←Ebû Hureyre ←Hz. Peygamber.
2. Ahmed ←Safvân b. İsâ ←Muhammed b. Aclân ←el-Ka'kâ' ←Ebû Sâlih ←Ebû Hureyre ←Hz. Peygamber.
3. Tirmizî ←Muhammed b. Bişr ←Safvân b. İsâ ←Muhammed b. Aclân ←el-Ka'kâ' ←Ebû Sâlih ←Ebû Hureyre ←Hz. Peygamber.
4. Nesâî ←Muhammed b. Bişr ←Safvân b. İsâ ←Muhammed b. Aclân ←el-Ka'kâ' ←Ebû Sâlih ←Ebû Hureyre ←Hz. Peygamber.

### a-İsnad Tahlili

Ebû Sâlih (ö.101), Sa'd b. Ebû Vakkas rivâyetinde geçmişti.

el-A'meş (ö.148) Sa'd b. Ebû Vakkas rivâyetinde geçmişti.

<sup>135</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1501, trc.no: 5967. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 123-33, trc.no: 5173; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 70, trc.no: 5859.

<sup>136</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 519, trc.no: 2018. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIX, 402-6, trc.no: 2010; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 315, trc.no: 2047.

<sup>137</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1542, trc.no: 6149. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXV, 534-8, trc.no: 5371; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 99, trc.no: 6065.

<sup>138</sup> Ebû Dâvud, *Sünen*, vitir, 23, h.no:1499; Nesâî, *Sünen*, Sehv, 32-9, h.no:1271.

el-Ka'kâ' b. Hakîm el-Kinânî el-Medenî (ö.?) için Yahyâ b. Maîn, Ahmed ve İbn Hacer *sıka* demişlerdir.<sup>139</sup>

Muhammed b. Aclân (ö.148) Abdullah b. ez-Zübeyr rivâyetinde geçmişti.

Hafs b. Gıyâs b. Talk en-Nehâî (ö.194) hakkında Yahyâ b. Maîn ve Nesâî *sıka* değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Ya'kûb b. Şeybe de kendi kitabından rivâyette bulunursa *sikatun sebtun* ifadelerini kullanmış, ancak bazı rivâyetlerine dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>140</sup>

Safvân b. İsâ el-Kuraşî el-Kassâm (ö.200) hakkında İbn Hibbân Allah'ın seçkin kullarındandır demiştir. İbn Sa'd da *sıka* ve *salih* vasıflarını kullanmıştır.<sup>141</sup>

Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Absî (ö.235), Abdullah b. ez-Zübeyr rivâyetinde geçmişti.

Muhammed b. Beşşâr (Bundâr) (ö.252), Abdullah b. ez-Zübeyr rivâyetinde geçmişti.

### b- Metin Tahlili

Ebû Hureyre'den nakledilen rivâyetlerin çoğunda tahiyatta bir adamın iki parmağıyla işaret ederek dua ettiği belirtilmiştir. Hz. Peygamber de o adamı ikaz ederek işaretini tek parmak ile yapmasını emretmiştir.<sup>142</sup> Rivâyet metni Ahmed'in *Müsned*'inde:

ان النبي (ص) رأى رجلا يدعو هكذا باصبعيه يشير فقال احد احد ken, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünen*lerinde:

ان رجلا كان يدعو باصبعيه فقال رسول الله (ص) احد احد ifadesi geçmektedir. Bu rivâyetlerde adamın kim olduğu belirtilmemiştir. Ancak Ahmed'in bir rivâyetinde bu kişinin Sa'd b. Ebî Vakkas olduğu açıkça söylenmiştir.<sup>143</sup> Bir önceki rivayette yer alan Sad b. Ebî Vakkas'ın rivâyet ettiği hadis metinlerine bakıldığında da bu kişinin Sa'd olabileceği kuvvetle muhtemeldir.

<sup>139</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1395, trc.no: 5577. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIII, 623-4, trc.no: 4888; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 31, trc.no: 5575.

<sup>140</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, I, 359-60, trc.no: 1398. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, VII, 56-70, trc.no: 1415; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 229, trc.no: 1436.

<sup>141</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 744-5, trc.no: 2903. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIII, 208-10, trc.no: 2890; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 439, trc.no: 2951.

<sup>142</sup> Ahmed, *Müsned*, II, 520; Tirmizî, *Sünen*, daavat, 104, h.no:3557; Nesâî, *Sünen*, Sehv, 32-9, h.no:1270.

<sup>143</sup> Ahmed, *Müsned*, II, 420.

**H- Ebû Humejd es-Sâidî'nin Rivâyeti** (ö.60/679)

Bu konudaki Ebû Humejd es-Sâidî'den (ö.60/679) gelen rivâyet Tirmizî'nin *Süneninde* yer almıştır. Rivâyetin isnadı şu şekilde sıralanmıştır:

Tirmizî←Bundâr Muhammed b. Beşşâr←Ebû Âmir el-Akdî←Fuleyh b. Süleyman el-Medenî←Abbâs b.Sehl es-Sâidî←Ebû Humejd<sup>144</sup> ←Hz. Peygamber.

**a-İsnad Tahlili**

Abbâs b. Sehl es-Sâidî (ö.120 civarında) için Yahyâ b. Maîn ve İbn Hacer *sika* değerlendirmesine bulunmuşlardır.<sup>145</sup>

Fuleyh b. Süleyman el-Medenî (ö.168) hakkında zayıf derken İbn Adiy (ö.365) *lâ be'se bihi* ifadesini kullanmıştır. İbn Hacer ise, onun için *sadûkun* ve *kesîru'l-hata* demiştir.<sup>146</sup>

Ebû Âmir el-Akadî Abdulmelik b. Amr el-Kaysî (ö.205) için Yahyâ b. Maîn, Nesâî ve İbn Hacer *sika* değerlendirmesinde bulunmuşlardır.<sup>147</sup>

Muhammed b. Beşşâr (Bundâr) (ö.252), Abdullah b. ez-Zübeyr rivâyetinde geçmiştir.

Tirmizî, kendisinin naklettiği Ebû Humejd hadisini rivâyet ettikten sonra hasen-sahih şeklinde bir değerlendirme yapmıştır.<sup>148</sup> Nevevî de isnadının sahih olduğunu ifade etmiştir.<sup>149</sup>

**b- Metin Tahlili**

Tirmizî'nin rivâyet ettiği hadis metninde konuyla ilgili olarak:

واشار باصبعه يعني السبابة (Hz. Peygamber tahiyyatta) şahadet parmağıyla işaret etmiştir" ifadesine yer verilmiştir.<sup>150</sup>

<sup>144</sup> Ebû Humejd'in bu rivâyetinde Ebû Useyd, Sehl b. Sa'd ve Muhammed b. Mesleme'nin de aralarında bulunduğu bir gurup sahabînin hazır bulunduğu ve Hz. Peygamber'in namaz kılış şeklini konuştukları anlaşılmaktadır. Bkz.: Tirmizî, *Sünen*, Salat, 103, h.no:293.

<sup>145</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 811, trc.no: 3141. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XIV, 212-4, trc.no: 3122; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 472, trc.no: 3181.

<sup>146</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, III, 1363-4, trc.no: 5457. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIII, 317-22, trc.no: 4775; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, II, 16, trc.no: 5460.

<sup>147</sup> Hüseyinî, *Tezkira*, II, 1070, trc.no: 4209. Ayrıca bkz.: Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XVIII, 364, trc.no: 3545; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, I, 617, trc.no: 4213.

<sup>148</sup> Tirmizî, *Sünen*, Salat, 103, h.no:293.

<sup>149</sup> Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, III, 433. Nevevî, Ebû Humejd hadisini Ebû Dâvud ve diğerlerine nispet etmiştir. Ancak Ebû Humejd hadisi Ebû Dâvud'da değil Tirmizî'de yer almıştır.

<sup>150</sup> Tirmizî, *Sünen*, Salat, 103, h.no:293.

Yukarıda çeşitli hadis imamlarının kitaplarında yer alan konuyla ilgili sekiz farklı sahabîden nakledilen hadislerin isnadı ve ilgili hadis metinleri verilmiştir. Bu sekiz rivâyetten Hufâf b. İmâ'ya ait rivâyet hariç diğerlerinin isnadının çoğunluğu sahih, bir kısmının ise hasen olduğu değerlendirilmiştir. Hufâf'a ait rivâyet de meçhul bir râvînin bulunmasından dolayı zayıf sayılmıştır.

Tahiyyatta parmakla işaret konusunu inceleyen Aliyyu'l-Kârî (ö.1014/1606), Mâlik ve Şafî'nin görüşlerine yer vermekle birlikte ağırlıklı olarak Hanefîlerin görüşlerini yansıttığı *Tezyînu'l-İbare li Tahsîni'l-İşare* isiminde bir risale yazmıştır. O, bu risalesinde konuyla ilgili bazı rivâyet ve hadislerle işaret ettikten sonra çok sayıda haber ve âsârın bulunduğunu ve bunlarla amel etmenin daha uygun olduğunu zikretmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerin sahih isnadla geldiğini hatta neredeyse mütevatir derecesine ulaştığını ifade etmiştir. Delili bırakıp başka yolları seçmek, cehalet veya inat yahut da kibir gibi sebeplerden kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>151</sup>

Tahiyyatta parmakla işaret etme konusuna özet bir şekilde temas eden Kettanî (ö.1345/1927), bu konudaki hadisleri nakleden sahabe sayısının yirmi altıya ulaştığını ifade etmiştir. Yukarıda rivâyetlerini verdiğimiz sekiz sahabîye ilaveten Muâz b. Cebel, Câbir b. Semure, Şihâb b. el-Mecnûn el-Ceremî, Enes b. Mâlik, Ukbe b. Âmir, Abdurrahman b. Ebzî, Esmâ b. Harise ve Hz. Aîşe gibi isimleri de saymıştır. Fakat bu ilaveyle isimleri sayılan sahabîlerin toplamı on altıya ulaşır. Yirmi altı sahabî ismine ulaşabilmek için daha on kişiye ihtiyaç duyulur. Onu da şu şekilde izah etmiştir: Sahabeden Ebû Humeyd, aralarında Ebû Üseyd, Sehl b. Sa'd, Muhammed b. Mesleme ve Ebû Katade'nin bulunduğu on kişilik bir sahabî gurubuna konuyla ilgili rivâyeti nakletmiştir. Böylece bu konuda rivâyet eden sababîlerin sayısı yirmi altıya ulaşmıştır. Ayrıca Muhammed Resul el-Hüseynî el-Berzencî'nin konuyla ilgili *el-İğâratu'l-Misbaha alâ Mâni' i'l-İşare bi'l-Müsebbiha* adlı bir kitabını referans göstererek ondan şu nakilde bulunmuştur: (yukarıda) geçen rivâyetlerin siyakından çıkarılan sonuca göre, hadisler manevî mütevatir mertebesine ulaşmıştır. Çünkü 25 veya 26 sahabî tarafından değişik tarikle nakledilmiştir. Hepsisi de delil olarak kullanılan bu tarikler çoğunlukla sahih lizatîhi veya ligayrihi, diğerleri ise hasendir.<sup>152</sup>

<sup>151</sup> Aliyyu'l-Kârî, *Tezyînu'l-İbare li Tahsîni'l-İşare*, yazma (Ümmü'l-Kurâ Üni. Ktp, nr.: 10777), s.9-10

<sup>152</sup> Kettanî, *Nazmu'l-Mütenasir mine'l-Hadisi'l-Mütevatir*, Beyrut, 1403/1983, s.106-107.



Ancak sayılarının yirmi altıya ulaştığı belirtilen sahabîlerden bir kısmının bu konudaki rivâyetine rastlanamamıştır. Hadis kaynaklarında isim ve rivâyetlerine ulaşılan sahabîlere ise yukarıda yer verilmiştir.

## II- Rivâyetlerdeki İşaret Şekilleri

Tahiyyatta sağ şahadet parmağıyla işaret etme konusundaki rivâyetleri meşhur hadis kaynaklarında nakledildiği şekliyle aktarmaya çalıştık. Bu rivâyetlerin hepsini bir araya getirdiğimizde işaretin yapılma biçiminde daha çok şu üç şekil karşımıza çıkmaktadır:

Birincisi (tahlik) halka şeklinde işaret edilmesidir. Bunun yapılış şekli şöyledir: Küçük parmakla yanındaki tamamen yumulur, başparmakla orta parmağın uçları birbirine değdirilerek halka şekline getirilir, şahadet parmağıyla da işaret edilir. Yapılan bu işarete et-tahlik (التحليق) denilmektedir.

İkincisi parmakları yummak suretiyle işaret edilmesidir. Şahadet parmağı dışındaki diğer dört parmak yumruk haline getirilir ve şahadet parmağıyla işaret edilir. Bu işaret etme şekline el-akd (العقد) denilmektedir.

Üçüncüsü parmakların yumulmaksızın açık bir şekilde durmasıdır. Bu haldeyken şahadet parmağıyla işaret edilir. Bu üçüncü şekilde sağ ve sol her iki el de aynı durumdadır. Fark sadece sağ elin şahadet parmağıyla işaret edilmesidir.

Tahiyyatta parmakla yapılan bu işaret şekillerini daha da artırmak mümkündür.<sup>153</sup> Ancak en yaygın olanı üç şekilde tezahür etmektedir.

Tahiyyatta işaret etme şekillerinin rivâyetlerde muhtelif oluşu, genel itibariyle iki sebepten kaynaklanmaktadır. Bunlardan birincisi, Hz. Peygamber'in, işareti farklı zamanlarda farklı şekilde yapmış olmasıdır.<sup>154</sup> İkincisi ve bize göre daha da önemlisi ise, her bir sahabînin görme, algılama, kavrama gibi hususlarda birbirinden farklı oluşlarıdır. Yani bir sahabînin gördüğü biçimde diğer bir sahabî görememiş, birinin anladığı şekli, bir başkası değişik biçimde anlamış olabilir. Tahiyyatta parmakla işaret etmenin üç şekilde tezahür etmesi hususunda da birinci sebep göz

<sup>153</sup> Mesela Şevkânî (ö.1250/1834) bu şekillerin sayısını beşe kadar çıkarmaktadır. Bkz.: *Neylu'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbar*, Beyrut, 1403/1983, II, 318

<sup>154</sup> Şirbînî (ö.977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ila Marifeti Meanî Elfazî'l-Muhtac*, Beyrut, 1415/1994, I, 379; Zafer Ahmed el-Osmanî et-Tehânevî (ö.1394h), *l'lâu's-Sünen*, Karaçi, ts., III, 85.

ardı edilmemekle birlikte, akıl ikinci sebebe daha çok temayül etmektedir.

Rivâyetlerden elde edilen işaret şeklinin tek bir şekil değil de üç farklı şekilde yapılabilmesi meselenin olumlu bir yönünü yansıtmaktadır. Dolayısıyla insanlar için bir genişlik söz konusudur. İsteyen bu üç şekilden birini tercih etmek suretiyle Hz. Peygamber'in yapmış olduğu bir sünneti yerine getirmiş olmaktadır.

### III- Fıkhî Mezheplerin Yaklaşımı

Tahiyyata oturan kişinin, oturuş şeklinde fıkhî mezheplerin müştereken kabul ettikleri hususlar olduğu gibi her mezhebin kendine göre farklı görüşleri de mevcuttur. Bu hususta mezheplerin ittifakla kabul ettikleri oturuş biçimindeki ellerin durumu şu şekildedir: Namaz kılan kişi, tahiyyata oturduğunda sağ elini sağ uyluğunun, sol elini de sol uyluğunun üzerine koyar. Bu sırada parmaklarının arasını bitişirmeden bir miktar açık tutar. Tahiyyata başlangıçtan itibaren sağ elinin şahadet parmağı hariç diğer parmaklarını yumması meselesi her mezhep tarafından kabul edilmemiştir. İbn Abdilber (ö.463/1070), bu şekilde yapmanın sünnet olduğunu ve alimler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmadığını belirtmiş<sup>155</sup> olsa da fıkhî mezheplerin farklı yaklaşımları söz konusudur. Hatta aynı mezhepte olmalarına rağmen değişik görüşlere sahip fakihler de mevcuttur. Fakihlerin, bu konuda varid olan farklı hadis metinlerine bakarak istinbatta bulunmaları görüşlerine de yansımıştır. Fıkhî Mezheplerin yaklaşımı başlığı altında Mâlikî, Hanbelî ve Şafiî gibi mezheplerin bu konudaki görüşlerine genel olarak temas ettikten sonra Hanefî mezhebine ait fıkhî mülahazalara yer verilecektir. Hanefî mezhebinin görüşlerinin en sona bırakılması, diğer mezheplere göre biraz daha ayrıntı ve farklılıkların bulunması dolayısıyladır. Şimdi sırasıyla söz konusu mezheplerin görüşlerinin ne olduğuna bakalım.

Mâlikîlere göre, teşehhüdün şekli şöyledir: Sağ el sağ uyluğun üzerine, sol el sol uyluğun üzerine konur. Sağ elin üç parmağı (orta, yüzük ve küçük parmak) yumulur, başparmak üç parmağa bitleştirilir ve şahadet parmağıyla işaret edilir. Teşehhüdün başından sonuna kadar şahadet parmağı sağa sola olmak üzere sürekli hareket ettirilir. Bunu yaparken

---

<sup>155</sup> İbn Abdilber, *el-İstizkar*, (Thk. Abulmu'ti Emin Kal'acı), 1413/1993, Dımaşk/Beyrut, IV, 261-2.

elin sol tarafı yukarı getirilir. Mâlikîlerin bu konudaki dayandıkları delil, teşehhüdün nasıl yapılacağını anlatan Vâil b. Hucr'un rivâyetinde geçen فرأيتہ يحرکہا يدعو بها "parmağını hareket ettirerek dua ettiğini gördüm"<sup>156</sup> ifadesidir.<sup>157</sup> Beyhakî, bu rivâyette geçen hareket ettirmeden maksadın şahadet parmağının hareketiyle yapılan işaret olduğunu, yoksa sürekli hareket ettirmek olmadığını söylemiştir. Ayrıca Ahmed, Ebû Dâvud, Nesâî ve İbn Hibbân gibi birçok hadis imamının İbn Zübeyr'den naklettiği: كان يشير بالسبابة ولا يحرکہا "şahadet parmağıyla işaret yapıyor, hareket ettirmiyordu" rivâyetiyle çeliştiğini ifade etmiştir.<sup>158</sup>

Hanbelîlere göre, sol el sol uyluğun üzerine parmaklar birleştirilerek parmak uçları da kibleye gelecek şekilde konur. Sağ el sağ uyluğun üzerine konur, küçük parmak ile yüzük parmağı yumulur, başparmak ile orta parmak halka yapılır ve şahadet parmağıyla işaret yapılır. Bu konuda Hanbelîler Vâil b. Hucr ve İbn Ömer'den nakledilen hadisleri delil olarak almışlardır. İşaret, kelime-i şahadette Allah'ın zikredilmesi esnasında yapılır, ancak sürekli hareket ettirilmez.<sup>159</sup>

Şafîlilere göre ise, sağ el sol uyluğun üzerine, sol el sol uyluğun üzerine parmakların arasını açmadan, parmak uçları dizlerin hizasına gelecek şekilde konulur. Bu durumda parmaklar hafifçe aralanır diyenler de vardır.

Kelime-i şahadetteki *لا اله الا الله* lafzına gelince sağ elin şahadet parmağı hariç diğer parmaklar yumulur, şahadet parmağı kaldırılarak işaret edilir ve teşehhüdün sonuna kadar bu durum korunur. Şafîlilerde başparmakla orta parmağın uçları birleştirilerek halka yapılabileceği görüşü de beğenilmiştir. Yapılan bu işaret tek harekette yapılır, daha başka hareket söz konusu değildir. Şafîliler, görüşlerini konuyla ilgili birçok sahabîden nakledilen hadislere dayandırmışlardır.<sup>160</sup>

Hanefîlere göre, teşehhüde sağ el sağ uyluğun, sol el de sol uyluğun üzerine konulur. Parmaklar hafif şekilde aralanır ve parmak uçları

<sup>156</sup> Nesâî, *Sünen*, Sehv, h.no: 1266.

<sup>157</sup> Vehbe ez-Zuhaylî, *Fıkhü'l-İslamî ve Edilletuh*, Dımuşk, 1409/1989, I, 716-717.

<sup>158</sup> Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, II, 318. Ayrıca bkz.: el-Bâcî (ö.494), *el-Müntekâ Şerhu Muvatta Malik*, Beyrut, 1420/1999, II, 69-70; ed-Derdîr (ö.1021/1786), *eş-Şerhu's-Sagîr ala Akrabi'l-Mesalik ila Mezhebi'l-İmam Malik*, (Thk.: Mustafa Kemal Vasfî), Kahire, ty., I, 330-331.

<sup>159</sup> İbn Kudame (ö.620), *el-Muğnî*, Riyad, 1401/1981, I, 534; Vehbe ez-Zuhaylî, *Fıkhü'l-İslamî ve Edilletuh*, I, 717.

<sup>160</sup> Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, I, 378-379; Bâcurî, *Haşiyetu'l-Bâcurî ala İbn Kâsım*, İstanbul, ty., I, 171-172; Vehbe ez-Zuhaylî, *Fıkhü'l-İslamî ve Edilletuh*, I, 717-718.

dizin hizasına gelecek şekilde yerleştirilir. Ellerin dizleri avuçlamak şeklinde üzerine konulması görüşü kabul görmemiştir.<sup>161</sup> Tayiyyatta parmakla işaret konusunda ise, Hanefilerin genel olarak iki görüşü mevcuttur. Bunlardan birincisi tahiyyatta parmakla işaret etmenin sünnet<sup>162</sup> veya müstehap olduğunu söyleyenler ki bu çoğunluğun görüşüdür. Bu görüşü tercih edenlere göre, tahiyyat duasının sonundaki kelime-i şahadeti okumaya sıra gelince, küçük ve yüzük parmağı yumulur, başparmakla orta parmak halka yapılı ve nefiyde yani لا اله الا الله derken şahadet parmağı kaldırılır, ispatta yani الله الا الله derken bu parmak indirilir. Müteehhirun alimlerinin itimad ettiği görüşün bu olduğu ve Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'den sahih rivâyetle nakledildiği belirtilmiştir.<sup>163</sup> İmam Muhammed'in (ö.189/805) *Muvatta* rivâyetinde Hz. Peygamber'in tahiyyattaki oturuş şekli ve parmağıyla yaptığı işareti konu alan İbn Ömer hadisini naklettikten sonra söylediği şu söz İbn Abidin'i teyit etmektedir: Biz Resulullah'ın (s.a.v) yaptığını esas alarak amel ederiz. Bu aynı zamanda Ebû Hanife'nin (ö.150/767) görüşüdür.<sup>164</sup> Leknevî (ö.1304/1886) de İbn Hümam'ın (ö.861/1457) *Fethu'l-Kadîr* ve Şumunnî'nin (ö.872/1468) *Şerhu'n-Nukâye* adlı eserlerini referans göstererek Ebû Yûsuf'un (ö.182/798) *Emâlî*'de İmam Muhammed'in söylediklerinin aynısını belirttiğini ifade etmiştir.<sup>165</sup> Böylece hem Ebû Hanife hem Ebû Yûsuf hem de İmam Muhammed tahiyyatta parmakla işaret etmenin sün-

<sup>161</sup> Tahavî (ö.321/933), Müslim'in rivâyetinde de geçtiği gibi (Mesâcid, 112, 114, 115) ellerin dizlerin üzerinde olmasının uygun olacağı görüşünü benimsemiştir. *Îlâu's-Sünen*'in müellifi Zafer Ahmed el-Osmanî et-Tehânevî (ö.1394/1974) ise tahiyyatta ellerin uyluklar üzerinde ve dizlerden uzak olmasının daha uygun olacağını ifade etmiştir. Buradaki ihtilaf, hadis metinlerinin bazılarında فخذ (uyluk) bazılarında ise ركة (diz) kelimesinin geçmesinden kaynaklanmaktadır. Tehanavî, ellerin dizlere konulması durumunda yere doğru yöneleceğinden kibleye doğru yönelmeyeceğini söylemiştir. Bu bakımdan Tahavî'nin görüşüne katılmadığı anlaşılmaktadır. (Tehanavî, *Îlâu's-Sünen*, Karaçi, ty., III, 88) Halbuki, ruku ve secdede de aynı durum söz konusudur. Bu durumlarda Tahavî'ye yapılan itirazın haksız olduğu açığa çıkmaktadır. Kaldı ki, böylesi durumlarda kibleden ayrılmak da söz konusu değildir.

<sup>162</sup> Kemaleddin b. Hümam, *Fethu'l-Kadîr*, Mısır, 1389/1970, I, 313

<sup>163</sup> Muhammed Emin İbn Abidin, *Haşiyetu Reddî'l-Muhtar*, İstanbul, 1984, I, 509; *Mecmûatu Resail İbn Abidin*, "Raf'u't-Tereddüd fi Akdi Esabi' inde't-Teşehhüd" I, 121. Ayrıca bkz.: Vehbe ez-Zuhaylî, *Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, I, 716.

<sup>164</sup> Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybanî, *Muvatta' el-İmam Mâlik Rivâyetu Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, (Thk. Abdolvahhab Abdullatif), Beyrut, ts., s.67, hno:143-144

<sup>165</sup> Leknevî, *et-Ta'liku'l-Mümeccid alâ Muvatta' Muhammed*, (Thk. Takiyyuddin en-Nedvî), 1412/1991, Bombay, I, 464.

net/müstehaplığı hususunda aynı görüşü paylaştıkları anlaşılmaktadır. Bu görüşü savunanlar, Hz. Peygamber ve sahabesinin tahiyyatta parmakla işaret ettiğini belirten rivayetleri kendilerine dayanak olarak almışlardır.

İkincisi ise, parmakla işaret etmenin mekruh veya haram olduğunu belirtenlerin görüşüdür. İbn Abidin (ö.1252/1836) bu ikinci görüşün fetva vermeye ehil Hanefî âlimlerinden *Munyetu'l-müftî*, *el-Hulasa*, *el-Fetava'l-kübrâ* ve *Bezzaziyye*<sup>166</sup> gibi kitapların müelliflerine ait olduğunu ifade etmiştir.<sup>167</sup> Leknevî de İbn Abidin'in verdiği isimlere *el-Attabiyye*, *el-Gıyasiyye*, *el-Velvaliciyye*<sup>168</sup>, *Umdetu'l-müftî*, *el-Zahiriyye* gibi kitaplarının müelliflerini de ilave ederek bunlara göre muhtar olan görüşün işaret etmemek olduğunu belirtmiştir.<sup>169</sup> İbnu'l-Hümmam'a göre, tahiyyatta parmakla işaret sünnettir; sünnet olmadığını söyleyenlerin görüşü hem rivâyet hem de dirayete aykırıdır.<sup>170</sup> Bu konuda Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e ait görüşlerin '*Zahiru'r-rivâye*' de geçmemesi, ikinci görüşün temel dayanağı olmuştur. Buna itiraz eden Leknevî şunları kaydetmiştir: Halbuki üç imamdan da işaret etmeyi tavsiye eden görüşler mevcuttur. Çünkü bu konuda bir hayli hadis nakledilmiştir. Bu konuda işareti kabul etmeyenlerin görüşlerine itibar edilmemesi ve sakınılması gerekir. Ayrıca bunların görüşleri Hz. Peygamber ve sahabesinden sabit olan hadislerle muhaliftir. Üç imamın görüşüne de aykırıdır. Bir taraftan imamlarımızın işareti reddeden görüşleri, diğer taraftan da Hz. Peygamber ve sahabesinden işaretin sabit olduğu yönde haberler gelse, hak ve doğru olan elbette Hz. Peygamber ve sahabesinin yaptıklarıyla amel etmektir. Kaldı ki imamlarımız işaret etme görüşünü savunmuşlardır.<sup>171</sup>

<sup>166</sup> Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzaziyye'nin (ö.827/1424) *el-Fetavâ'l-Bezzaziyye* adlı kitabı Nizam'ın *el-Fetevâ'l-Hindiyeye* adlı kitabın (Beyrut, ts) IV, V ve VI. ciltlerin hamîşi olarak yayınlanmıştır. Bezzaziyye'ye ait söz konusu fetva için bkz.: *el-Fetevâ'l-Hindiyeye Hamîşi*, IV, 26.

<sup>167</sup> İbn Abidin, "*Raf'u't-tereddüd fi akdi esâsi' inde't-teşehhüd*", *Mecmuatu Resâli İbn Abidin*, yy, ts, V. Risale, s. 124, 125.

<sup>168</sup> Ebû'l-Feth Zahiruddin Abdurreşid b. Ebî Hanife b. Abdurrezzak Hanefî Velvalicî'ye (ö.540/1146) ait olan *el-Fetava'l-Velvaliciyye* adlı kitabın elimizdeki mevcut baskısından (Thk.: Mikdad b. Musa, Beyrut, 1424/2004) ilgili bölümleri incelenmiş, ancak söz konusu fetvaya rastlanamamıştır. Muhtemeldir ki, Leknevî bizdekinden farklı bir nüshadan istifade etmiştir.

<sup>169</sup> Leknevî, *et-Ta'liku'l-Mümeccid alâ Muvatta' Muhammed*, I, 464.

<sup>170</sup> Kemaleddin b. el-Hümmam, *Fethu'l-Kadîr*, Mısır, 1389/1970, I, 313.

<sup>171</sup> Leknevî (1304/1886); *et-Ta'liku'l-Mümeccid alâ Muvatta' Muhammed*, I, 464-465.

Hanefîlerden bazıları fetvada daha da ileri giderek tahiyatta parmakla işaret etmenin haram olduğu görüşünü açıkça ifade etmiştir. Lütfullah en-Nesefî el-Keydanî (ö.750/1349) de bunlardan birisidir. Yazdığı *Şurûtu's-Salat* adlı risalesinin beşinci başlığı altında on dört hususun namazda yapılması haram olduğunu belirtmiş, bunları sayarken de:

والاشارة بالسبابة كأهل الحديث “ Hadisçilerin yaptığı gibi şahadet parmağıyla işaret etmek” şeklinde bir ifade kullanmıştır.<sup>172</sup> Keydanî, bu ifadeyle işaret etmenin mekruh değil haram olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Onun mekruh anlamında haram demiş olma ihtimali de söz konusu değildir. Zira bir sonraki başlık atında namazın mekruhlarını sıralamıştır. O, bu görüşünü destekleyen herhangi bir delil ve dayanaktan da bahsetmemiştir.

Burada şu hususun altını çizmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Dini meseleler hakkında hüküm verilirken çok kuvvetli ve sağlam delillere dayanmak gerekmektedir. Hele bir şeyin haram olduğu ifade edilirse, o zaman Kitap veya sünnetten dayanacak delillere ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla delil ve dayanaktan yoksun ortaya atılan görüşlere itibar edilmediği gibi sadece söyleyeni bağlamaktan öteye de gidemez.

Tahiyatta parmakla işaret etme konusunda bazı Hanefî alimleri, parmakları yummadan, yalnız şahadet parmağını kaldırmak suretiyle işaret yapılması görüşünü savunmuşlarsa da onların bu görüşüne itibar edilmemiştir.<sup>173</sup>

Hanefîliğin yaygın olduğu bazı ülkelerdeki Müslümanların bir kısmı, tahiyatta parmakla işaret etmenin caiz olmadığı fetvasını tercih etmektedirler. İbn Abidin, işaret etmeyi terk eden bölgeler arasında Maverâunnehir, Horasan, Irak, Rum (Anadolu) ve Hindistan gibi yerleri saymaktadır. Burada şu hususa dikkat çekmek istiyoruz: Alimler fetva verirken meselelere çok boyutlu bakmalı ve titizlikle, taassuptan uzak bir

<sup>172</sup> Keydanî, *Şurûtu's-Salat*, yazma (Universitâtibibliothek Leipzig, inventernummer: Ms.or. 347a), varak 4.

<sup>173</sup> İbn Abidin, *Haşiyetu Reddi'l-Muhtar*, I, 509.

İbn Abidin'in *Haşiyetu Reddi'l-Muhtar* adlı kitabı ile *Raf'u't-Terreddüd* adlı risalesinde geçen ifadelerine bakılırsa Hanefî mezhebinde tahiyatta parmakla işaret edilmemesi şu kitaplarda savunulmuştur: el-Velvaliciyye, et-Tecnis, Umdetu'l-Muftî ve diğer fetva kitapları.

Tahiyatta parmakla işaret etmenin sünnet/ müstehap olduğunu savunanlar ise şunlardan oluşmaktadır: İbn Hümmam, el-Halebî, el-Behensî, el-Bâkânî, Şeyhu'l-İslam, Dureru'l-Bihar, Şerhu Gureri'l-Ezkar, Şurunbulalî ve Burhan.

şekilde fetva vermeye özen göstermelidir. Verilen fetvaların nelere yol açabileceğini, insanlara ne kadar olumlu veya olumsuz etki edeceğini hesaba katmak gerekmektedir. Tahiyyatta parmakla işaret etme konusunda mevcut delillere ve Hanefî mezhebinin mutlak müctehitleri Ebû Hanife, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ile büyük çoğunluğu teşkil eden alimlerin sünnet veya müstehab olduğunu belirtmelerine rağmen mekruh hatta daha da ileri giderek haram olduğunu savunan bazı fetva sahibi alimlerin sözlerini ölçü olarak kabul edenler inanılması zor sonuçlara vesile olmuşlardır.

Mesela Afganistan'da tahiyyat esnasında şahadet parmağını kaldırıp işaret edenlerin parmakları bazı mutaassıp kişiler tarafından kırılmıştır. Parmağı kıranların dayandıkları delil, bazı Hanefî alimlerinin işaret etmenin mekruh veya haram şeklindeki fetvalarıdır. Şu anda hayatta olmayan bazı İslam bilginleri bu duruma şahit olmuşlardır. Şahit olanların bir kısmı da halen canlı şahit olarak anlatmaktadırlar.

Günümüz Türkiye'sinde halkın özellikle de Hanefî mezhebine mensup olanların büyük bir çoğunluğu tahiyyatta parmakla işaret etmediği gözlenmektedir. Parmakla işaret edenlere de herhangi bir fiilî müdahale yapıldığına dair herhangi bir bilgiye de ulaşılmış değildir. Bu durumda Müslümanların bir kısmının tahiyyatta işaret etmemelerinin bazı sebepleri olabilir. İnsanların bu hususta kapsamlı bir bilgiye sahip olamamaları, ilk akla gelen sebepler arasında yer almaktadır. Diğer bir sebep de, insanların mekruh veya haram fetvalarının etkisinde kalmaları ihtimalidir. Bunların dışında kayda değer bir başka sebep ise şu olabilir: Bazı alimlerin sünnet olduğunu kabul etmekle birlikte, insanların, bu sünneti gereği gibi yapamacağı gerekçesiyle tahiyyatta parmakla işaretin terk edilmesini uygun<sup>174</sup> görmeleridir.

Dört fıkıh mezhebinin konuya ait görüşleri genel hatlarıyla yukarıda belirtilmiştir. Tahiyyatta parmakla işaret etme hususu, söz konusu bu mezhepler tarafından genel kabul görmüştür. Ancak işaretin şekli, biçimi ve zamanı hususunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Mezheplerin tahiyyatta parmakla işaret etmeyi genellikle kabul etmelerinde en büyük etken konuyla ilgili rivâyetlerdir. İşaretin şekli ve zamanında ihtilaf edilmesi ve farklı görüşler ortaya konulmasının nedeni ise ictihad farklılıklarıdır. Yani rivâyetlerde işaretin, tahiyyatın hangi merhalesinde ve ne

<sup>174</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, Ankara, 1992, s. 139.

şekilde yapılacağı tayin edilmemiş, tek bir husus ve şekle bağlanmamıştır. Bu hususlar hakkındaki görüşler, ictihatla ortaya konmuş olması sebebiyle farklı fetvalar ortaya çıkmıştır.

Fıkhî mezheplerin görüşlerini verdikten sonra Elbânî'nin bu konuyla ilgili olarak vermiş olduğu ve İslam dünyasında yoğun tartışmalara neden olan fetvasından da bahsetmek gerekmektedir. Zira Elbânî, özellikle Arap dünyasında fetvalarına itibar edilen birisidir. Ayrıca hadis ve fıkıh alanında birçok eseri bulunmaktadır. Bu yüzden onun bu konudaki görüş ve yaklaşımına temas etmekte fayda mülâhaza etmekteyiz.

Elbânî, tahiyyatta şahadet parmağıyla işaret etmenin sünnet olduğunu ifade ettikten sonra parmağın selam verinceye kadar sürekli hareket ettirmek gerektiğini ileri sürmüştür. Bir defa işaret ettikten sonra işaret etmeyi bırakmak veya nefiy (لا) ve ispat (لا اله الا الله) gibi kelimeler söylendiğinde işaretle bulunmak suretiyle kayıt ve şarta bağlamanın sünnette yeri olmayan davranış biçimleri olduğunu savunmuştur. Hatta Vail b. Hucr'un hadisine istinaden işareti tahdit edici görüşlerin sünnete aykırılık teşkil ettiğini iddia etmiştir.<sup>175</sup> Elbânî, kendisinden önceki fıkhî mülâhaza ve görüşlere katılmamış, sadece Hanbelîlerin görüşünün kısmen doğru olduğunu kabul etmiştir.<sup>176</sup> Elbânî'nin bu konudaki görüşleri kendisine mahsus ve önceki alimlerin söylemediği ictihadî farklı bir görüş olarak görmek mümkündür. Halbuki hadis ilmiyle meşgul olan kişi rivâyet ve hadisler üzerinde düşünür, ictihadda bulunur ve istinbat ederek hüküm veya sonuç elde eder. Elde ettiği sonuçları diğer insanlarla yazarak veya şifahi olarak paylaşır. Bu durum, olması gereken ve gayet normal ve tabii bir davranış biçimidir. Fakat kendisini sünnet taraftarı, farklı düşünenleri de sünnet muhalifi göstererek rencide etmek, ilim ahlakına uyan bir davranış biçimi değildir. Tahiyyatta parmakla işaretin selama kadar sürmesi gerektiğini savunan Elbânî'nin görüşünün ne kadar isabetli olduğu, ancak konuyla ilgili rivâyetlerin hepsi birlikte düşünüldüğünde anlaşılır.

Bu durumu açığa kavuşturmak için konuyla ilgili rivâyetlere genel bir bakış yeterli olacaktır. Rivâyetlerin hemen hepsinde اشارة بالسبابة "parmağıyla işaret etti" veya benzeri ifadeler yer almaktadır. Hatta Elbânî'nin

<sup>175</sup> Elbânî, *Sıfatı Salati'n-Nebi mine't-Tekbir ile't-Teslim Keenneke Terahu*, Riyad, 1996, s. 158-9, *Temamu'l-Minne fi't-Ta'liki ala Fıkhı's-Sünne*, Riyad, 1417, s. 221-3.

<sup>176</sup> Elbânî, *Temamu'l-Minne*, 223.



dayanak olarak gösterdiği Vâil hadisinin biri hariç diğer varyantlarında bile söz konusu ifade geçmektedir. Bu konuda sadece Nesâî'nin bir rivâyetinde Vâil b. Hucr'dan nakladilen *يحرك* "hareket ettirir" ibaresi mevcuttur.<sup>177</sup> Sadece *يحرك* kelimesinden hareketle iddialı bir sonuç elde etmek ve diğer görüşleri sünnet muhalifi ilan etmek ilmî davranışa yakışan bir durum değildir. Öte yandan Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetlerde tek tip bir şekil olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in tahiyyatta parmağını sürekli hareket ettirdiğine dair kati bir delil olmadığı da görülür. Bu konudaki bütün rivâyetlerin ortak yönü, Hz. Peygamber'in tahiyyatta parmağıyla işaret ettiği hususudur. Bunun dışındaki işareti yapma zamanı ve şekli gibi hususlarda mutlak bir ittifak söz konusu değildir. Dolayısıyla Elbânî'nin görüşünü yüzde yüz destekleyecek kati bir delil bulunmamaktadır. Ancak onun tercihi, yaptığı inceleme ve ictihad sonucunda bu yönde olmuştur. Bu konudaki tercihinine saygı duyulur, fakat tek doğru olarak gündeme taşımak, ilmi olmadığı gibi kabul edilebilir bir davranış biçimi de değildir.

Elbânî'nin tahiyyattaki parmak işaretinin selam verinceye kadar devam ettirilmesi gerektiği hususundaki görüşünün genel ve özet bir şekilde kritiğini yapmaya çalıştık. Biz onun sadece bir konuyla ilgili görüş ve yaklaşımlarına temas ettik. Ancak Elbânî'nin yazdığı kitaplardan daha birçok görüş ve düşüncelerinin kritiğinin yapılmasının gerekli olduğu düşüncesini taşımaktayız. Bunun için de müstakil başka çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

#### IV- Kadınların Durumu

Genel dini hükümler, sadece erkeklere veya sadece kadınlara mahsus durumlar hariç, hem erkekler hem de kadınlar için geçerlidir. Bu konuda rivâyet edilen hadislere bakıldığında erkek kadın ayrımı yapılmadığı müşahede edilir. Hatta Hz. Aişe'den (ö.58/678) gelen bir rivâyete göre, Hz. Aişe, tahiyyatta parmağını kaldırarak işaret etmiştir.<sup>178</sup> Öyleyse kadınların da erkekler gibi tahiyyatta parmaklarını işaret etmelerini sünnet/ müstehap olarak görmekte bir sakınca yoktur.

Hadis kaynakları, kadınların işareti hususunda bize çok az bilgi vermektedir. Bu yüzden de Hz. Peygamber'in kadınlara özgü tahiyyatta

<sup>177</sup> Nesâî, *Sünen*, Sehv, h.no: 1266.

<sup>178</sup> Tahavî, *Şerhu Meani'l-Âsâr*, Beyrut, 1399/1979, I, 262.

şahadet parmaklarıyla işaret edeceklerini belirten herhangi bir emir ve tavsiyesine rastlanmamaktadır. Dolayısıyla işaret hususunda erkekler ne kadar sorumlu ise kadınlar da o kadar sorumludurlar.

Buraya kadar konuyla ilgili rivâyetler tahlil edildi, fikhî tartışmalara yer verildi ve kadınlarla ilgisine değinildi. Bundan sonra da konunun hikmet ve fayda boyutuna kısaca temas ederek ulaşılan sonucu paylaşmak yerinde olacaktır.

### V- Parmakla İşaretin Hikmet ve Faydaları

Namazın vakitleri, rekâtları, kılınış şekli ve diğer hususları teabbudî olarak görülmesinden dolayı bu hususlar hakkında sebep ve hikmetler pek araştırma konusu olmamıştır. Tahiyatta parmakla işaret etmek hususu, namazdaki tayiyyat bölümünün bir şekli olduğuna göre bunun da teabbudî olarak görülmesi gayet tabiidir. Bununla beraber bu işaretin yapılmasında çeşitli hikmet ve faydaların aranması da mümkündür. Bu hikmetlerden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

- a) Tevhid ve ihlase işaret etmesi<sup>179</sup>
- b) Allah'a huşu içinde yalvarmak ve boyun eğmek
- c) Şeytana kamçı vurmak, yani Şeytanın işareti yapan kişiden uzak durması<sup>180</sup>
- d) Zihnin namaza ve okunan dualara yoğunlaşmasını sağlaması
- e) Fayda ve hikmetin daha fazla olmasını sağlamak bakımından işaret esnasında bu işaret hareketine ve parmağa bakılması tavsiye edilmiştir.<sup>181</sup>

Namazın tahiyat kısmında parmakla işaret etme hususunda daha başka fayda ve hikmetler de sayılabilir. Ancak bu sayılanlar parmakla işaret etmenin önemini vurgulamak için yeterlidir. Dolayısıyla namaz kılan kişilere, rivâyetlerden elde edilen şekillerden herhangi birini tercih etmek suretiyle tahiyat esnasında parmağıyla işaret etmesi tavsiye edilir.

<sup>179</sup> Tevhide işaret etmesi için sadece tek parmakla yapılması tavsiye edilmiştir. Bkz.: Ahmed, *Müsned*, II, 420, 520; Ebû Dâvud, *Sünen*, vitir, 23, h.no: 1499; Tirmizî, *Sünen*, Salat, 104, h.no: 3557; Nesâî, *Sünen*, Sehv, 37, h.no: 1270-1.

<sup>180</sup> Bu hususla ilgili varid olan rivâyetler zayıf olarak değerlendirilmiştir. Ancak zayıf hadisler fadail konusunda kullanılabilir. Söz konusu hadisleri bu kabilden kabul etmek mümkündür. Bkz.: Ahmed, *Müsned*, II, 119 (Muhakkik Şuayb el-Arnaud vd, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, X,204-5, 2 nolu dipnot).

<sup>181</sup> Ahmed, *Müsned*, II,119, IV, 3; Ebû Dâvud, *Sünen*, Salat, 180-1, h.no: 990; Nesâî, *Sünen*, Sehv, 39, h.no: 1273.

## SONUÇ

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in tahiyyatta parmakla işaret ettiğini gösteren birçok hadise rastlanmaktadır. Bu hadislerin bir kısmı zayıf olsa da büyük çoğunlukla sahih olarak gözükmektedir. Dolayısıyla amel edilmeye engel herhangi bir durum söz konusu olmamaktadır. Ayrıca tahiyyatta parmakla işaret etmek hususu teabbudî olarak görünen konular arasında yer almaktadır. Teabbudî konularda sebep ve illetin ne/ler olduğu belirgin olmadığından öylece kabul edilip yerine getirilmesi söz konusudur. Tahiyyatta parmakla işaret etmek, her ne kadar teabbudî olarak görülse de bir takım hikmetlerin bulunmasına engel teşkil etmez. Şeytanı uzak tutması, tevhid ve ihlase işaret etmesi, zihnin namaza ve okunan dualara yoğunlaşmasını sağlaması bu hikmet ve faydalardan sayılabilir.

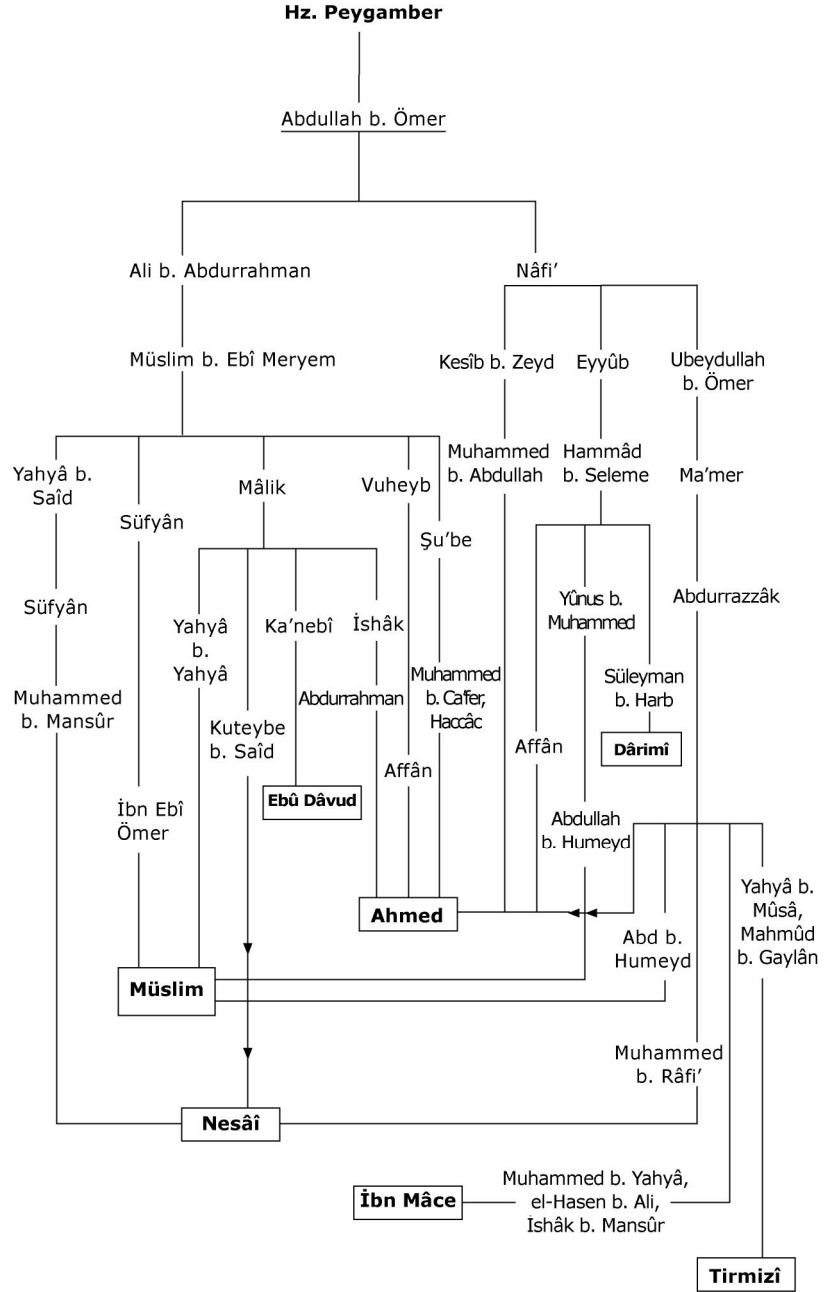
Konuyla ilgili rivâyetlerde parmakla işaret edilmesi tavsiye edilmiş, ancak bu işaret tahiyyatın neresinde yapılacağı, yani işaret etmenin başlangıcı, süresi ve bitiş zamanı açık olarak belirtilmemiştir. Açık olmayan bu hususta mezhepler ictihad ederek fetvalarını oluşturmuşlardır. Bu yüzden de mezheplere göre farklı işaret şekilleri ortaya çıkmıştır. Konunun bu kısmının farklı görüşlerden oluşması, meselede kolaylık ve genişlik sağlamıştır.

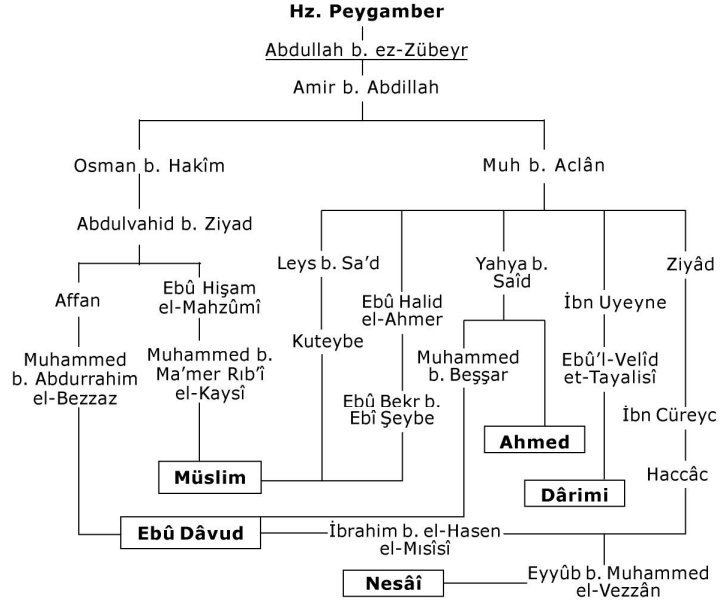
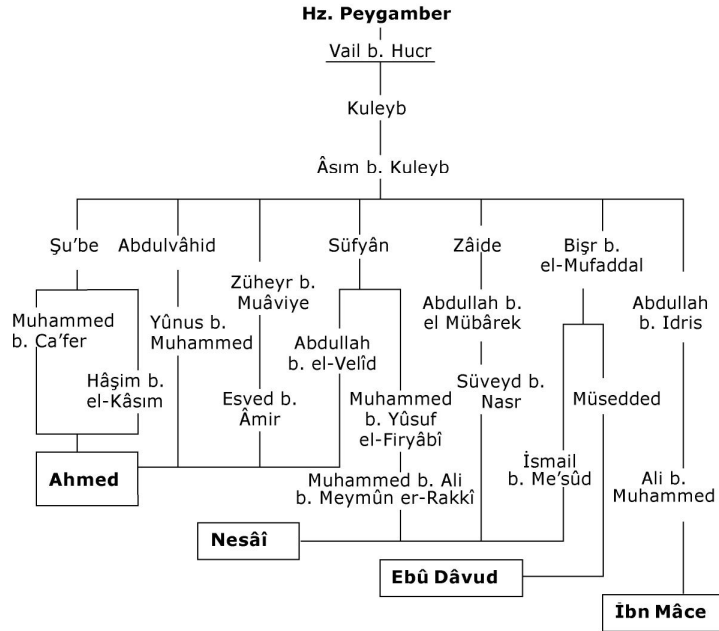
Hadis kaynaklarında varid olan bu kadar rivâyeti bir kenara bırakarak "Zahiru'r-Rivâye"de geçmemesini ileri sürerek tahiyyatta parmakla işaret etmenin mekruh veya haram olduğunu söylemek ilmî bir davranış biçimi olmasa gerektir. Fetvaların mezhep taassubundan uzak olarak deliller muvacehesinde ele alınması/ güncellenmesi gerekmektedir. Kitaplarda yer alan bütün fetvaların şartlarına ve gerekçelerine bakmaksızın mutlak amel edilmesi insanları çeşitli sıkıntılara sokabilmektedir. Müelliflerin insan olduklarını ve her insanın da hata yapabileceğini göz ardı etmeksizin kitapları okumalıdır. Fetvaları verenler, görüşler oluşturulurken geniş perspektiften ve çok boyutlu bakmalı ve mezhebî mülahazalar öyle ortaya konulmalıdır. Tahiyyatta işaret edenin parmağını kırdırmaya kadar vardırarak fetva vermek, ne dine ne de insanlara fayda sağlar.

Bir konudaki değişik rivâyetleri birlikte değerlendirmek suretiyle görüşlerin ortaya konması esnasında farklı görüş ve fetvalara da açık olmak gerekmektedir. Kendisi gibi ictihad edip fetva vermeyenleri sünnet/hadis muhalifi olarak görmek, ilmi davranıştan yoksun bir tavır sergile-

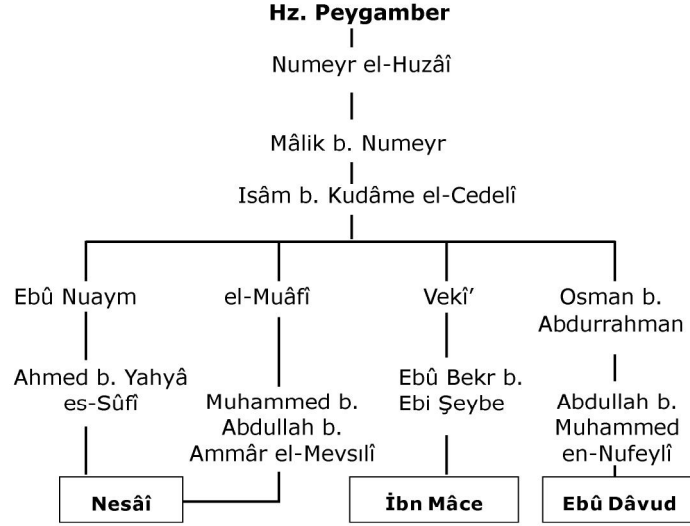
mektir. Bu bağlamda işaretle ilgili Elbânî'ye ait görüşler, diğerleriyle karşılaştırmalı bir şekilde teferruatlı ve müstakil bir çalışmayla ele alınması tavsiye edilir.

**Ek 1: Abdullah b. Ömer'den Rivâyetin İsnad Şeması:**

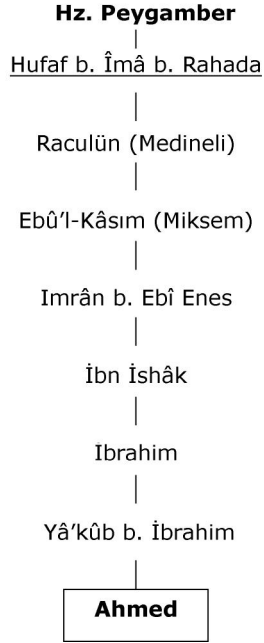


**Ek 2: Abdullah b. Zübeyr'den Rivâyetin İsnad Şeması:****Ek 3: Vâil b. Hucr'dan Rivâyetin İsnad Şeması:**

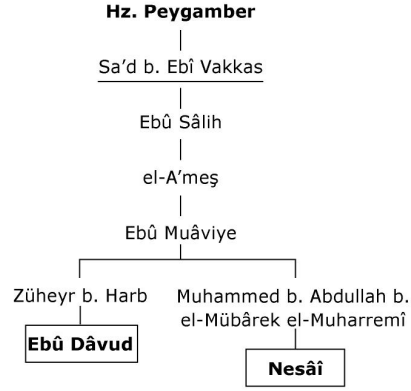
**Ek 4: Numeyr b. Ebî Numeyr'den Rivâyetin İsnad Şeması:**



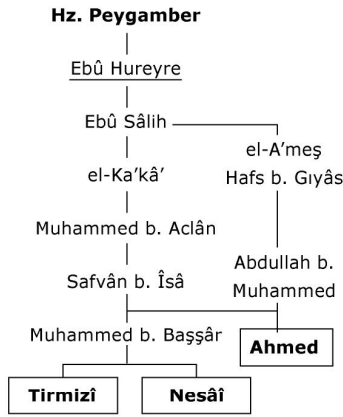
**Ek 5: Hufâf b. îmâ b. Rahada'dan Rivâyetin Isnad Şeması:**



**Ek 6: Sa'd b. Ebî Vakkas'dan Rivâyetin İsnad Şeması:**



**Ek 7: Ebû Hureyre'den Rivâyetin İsnad Şeması:**



**Ek 8: Ebû Humejd es-Sâidî'den Rivâyetin İsnad Şeması:**





## KUR'ÂN-I KERİM'E GÖRE BEDEVİLİK

Şahin GÜVEN\*

### ÖZET

Bu çalışmada, öncelikle Kur'ân'da geçen "a'râbi" kelimesi ile yine bu kelimeyle yakın anlam ilişkisi olan "bedebî" kelimesi etimolojik açıdan incelenerek delalet ettikleri anlamlar tesbit edilmeye çalışılacaktır. Buradan hareketle Medine döneminin ikinci yarısından itibaren nazil olmaya başlayan *Ahzâb*, *Fetih*, *Hucurat* ve *Tevbe* sûrelerinin ilgili âyetlerinde bahsedilen bedevilerin Hz. Peygamber'e ve O'nun emir ve yasaklarına karşı tutumları irdelenecektir. Bu bağlamda bedevilerin düşünce dünyası, olay ve hadiselere karşı takındıkları tavır ve davranışları da söz konusu âyetler çerçevesinde ele alınıp değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap, A'râbi, Çöl, Bedevî, Hadarî, Bedevîlik.

### BEDOUIN ACCORDING TO QURAN

#### ABSTRACT

In this case study, first of all "A'râbi" words which is mentioned in Quran and "Bedouin" words that's meaning is also similar to it, the meanings will be established what they refer to by studing their etymological side. From this point, Bedouin behaviors which are mentioned in *Al-Ahzab*, *Al-Fath*, *Al-Hujurat* and *At-Touba* suras that are wholly established at the second part of Madina term, will be investigated against to Saint Prophet and His declares and prohibitions. In this context Bedouin minds, life aspect their behaviors and manners against to events will be evaluated by considering the verse of Quran.

**Key Words:** Arab, Arabian, Desert, Bedouin, Nomadic, Bedouin Life.

### GİRİŞ

İslâm, "şehirlerin anası"<sup>1</sup> olan Mekke'de doğdu ve ilk on üç yılını burada tamamladı. Bu sebeple ilâhi vahyin ilk muhatapları Mekke'nin sakinleriydi.<sup>2</sup> Ticaret yapma, panayırılara katılma, Kâbe'yi ziyaret etme gibi çeşitli vesilelerle Mekke'ye gelen insanlara, Allah Resûlü'nün İslâm'ı tebliğ ettiğine dair bilgiler olmakla birlikte bunlar, muhatap kitle açısından Mek-

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Haseki Eğitim Merkezi Eğitim Görevlisi, Pendik/İstanbul.

<sup>1</sup> Bkz: En'âm, 6/92; Şûrâ, 42/7.

<sup>2</sup> Allah Teâlâ bütün peygamberlerini, gönderildikleri zamana göre büyük yerleşim birimleri olarak kabul edilen kentler(karye)'den göndermiştir. (Bkz: Yûsuf, 12/109.)

ke'nin yerlilerine göre azınlığı temsil ediyorlardı. Dolayısıyla ilâhi vahyin son halkasını oluşturan İslâm'ın ilk muhatap kitlesi, bölgenin anakenti konumundaki Mekke'nin mukimlerinden oluşuyordu.<sup>3</sup> Nitekim Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indirilmesinin gerekçesi olarak, şehirlerin anası olan Mekke ve civarında yaşayanları uyarmanın (inzâr) gösterilmesi bunun apaçık delilidir.<sup>4</sup> Aslında söz konusu âyetler, ilahi mesajın öncelikli olarak taşınması gereken mekânı işaret etmesi bakımından da önem arz etmektedir.

Peygamber Efendimizin hicretinden sonra ise yine yörenin önemli yerleşim birimlerinden birisi olan *Yesrib*'i mekân tutan İslâm daveti, öncelikle burayı "Medine"ye dönüştürmüş; yasamadan yürütmeye, ticari hayattan şehrin yerleşim tanzimine kadar şehir hayatı için gerekli olan bütün dinamikleri buraya yerleştirerek İslâm kültür ve medeniyetinin temellerini atmıştır.<sup>5</sup>

Ancak İslâm sadece şehirlilerin ve aristokratların dini değildir. O'nun kutlu elçisi de, sadece şehirlere değil, bedeviyle-medenisiyle bütün âlemlere rahmet olarak gönderilen bir peygamberdir.<sup>6</sup> Bu sebeple O'nun muhatap kitlesi arasında şehir hayatından uzak çölde yaşayan bedeviler de bulunmaktadır. Nitekim bi'setin son yıllarını oluşturan ve özellikle de *Hudeybiye* antlaşmasının akabinde toplumsal bir gerçeklik olarak varlığını hissettiren bedevî toplulukları görmekteyiz. Yarımadanın steplerinde dağınık bir halde ve çoğu zaman da göçebe ya da yarı göçebe olarak yaşayan bedeviler, yaşadıkları hayat şartlarının kaçınılmaz bir sonucu olarak şehirlilere göre farklı bir sosyo-kültürel yapıya sahiptirler.

Özellikle hicretin sekizinci yılından itibaren kitleler halinde Hz. Peygamber'e gelerek bağlılıklarını bildiren ve İslâm'ın Arap yarımadasındaki varlığına teslim olan bedevilerin düşünce ve yaşam tarzlarıyla ilgili bazı âyetlerin nazil olduğu görülmektedir. İşte bu bağlamda Kur'ân'ın özel bir vurguyla bedevilerden bahsetmesinin, üzerinde düşü-

<sup>3</sup> Son İlâhi vahyin merkezi olarak Mekke'nin seçilmesinin sebepleriyle ilgili bkz: Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (Çev: Salih Tuğ), İstanbul 1993, I/24-26. Mekke'nin kenar mahallelerinde az da olsa bedevi toplulukların yaşaması mümkündür. Bu onun şehirlilik karakterini ortadan kaldırmaz. (Bkz: Abdurrahman Kurt, *Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C: 10, S: 2, Bursa 2001, ss. 97-122, s. 108.)

<sup>4</sup> Bkz: Er'âm, 6/92; Şûrâ, 42/7.

<sup>5</sup> Bkz: Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I/175 vd.

<sup>6</sup> Bkz: Enbiyâ, 21/107.

nülmesi gereken hususlardan birisi olduğu kanaatindeyiz. Her ne kadar bedevilerin durumu tarihi ve belli bir coğrafyaya özel boyutlarıyla öne çıkıyor görünse de, hem İlâhi vahyin son halkasını oluşturan Kur'ân-ı Kerim'in evrenselliği hem de insani sorunların ortaklığı, genelde birçok konuyu özelde ise bedeviliği daha üst perspektiften değerlendirmenin zorunluluğunu gündeme getirmektedir.<sup>7</sup> Nitekim *Muhammed Esed*'e göre Kur'ân'da "a'râb"dan (bedeviden) özel bir vurguyla söz edilmesi, muhtemelen onların, İslâm tarihinin bu erken dönemlerinde, olumlu ya da olumsuz, İslâm'a karşı tavırları bakımından son derece büyük bir önem taşımalarından ileri gelmektedir. O kadar ki, Yarımada'daki nüfusun çoğunluğunu oluşturan bu göçebe ya da yarı-göçebe savaşçı boyların birinci elden ittifakını sağlamaksızın İslâmî tebliğin Arabistan'da gerçek ve kalıcı bir dayanak elde etmesi, süratle yayılıp gelişmesi mümkün olmazdı.<sup>8</sup>

İşte söz konusu ayetlerde karakterize edilen bedevi düşünce ve yaşam tarzına dair bilgileri değerlendirmeye geçmeden önce, önemine binaen "a'râbi" ve "bedevi" kelimelerinin delalet ettiği anlamlar üzerinde durmak istiyoruz.

## 1. KAVRAM ANALİZİ

### 1.1. Arap ve A'râbi Kavramları

Kendilerine *Arap* denilen insan topluluğunun niçin bu şekilde isimlendirildiği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bir kısım dilciler göre Arapça'yı ilk konuşan kişi *Ya'rub b. Kâhtân*'dır. Çünkü *Ya'rub b. Kâhtân* saf Arap olan (arabu'l-ârîbe) Yemenliler'in atasıdır.<sup>9</sup> Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail de Yemen'den gelen *Cürhümlüler* arasında büyümiş ve onların dilini konuşmuştur. Hz. İsmail'in soyu ise daha sonra

<sup>7</sup> Bkz: Mustafa Tekin, *Kur'ân-ı Kerim'de Bedevilik –Dini Sosyolojik Yaklaşım–*, İslam Araştırmaları Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 3, Mayıs 2009, s. 103.

<sup>8</sup> Bkz: Muhammed Esed *Kur'ân Mesajı*, (Çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul 1996, I/375–376.

<sup>9</sup> Bkz: Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem ibn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire, Ts., Kahire, Ts., IV/2864; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, VIII/148. Kimi araştırmacılara göre soyları devam eden Araplardan "Arabi'l-ârîbe" olanlar, *Kahtâniler* adı verilen kabileler grubunun anavatanı olan Yemen'lidirler. Bunlar *Cürhüm* ve *Ya'rûb* olmak üzere iki kola ayrılırlar. (Geniş bilgi için bkz: Nihad M. Çetin, "Arap", TDV. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1991, III/273.)

Araplaşmış anlamına gelen “arabu’l-müsta’ribe” olarak isimlendirilmiştir.<sup>10</sup> Dilci el-Ezherî’nin tercihinine göre ise Hz. İsmail’in çocukları, *Tihâme* taraflarında bir yer olan “arabe”de yetişmiştir. Dolayısıyla yetiştikleri yere nispetle onlara “Arap” ismi verilmiştir.<sup>11</sup> Neticede, Yemen dâhil bütün bir Arap yarımadasını içine alan bölgede yaşayan ve *Sâmi* dil topluluğu içinde en eski dillerden birisi olan Arapça’yı konuşan insanların tamamı “Arap” olarak isimlendirilmiştir.

Nihat Çetin’e göre ise dilcilerin çeşitli izah tarzlarına rağmen “Arap” kelimesinin menşei hâlâ karanlıktır. Bazılarına göre kelime, “batı” manasına gelen bir *Sâmi* kökten türemiş olup ilk önce Mezopotamyalılar tarafından Fırat’ın batısında oturanlar için kullanılmıştır. Ancak bir milletin başka bir millete nispetle kendi coğrafi durumunu gösteren bir kelimeyi ad olarak aldığı görülmediğine göre bu açıklama doğru değildir. Bunun yanında kelimeyi göçebelik kavramıyla açıklamaya çalışanların görüşleri daha inandırıcı olmuştur. Bunlardan biri, Arap kelimesini “kara ülkesi” veya “step” anlamına gelen İbrânice *arabha*, diğeri ise göçebelerin hayatını ifade eden *erebhe* kelimesine bağlayan görüştür. Ayrıca Arap kelimesinin “çöl”, “çölde yaşayan kimse” manasına geldiğini kabul edenler de vardır.<sup>12</sup> Nitekim İbrânice’de “çöl” manasına gelen “arabha” kelimesi, Tevrat’ta “çölde yaşayan kimse(bedevî)” anlamında kullanılmıştır.<sup>13</sup>

“A’râbî” kelimesi etimolojik olarak “el-Arab” kelimesine dayansa da dilciler bu iki kelime arasında kullanım farkının olduğunu, dolayısıyla farklı anlamlara delalet ettiklerini söylemektedirler. Çünkü Arap, bilinen insan topluluklarından birisinin genel adıdır. Bir diğer ifadeyle Arap, cins isimdir. Arap olmayan bütün toplulukların genel adı ise “acem”dir.<sup>14</sup> Diğer taraftan şehir ve köy gibi meskûn mahallerde oturanlara “Arap” denilirken, buna karşılık çölün derinliklerinde şehir ve köylerden uzak

<sup>10</sup> Bkz: İbn Manzûr, *Lisân*, IV/2864; Kurtubî, *el-Câmi’*, VIII/148.

<sup>11</sup> Bak: İbn Manzûr, *Lisân*, IV/2864; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr –el-Câmi’ Beyne Fenneyi’r-Rivâyeti ve’d-Dirâyeti min İlmi’t-Tefsîr-*, Beyrut 1991, II/450.

<sup>12</sup> Bkz: Çetin, “Arap”, III/272.

<sup>13</sup> Bkz: Kutsal Kitap, İstanbul 2001, *Eski Ahit*, Yeşaya, 13/20, s. 858 ve Yeremya, 3/2, s. 931.

<sup>14</sup> Bkz: İbn Manzûr, *Lisân*, IV/2825 ve 2863. Araplar, fasih ve akıcı konuşamayan, konuşmasında tutukluk olan kimselere “acem” derlerdi. Genel olarak kendi dışındaki bütün toplulukları bu genel isimle anarlardı. Hatta nesep olarak Arap olsa bile fasih ve akıcı konuşamayan kimseleri de “acem” olarak nitelendirdikleri olurdu; tıpkı Ziyad el-A’cem gibi. (bkz: İbn Manzûr, *Lisân*, IV/2863.)

göçebe hayatı yaşayan bedevilere de "A'râbî" denmiştir.<sup>15</sup> Nitekim bu iki kelimenin çoğul kalıplarının da birbirlerinden farklı olması, kullanımlarının da farklı olduğunu göstermektedir. Çünkü "Arap" kelimesi, "el-Arabiyyü" kelimesindeki nisbet "ya"sının hafzedilmesiyle çoğul anlam ifade etmektedir; tıpkı "el-Yahûd" ve "el-Mecûs" kelimelerinin nispet "ya"sının hafzedilmesi sonucu çoğul oldukları gibi. "A'râbî" kelimesinin çoğulu ise Kur'ân'da geçtiği üzere, "el-A'râb" ya da "el-A'râbiyyü" şeklinde gelmektedir.<sup>16</sup> Kısacası "A'râb" ve "Arab", Türkçe'deki "Türk" ve "Türkmen" kelimeleri arasındaki ilişkiye benzemektedir. Çünkü "Türkmen" Türk'ün göçebe olarak yaşayanı (yürüğü) olduğu gibi, "A'rab" da Arab'ın göçebe olarak yaşayanına denilir.<sup>17</sup>

Neticede bu iki kelimenin Kur'ân-ı Kerim'de net olarak birbirinden ayrı anlamlara delalet eder şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak Kur'ân, şehir ve köylerde (Medine ve karye) yerleşik hayat yaşayan Araplarla bedevi Arapları birbirinden ayırmış ve bedevileri "A'râbî" olarak nitelendirmiştir. Böylece bir ırkın adı olmakla birlikte yarımadanın köy ve şehirlerinde yaşayanlara "Arab", çölde göçebe olarak yaşayanlarına ise "A'râbî" (bedevi) denilmiştir.<sup>18</sup> Ancak kelimenin bu farklı anlam içeriklerine delalet edecek şekilde kullanımının etimolojik bir temele dayanmaktan ziyade o zamandaki yaşanan sosyolojik yapıyı ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla "A'râb" kelimesi, yine Arapça olan "bedevi" kelimesine karşılık gelmektedir. O zaman *bedevi* ve *bedevilik* ne demektir? Biraz da bu kelimeler üzerinde duralım.

## 1. 2. Bedevî ve Bedevilik

Asıl itibariyle *başlamak*, *ortaya çıkmak*, *açığa çıkmak* ve *önce gelmek*<sup>19</sup> gibi anlamlarının yanında, çölde yaşamak, sahrada oturmak anlamında da kullanılan *bedâvet* kelimesi, "yerleşik hayat, medeniyet" anlamına gelen

<sup>15</sup> Bkz: İbn Manzûr, *Lisân*, IV/2863-2864; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II/450.

<sup>16</sup> Bkz: İbn Manzûr, *Lisân*, IV/2863-2864.

<sup>17</sup> Bkz: Hasan Kâmil Yılmaz, *Mesnevi ve Rûhu'l-Beyân'da Köylülük ve Şehirlilik*, <http://akademik.semazen.net>. 29.08.2010.

<sup>18</sup> Bkz: Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II/450; Mustafa Fayda, "Bedevî", TDV. İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1992, V/312.

<sup>19</sup> Bkz: İbn Mamzûr, *Lisân*, I/234-235. Kelimenin bu kök anlamıyla kullanıldığı bazı âyetler için bkz: Bakara, 2/271; Âl-i İmrân 3/118; Mâide 5/99; En'âm, 6/28; A'râf, 7/20.

*hadâretin* karşıtıdır. Kır, sahra ve çöl anlamına gelen *badiye*de yaşayan kimse-  
lere de *bedevî* veya *ehlü'l-bâdiye* denmektedir.<sup>20</sup> Aslında *bâdiye* hayatı, bedevi-  
lerin oturduğu ve dolaştığı her bölgeyi, göçebelikten yarı göçebelige ve hatta  
kısmen göçebe köylü hayatına kadar her durumu içine almaktadır.<sup>21</sup>

İslâm dininin ortaya çıktığı dönemde Araplar, yaşadıkları mekân  
bakımından *bedevî* (*ehlü'l-veber*) ve *hadarî* (*ehlü'l-meder*)<sup>22</sup> olmak üzere iki-  
ye ayrılırdı. Hadarîler köy ve şehirlerde yerleşik bir hayat sürer, geçimle-  
rini tarım, ticaret ve el sanatlarıyla temin ederlerdi. Bedeviler ise çölde  
yaşar, su, otlak ve azık peşinde dolaşırlardı.<sup>23</sup>

Bedevi toplumu, bir babadan geldiğine inanan insanların meydana  
getirdiği kabile esasına dayanmaktadır. Zira çetin çöl şartlarında hayatın  
devamı için kabile dayanışmasına fazlaca ihtiyaç vardır.<sup>24</sup> Bununla birlik-  
te bedevi, kabilesi dışında hiçbir otoriteye boyun eğmez, onun koyduğu

<sup>20</sup> Bkz: İbn Mamzûr, *Lisân*, I/234–235. Bedeviler, deve veya keçi kılından yapılmış çadırlarda  
göçebe hayatı yaşadıklarından *ehlü'l-veber*, *ehlü'l-huyâm* veya *sekenetü'l-huyâm* adlarıyla da  
anılırlar. Buna karşılık köy, kasaba ve şehirlerde kerpiçten yapılmış evlerde yerleşik hayat  
yaşayanlara da *ehlü'l-meder* adı verilmiştir. (Bkz: Fayda, *Bedevi*, V/311–312.)

<sup>21</sup> Bkz: Ahmet Albayrak, *Bir Medeniyet Kuramcısı olarak İbn Haldun*, Uludağ İlahiyat Fa-  
kültesi Dergisi, C:9, S: 9, Bursa 2000, s. 78.

<sup>22</sup> Bkz: Cârullah Ebî Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut 1965, s. 586.  
Bedevilik ve hadarîliğin günümüz sosyoloji literatüründeki karşılığı “köylülük” ve “şehirli-  
lik” olarak gözükmektedir. Ancak “köylülük” ve “şehirlilik” olgularının geçmişten günü-  
müze çok farklı şekil ve içerik değişikliklerinin olduğunu da göz ardı etmemek gerekme-  
ktir. (Bkz: Kurt, *İslâm Öncesi Mekke Toplumu*, s. 102–104.) Tarihin belirli bir döneminde ve  
belirli bir coğrafyasında oluşmuş toplumsal yapıya dair analizlerde bulunurken, büyük öl-  
çüde günümüzün kelime ve kavramlarını kullanmanın, bazen maksadı tam olarak ifade  
etmediği hatta kimi zaman yanlış algılamalara bile sebep olduğu görülmektedir. Meselâ  
Arapça “karye” kelimesi, özellikle dilimize aktarılrken genelde “köy” olarak tercüme edil-  
mektedir. Oysa Kur’ân literatüründeki karşılığı ise, bulunduğu yer ve zamana göre büyük  
insan topluluklarının bir arada yaşadığı “yerleşim birimi”ni ifade etmektedir.

<sup>23</sup> Bedevilik ve hadarîliğin günümüz sosyoloji literatüründeki karşılığı “köylülük” ve “şehirli-  
lik” olarak gözükmektedir. Ancak “köylülük” ve “şehirlilik” olgularının geçmişten günü-  
müze çok farklı şekil ve içerik değişikliklerinin olduğunu da göz ardı etmemek gerekme-  
ktir. (Bkz: Kurt, *İslâm Öncesi Mekke Toplumu*, s. 102–104.) Tarihin belirli bir döneminde ve  
belirli bir coğrafyasında oluşmuş toplumsal yapıya dair analizlerde bulunurken, büyük öl-  
çüde günümüzün kelime ve kavramlarını kullanmanın, bazen maksadı tam olarak ifade  
etmediği hatta kimi zaman yanlış algılamalara bile sebep olduğu görülmektedir. Meselâ  
Arapça “karye” kelimesi, özellikle dilimize aktarılrken genelde “köy” olarak tercüme edil-  
mektedir. Oysa Kur’ân literatüründeki karşılığı ise, bulunduğu yer ve zamana göre büyük  
insan topluluklarının bir arada yaşadığı “yerleşim birimi”ni ifade etmektedir.

<sup>24</sup> Bkz: Fayda, *Bedevi*, V/313.

kurallara uyar ve haklarını onun vasıtasıyla alırdı.<sup>25</sup> Gerçi bedevîlerin kimi zaman büyük ticaret kervanlarına iştirakleri de olurdu. Ancak bu, kervanlara deve temin etmek ve belirli bir ücret karşılığında ticaret kervanını taarruzlardan korumaktan ibaretti.<sup>26</sup>

Arabistan'ın dışı kapalı kısmında yaşayan bedevîlerin hayatı büyük ölçüde bilinmezlerle doludur. Kendileri hakkındaki en eski bilgiler ancak İslâm'dan yüz elli sene öncesine kadar uzanan bedevîler, sürekli düşmanlık ve savaşlarla dolu bir hayat yaşadıklarından bir medeniyet kurmaya muvaffak olamamışlardır.

Ortaya koydukları eserler de istilâ ve yağma kültürüne âşina olan bedevîlerin düşmanları tarafından yok edilmiştir. Yine yazı bilmedikleri için tarihlerini yazamayan bedevîler hakkındaki bilgiler, ancak *kutsal kitaplar*, bu insanlarda çok gelişmiş olan *şiiirler* ve *sözlü rivayetlerden* elde edilebilmektedir.<sup>27</sup>

Badiyeler ve bedevîliğin, şehirler ve şehir hayatından önce geldiğini ve onların temelini teşkil ettiğini söyleyen İbn Haldun, toplumların hayat tarzlarının farklı olmasını da, yaşamlarını sürdürmek ve geçimlerini sağlamak için tuttıkları yolların farklı olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Çünkü insanların bir araya gelmeleri, ikinci derecedeki ve lüks ihtiyaçlarından çok, temel ve zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için yardımlaşma amacına yöneliktir.<sup>28</sup>

Buna göre göçebe toplumlarda hâkim olan değer ölçüleri de cemiyetin yapısına, sosyal ve ekonomik şartlarına uygun olarak teşekkül etmiştir. Şehirlerden ve birbirlerinden uzak bölgelerde yaşadıkları için göçebeler genelde kaba ve sert tabiatlı olurlar.<sup>29</sup> Nitekim İbn Halduna göre bedevîler, "çöllerin derinliklerinde dolaşmalarından ve yaşamalarından dolayı insanların en yabanişidirler. Kentlerde yaşayanlara göre, kıyas kabul etmeyecek ölçüde, sanki konuşamayan yırtıcı hayvanlar gibi yabani

<sup>25</sup> Bkz: Kurt, *İslâm Öncesi Mekke Toplumu*, s. 103–104.

<sup>26</sup> M. J. De Goeje, *Arabistan*, İslam Ansiklopedisi, Eskişehir 1997, I/484.

<sup>27</sup> *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Heyet, İlmî Müşavir ve Redaktör: Hakkı Durmuş Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul 1986, I/103–104.

<sup>28</sup> Bkz: Abdurrahman b. Muhammed ibn Haldûn, *Mukaddime*, (Çev. Halil Kendir), Ankara–2004, I/157 vd.

<sup>29</sup> Bkz: Fayda, *Bedevî*, V/314.

ve vahşidirler.”<sup>30</sup> Ama bu negatif özelliklerinin yanında bedevîlerin, cömertlik ve cesurluk gibi hususlarda da şehirlilerden daha ileri düzeyde oldukları bilinen bir gerçektir.<sup>31</sup> İslâm davetinin, yarımada nüfusunun çok önemli bir bölümünü oluşturan bedevilerle toplumsal olarak ilk karşılaşması hicrî beşinci yıldan sonra başlamış, giderek artan bir trendle sekiz ve dokuzuncu yıllarda zirveye ulaşmıştır. İşte bedevilerle ilgili âyetleri anlayıp yorumlamaya çalışırken bu dönemin coğrafi, kültürel ve sosyal bütün özelliklerini de daima göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

## 2. KUR’ÂN-I KERİM’DE BEDEVİLİK

Kur’ân-ı Kerim’de *bâdiye*, *bedevilik* ve *bedevilerle* ilgili olarak hem “b-d-v” kelimesinin ilgili türevleri hem de “el-A’râbi” kelimesi geçmektedir. Ancak kavramsal anlamda bedeviliğin ne olduğuna ve bedevi yaşam tarzına dair bilgilere “el-A’râbi” kelimesinin geçtiği yerlerde rastlamak mümkündür. Öneme binaen “el-A’râbi” kelimesinin Kur’ân’daki kullanım alanlarıyla ilgili incelememizi sona bırakarak, öncelikle bedevî kelimesinin kullanım alan(lar)ıyla ilgili kısaca bilgi vermek istiyoruz.

### 2. 1. Kur’ân’da Bedevî Kavramının Kullanım Alanı

Kur’ân-ı Kerim’de bu kelime *çöle*, *çöl yaşamına*, *çölde yaşayanlara* ve *çölden gelip geçenlere* delalet edecek şekilde üç ayrı âyette kullanılmıştır.<sup>32</sup> *Yûsuf* ve *Hac* sûresinin ilgili âyetleri *Mekkî*, *Ahzâb* sûresindeki âyet ise *Medenî*’dir.<sup>33</sup> Bunlardan ilki *Yûsuf* sûresinde geçmektedir. Bu sûrede Hz.

<sup>30</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, I/159–160. Rûhu’l-Beyân müellifi Bursevî, *et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye*’den naklen köy ve şehrin, çöl ve bâdiyenin insanın mânevî âlemindeki yerini de şöyle anlatır: Nasıl ki sûret âleminde çöl ve şehir varsa, insanın mânevî âleminde de çöl ve şehir vardır. İnsandaki çöl nefsi; şehir ise kalbi temsil eder. “Bedevîler” lafzı, nefse ve nefsin taşıdığı küfür ve nifaktan ibaret olan hevâya işaret etmektedir. “İman” kalbe âid zâtî sıfatlardan olduğu gibi “küfür ve nifak” da nefse âid zâtî sıfatlardandır. (Bkz: İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, İstanbul 1389, III/489.)

<sup>31</sup> Bka: İbn Haldun, *Mukaddime*, I/163–166.

<sup>32</sup> Bkz: *Yûsuf*, 12/100; *Hac*, 22/25; *Ahzâb*, 33/20.

<sup>33</sup> Müfessirlerin çoğuna göre *Yûsuf* sûresi *Mekkî* sûrelerdendir. Ancak İbn Abbas ve *Katâde*’den gelen rivâyetlere göre bazı âyetlerinin *Medenî* olduğu ya da *Hicret* esnasında nâzil olduğu da söylenmişlerdir. (Bkz: Kurtubî, *el-Câmi*’, IX/79; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, III/5.) *Hac* sûresinin nerede nazil olduğu da ihtilafli bir husustur. Ancak müfessirlerden çoğuna göre, bazı âyetleri dışında sûre *Mekke*’de nâzil olmuştur. (Bkz: Kurtubî, *el-Câmi*’, XII/3; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, III/489.) *Ahzâb* sûresi ise ittifakla *Medenî*’dir. (Bkz: Kurtubî, *el-Câmi*’, XIV/76.)



Yâkûp ve oğullarının “çöl'den” (mine'l-bedv) geldikleri şu şekilde ifade edilmektedir; Hz. Yûsuf, “...’Ey babacığım!’ dedi, ‘bir zamanlar gördüğüm rüyanın altında yatan anlam (rüyamın te’vili) buymuş meğer. İşte, Rabbim onu gerçeğe dönüştürmüştür. Yine O, beni hapisten çıkararak, dahası Şeytan benimle kardeşlerimin arasını açtıktan sonra bile sizin çölü aşıp gelmenizi sağlayarak bana lütufta bulunmuştur...”<sup>34</sup>

Bu âyette geçen “mine'l-bedv” ifadesinden kimi müfessirler, Hz. Yâkûp ve çocuklarının çölde yaşayan ve hayvanlarıyla otlaklar arayan bir topluluk (yani bedevî) olduklarını söylemişlerdir.<sup>35</sup> Ancak bu ifadenin, Hz. Yakup ve oğullarının çölde yaşayan bedevi topluluk olduklarını değil, Mısır’a gelirken “çölü aşıp geldikleri”ni yani yolculukları esnasında çölden geçip gelen topluluk olduklarını anlattığını söylemenin daha uygun olduğu kanaatindeyiz.<sup>36</sup> Nitekim ilk görüşü dile getiren aynı müfessirler Yûsuf sûresindeki bu âyetten sadece dokuz ayet sonra gelen, “Senden önce gönderdiğimiz peygamberler, kentlerin (min ehli'l-kurâ) ahali-sinden (seçip) kendilerine vahyettiğimiz adamlardan başkası değildi”<sup>37</sup>, âyetini yorumlarken, şehir ve kasaba halklarının bedevilere göre daha bilgili ve daha ağırbaşlı oldukları için “Allah’ın bütün peygamberlerini şehir halkından seçtiğini” ifade etmişlerdir.<sup>38</sup> Ayrıca âyette geçen “bedv” kelimesinin, “çöl” değil Hz. Yakup(a.s.)’ın yaşadığı yerin adı, yani özel isim olduğu ya da İbn Abbas’tan gelen rivâyete dayanarak Hz. Yakub’un Mısır’a gitmeden önce “bedâ” denilen bir yere yerleştiği ve buradan yola çıkarak Mısır’a gittiği için de “mine'lbedv” denildiğine dair rivâyetler bulunmaktadır.<sup>39</sup> Bütün bu açıklamalardan hareketle âyette geçen “bedv”

<sup>34</sup> Bkz: Yûsuf, 12/100;

<sup>35</sup> Bkz: Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut 1987, II/506; Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, (Thk: Muhammed Mervanel-Şaâr), Beyrut 1996, II/341.

<sup>36</sup> Bu tercihin gerekçeleri için bkz: Elmalılı, *Hak Dini*, IV/2926–2927.

<sup>37</sup> Yûsuf, 12/109.

<sup>38</sup> Bkz: Zemahşerî, *Keşşâf*, II/509; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, II/344. Aslında bu iki âyet örneğinde, tefsirdeki parçacı yaklaşımın ne türden problemler yarattığını görmek mümkündür. Aynı sûrenin iki ayrı ayetinde –ki bu iki âyet arasında sadece sekiz âyet vardır– iki ayrı şey söylemek, sadece âyet eksenli düşünüldüğünün ve konuya bütüncül bir yaklaşım sergilenmediğinin açık bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında mesele gâyet açıktır: Eğer Allah Teâlâ bütün peygamberlerini şehir halkından (karye) seçiyorsa, bâdiyede yaşayanlar arasından hiçbir peygamber gelmemiş demektir. Dolayısıyla Hz. Yâkûp (a.s.) da bedevi değildir. İlgili âyet onun bedevi olduğuna değil, bâdiye'den geçerek Mısır'a geldiğine delalet eder.

<sup>39</sup> Bkz: Elmalılı, *Hak Dini*, IV/2962–2927.

kelimesinin, genel anlamda “çöl(den geçmek)” anlamına geldiğini ya da “belirli bir mekânın özel ismi olarak” kullanıldığını söyleyebiliriz.

Aynı kelime *Hac* sûresinde şöyle geçmektedir: “İnkârda direnenlere, Allah yolundan ve yerleşik olanla oraya dışarıdan gelenlere eşit olarak (hiçbir ayırım gözetmeksizin mabet) kıldığımız Mescid-i Harâm’dan alıkoyanlar ile orada zulmederek haktan sapanlara, can yakıcı azabı tattırırız.”<sup>40</sup> Âyette “yerleşik olan” diye tercüme ettiğimiz kelime “el-âkifü”dür ve “yapışmak, tutunmak, kendini bir yere/şeye hapsetmek ve bir yerde ikamet etmek anlamındadır.”<sup>41</sup> Âyette bunun karşıtı olarak kullanılan kelime ise “el-bâd”dır. “b-d-v” kökünden *ism-i fâil* olan bu kelime, bağlamından anlaşıldığına göre, hac ibadeti sebebiyle Mekke’ye dışarıdan gelen bütün insanları kapsamaktadır. Bunun için biz de ayetteki bu kelimeyi “dışarıdan gelenler” diye tercüme ettik. Mekke’ye dışarıdan gelen bu insanlar ya “çevredeki bedeviler”dir ya da Mekke’ye ulaşmak için “çölü aşıp gelen bütün yabancılar”dır.<sup>42</sup> Dolayısıyla burada “el-bâd” kelimesinin, “Mekke’de ikâmet etmediği halde Mescid-i Harâm-ı ziyaret etmek amacıyla “çölü aşıp gelen” bütün insanları kapsayacak şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Son olarak bu kelime *Ahzâb* sûresinde “A’râbî” kelimesinin çoğul kalıbı olan “el-A’râb” kelimesiyle birlikte “A’râbiler arasında bedeviler gibi yaşamak”<sup>43</sup> mânâsına gelecek şekilde kullanılmıştır: “Düşman birliklerinin hâlâ çekip gitmediklerini zannederler. Düşman bir daha geldiğinde ise size ait haberleri uzaktan almak üzere çöllerde dağınık yaşayan bedevilerin arasında bulunmayı arzularlar. Zaten aranızda da bulunsalardı savaşa çok az katılırlardı.”<sup>43</sup>

## 2. 2. Kur’ân’da A’râbî Kavramının Kullanım Alanı

Kur’ân’da bedevilerden bahseden âyetlerdeki anahtar kelime ise “el-A’râbî”dir. Bu kelime on ayrı âyette geçmektedir. Bunlardan altısı *Tevbe* sûresinde, iki tanesi *Fetih* sûresinde, birer tanesi de *Ahzâb* ve *Hucurat* sûrelerinin

<sup>40</sup> Bkz: *Hac*, 22/25.

<sup>41</sup> Bkz: el-Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur’ân*, İstanbul 1986, s. 512.

<sup>42</sup> Bkz: Kurtubî, *el-Câmi’*, XII/22-23; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III/503; Ahmed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale Tefsiri'l-Celâleyn*, İstanbul Ts., III/99.

<sup>43</sup> Bkz: *Ahzâb*, 33/20. “el-Bâdûne” şeklinde çoğul *ism-i fâil* formunda kullanılan bu kelimenin ilgili âyetteki kullanım anlamıyla ilgili gerekli açıklamalar, aynı cümle içerisinde kullanıldığı için “el-A’râbî” kelimesiyle birlikte değerlendirilecektir.

dedir.<sup>44</sup> Ancak her ne kadar bizzat “a'râbî” kelimesi geçmese de *Hucurat* sûresinin 4 ve 5. âyetlerinin bedeviler hakkında nazil olduğu hem âyetlerin içeriğinden hem de ilgili rivâyetlerden anlaşılmaktadır.<sup>45</sup>

“el-A'râbî” kelimesi bağlamında bedevilerden bahseden âyetlerin ortak özelliği, hepsinin de Medenî olmasıdır. Söz konusu âyetlerin nüzûl dönemi, Medine döneminin ikinci yarısında başlayıp yedi ile onuncu yıllar arasında –özellikle de dokuzuncu yılda- yoğunlaşan bir zaman dilimini kapsamaktadır. Hem bu dönemde gerçekleşen tarihi olaylara hem de ilgili âyetlerin nüzûl dönemine baktığımızda ilk önce *Ahzâb* suresindeki âyetin nazil olduğunu,<sup>46</sup> ardından *Hudeybiye* barış antlaşmasının akabinde nazil olan *Fetih* sûresinin ilgili âyetlerinin indirildiğini görmekteyiz.<sup>47</sup> Kaynaklarımızda nüzûl döneminin ağırlıklı olarak hicrî dokuzuncu yıl olduğu bildirilen *Hucurat* ve *Tevbe* sûrelerinin ilgili âyetlerinin indiriliş dönemleri sanki bir iç içelik arz etmektedir.<sup>48</sup> Bununla birlikte

<sup>44</sup> Bkz: Muhammed Fuad Abdulkâfi, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1988, s. 579.

<sup>45</sup> Bkz: Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Kahire- 1993, XXVI/77; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/357; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsir-i Kebîr*, Beyrut 1997, X/96; İsmâil İbn Kesîr, *Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1969, IV/208.

<sup>46</sup> Bu sûrenin onuncu âyetinden başlamak üzere bedevilere atıfta bulunan yirminci âyetin de içinde bulunduğu âyetler grubu, *Hendek (Ahzâb)* savaşı sırasında gerçekleşen hadiselerden bahsetmektedir. Bilindiği üzere Hendek savaşı da hicretin beşinci yılında gerçekleşmiştir. (Bkz: Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I/242–243.)

<sup>47</sup> İlgili âyetlerde Hz. Peygamberin genel çağrısına icabet etmeyerek sefere çıkmayan (muhallefûn) bedevilerden bahsedilmektedir. Tarihi verilere göre bu sefer, akabinde *Hudeybiye* barış antlaşmasının yapıldığı umre yolculuğudur. Dolayısıyla Hendek savaşından sonraki bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Buna göre ilgili âyetlerin *Hudeybiye*'den dönüş yolculuğunda nazil olduğu bunun da hicri altıncı yılın sonlarına tekabül ettiği anlaşılmaktadır. (Bkz: Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, (Thk: Ömer Abdüsselam Tedmurî), Kahire 1987, III/255–256 ve 266–267; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, IV/48.)

<sup>48</sup> Kaynaklar her iki sûrede de geçen bedevilerle ilgili âyetlerin hicretin dokuzuncu yılında nazil olduğunu belirtmektedir. (Bkz: İbn Hişâm, *es-Sîra*, IV/155 ve 203; Köksal, Muhammed Asım, *İslam Tarihi*, İstanbul 1979, IX/32 ve 152; ) Çünkü *Hucurat* sûresinde bedevilerden bahseden ilk âyetler, *Beni Temîm* kabilesi heyetinin Medine'ye gelişindeki olaylardan bahseder. (Bkz: İbn Hişâm, *es-Sîra*, IV/205–210; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XVI/203–204.) *Tevbe* sûresindeki ilgili âyetler ise *Tebük* seferi sırasında olan olaylardan ve bu arada bedevilerin tutumlarından bahseder. Dolayısıyla bu iki hadisede hicretin 9. yılında olmuştur. Ancak bu hadiselerin hangisinin daha önce vuku bulduğu hakkında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Meselâ İbn Hişâm *Tebük* savaşını *Beni Temîm* heyetinin Medine'ye gelmesinden önce ele alırken, Köksal ise *Beni Temîm* heyetinin gelişini *Tebük* seferinden daha sonraki bir zaman dilimine yerleştirmektedir. (Bkz: İbn Hişâm, *es-Sîra*, IV/155 ve 203; Köksal, *İslam Tarihi*, IX/32 ve 152. )

*Hucurat* sûresinde bedevilerden bahseden ayetlerin nûzul sıralamasının *Tevbe* sûresindeki ilgili âyetlerden daha önce olduğu anlaşılmaktadır. Zira birçok kaynakta *Tevbe* sûresinin, *Nasr* sûresinden önce inen en son sûre olduğuna dair rivâyetler bulunmaktadır.<sup>49</sup> Dolayısıyla *Hucurat* sûresinin *Tevbe* sûresinden önce nâzil olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple biz de yaklaşık nûzul sırası olan bu süreci takip ederek ilgili ayetleri değerlendirmek istiyoruz.

### 2. 2. 1. Ahzâb Sûresinde Anlatılan Bedevî(A'râbî)lerin Özellikleri

Kur'ân'ın bedevilerden bahsettiği ilk ayette şöyle denmektedir: "Düşman birliklerinin hâlâ çekip gitmediklerini zannederler. Düşman bir daha geldiğinde ise size ait haberleri uzaktan almak üzere çöllerde dağılık yaşayan *bedevilerin* arasında bulunmayı arzularlar. Zaten aranızda da bulunsalardı savaşa çok az katılırlardı."<sup>50</sup>

Bu âyetin de içinde bulunduğu âyetler grubu, *Hendek* savaşı esnasında münafıkların sergiledikleri negatif tutum ve davranışlardan bahsetmektedir. Buna göre münafıklar, aslında Hz. Peygamber ve Müslümanlarla birlikte savaşa çıkmayı istemeyen kimselerdir. Eğer dağılıp giden düşman birlikleri (ahzâb) tekrar dönüp gelecek olsalar, görünürde İslâm ordularının içinde yer alan bu münafıkların Müslümanlardan fersah fersah uzaklaşıp çölün derinliklerindeki bedevilerle birlikte bulunmayı tercih edecekleri bildirilmektedir.

İlk bakışta bu ayetin direkt olarak bedevilerle ilgili negatif ya da pozitif bir değerlendirme yapmadığı görülmektedir. Ancak "çölde bedevi gibi yaşamaman", hiçbir sorumluluk üstlenmemek ve sadece kişisel menfaatlerinin olduğu durumlarda ortaya çıkıp diğer zamanlarda toplumsal görevlerden kaytarmak anlamına geldiği de yine bu ayetin içeriğinden anlaşılmaktadır.

### 2. 2. 2. Fetih Sûresinde Anlatılan Bedevî(A'râbî)lerin Özellikleri

Bedevilerin toplumsal yapısı içerisindeki düşünce ve ahlak anlayışlarına ışık tutan ilk âyetler *Fetih* sûresindedir: "(Savaşa katılmayıp) geride

<sup>49</sup> *Tevbe* sûresinin *Nasr* suresinden önce nazil olan en son sûre olduğuna dair bilgiler için bkz: Şavkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II/378; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, (Çev: Ramazan Yıldırım), İstanbul 1998, VII/267-270.

<sup>50</sup> *Ahzâb*, 33/20.

kalan bedeviler sana, gönüllerinde olmayanı dillerinin ucuyla söyleyerek, "Bizi mallarımız ve ailelerimiz alıkoydu, bu yüzden Allah'ın bizi bağışlamasını iste" diyecekler. Onlara şöyle de: "Size bir zarar gelmesini isterse veya size iyilik etmeyi murat ederse sizin için Allah'a karşı herhangi bir şey yapmaya kimin gücü yeter!" Hayır! Allah bütün yaptıklarınızı bilmektedir. Tam aksine siz, Resûl'ün ve müminlerin artık ailelerine hiç dönemeyeceklerini sandınız, bu gönlünüze hoş geldi. Kötü zanna kapıldınız ve mahvolmuş bir topluluk haline geldiniz."<sup>51</sup>

Bu ayetlerin siyâk ve sibâkından ve ilgili rivâyetlerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber hicretin altıncı yılında Mekke'ye umre yolculuğu için genel bir çağrı yapar. Mazeret beyan ederek katılmayan kimi bedevi kabilelerinin dışında yaklaşık 1400 kişi bu davete icabet eder. Hiçbir tutarlılığı olmayan birtakım mazeretler ileri sürerek bu sefere katılmayan *Gıfâr, Müzeyne, Cüheyne, Eşca', Dîl ve Elsem* kabileleri hakkında nazil olan bu ayetler,<sup>52</sup> söz konusu kabilelerin sefer dönüşünde Hz. Peygamber'e gelerek sözde mazeretlerini zikretmekte ve onların kalplerinde gizlediklerini de ifşâ etmektedir. Çünkü onların "bizi mallarımız ve ailelerimiz alıkoydu" sözü, kalplerindekini ifade etmekten çok uzakta idi. Onlar bunu sadece dillerinin ucuyla söylüyorlardı. Bu sefere iştirak etmekten onları alıkoyan asıl sebep ise bambaşka idi. Allah Resulü bu seferi savaşmak için değil, sadece bir umre ziyareti olarak ilan ettiği, ihramlanıp kurbanlık develelerini nişanladığı halde<sup>53</sup> kimi bedeviler, *Kureyş, Sakîf ve Kinâne* gibi kabilelerden çekindikleri için Hz. Peygamber'le mü'minlerin bu savaştan zaferle çıkıp memleketlerine geri dönemeyeceklerini, yok olup gideceklerini düşünüyorlardı. Böyle bir düşünce de gönüllerine hoş geliyordu. Zira yanı başlarında güçlenmekte olan bir otoriteye itaat etmektense yok olup gitmesini istiyorlardı. Oysa Allah onların bu gizli istek ve arzularını biliyordu. Elçisine de bunu bildirerek onların gizledikleri kötü niyetlerini böylece ifşa etmiş oldu.

Söz konusu bedevi kabilelerinin, meşru mazeretleri bulunmadığı halde Hz. Peygamber'le birlikte umre seferine çıkmamalarının cezası olarak, çok yakında çıkılacak ve Allan'ın izniyle hem zafer hem de ganimetlerle so-

<sup>51</sup> Fetih, 48/11-12.

<sup>52</sup> Bkz: Neseî, *Medarikü't-Tenzîl*, IV/48; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/253.

<sup>53</sup> Bkz: Neseî, *Medarikü't-Tenzîl*, IV/48-49.

nuçlanacak olan *Hayber* seferine katılmayacakları bildirilmiştir. Nitekim Hayber savaşına, Hudeybiye seferine katılanların dışında kimsenin katılmasına müsaade edilmemiştir.<sup>54</sup> Oysa âyette de belirtildiği üzere Hayber kalesi hem zahmetsiz fethedileceği hem de birçok ganimetler elde edileceği için bedeviler bu savaşa iştirak etmek istemişler, fakat onların bu isteği geri çevrilmiştir.<sup>55</sup> Bu durum aynı sûrenin 15. ayetinde şu şekilde ifadesini bulmaktadır: “Ele geçirmek üzere ganimetlere doğru hareket ettiğinizde savaştan geri kalanlar, Allah'ın sözünü değiştirmeyi dileyerek “Bizi engellemeyin de size katılalım” diyecekler. De ki: “Asla bizim peşimize takılmayacaksınız, Allah sizin için daha önce böyle buyurdu.” Bunun üzerine de “Hayır, siz bizi çekemiyorsunuz” diyecekler. Tam aksine kendileri kavramakta güçlük çekiyorlar.”<sup>56</sup>

Fakat bu ceza sürekli değil, geçicidir. Çünkü bir sonraki âyette Allah Teâlâ, ileride çetin bir düşmana karşı bu bedevilerin de savaşa çağrılacağını; eğer bu çağrıya icabet ederlerse Allah'ın onlara güzel bir karşılık vereceğini, aksi takdirde elem verici bir azapla cezalandıracağını şu şekilde ifade etmektedir: “Arkada kalan bu bedevi topluluklara de ki: “Yakında çetin güç sahibi bir topluluğa karşı çağrılacaksınız; ya kendileriyle savaşacaksınız yahut Müslüman olacaklar. Bu çağrıya uyarsanız Allah size güzel bir karşılık verecek, daha önce olduğu gibi geri durursanız sizi acı bir şekilde cezalandıracak.”<sup>57</sup>

Âyette ifade edildiği şekliyle Müslümanların kendileriyle sonuna dek savaşacak ya da Müslüman olacakların kimler olduğu hususunda çok farklı görüşler bulunmaktadır. Söz konusu toplulukların ya müşrik Araplardan *Havazin*, *Sakîf* ve *Katafân* gibi kabilelerin olabileceği ya da bu âyetin *Bizans* ve *İranlılarla* yapılacak savaşlara delalet ettiğine dair görüşlerin ağır bastığı görülmektedir.<sup>58</sup> Burada önemli olan bedevilerin önceki uydurma mazeretlerini bir tarafa bırakarak ve pişman olmuş olarak top-

<sup>54</sup> Bkz: İbn Kesîr, *Tefsitu'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV/189.

<sup>55</sup> Bkz: M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak -Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri-*, Ankara 2006, III/489.

<sup>56</sup> Fetih, 48/15.

<sup>57</sup> Fetih, 48/16.

<sup>58</sup> Hatta bu ayetlerin Hz. Ebu Bekir dönemindeki Ridde savaşlarına delalet ettiğini iddia eden görüşler de bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV/190; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI/180.

lumsal bir menfaat için çağrıldıkları zaman savaşa katılmaları durumunda Allah'ın kendilerine bu dünyada zaferler ve bol ganimetler vereceği, âhirette ise Cennetine koyacağını müjdelemiş olmasıdır. Aslında teşvik ile inzarın, müjdeleme ile cezalandırmanın bir arada zikredildiği bu ayette bedeviler bir taraftan Allah ve Resûlünün emirlerine uymaya teşvik edilerek, diğer taraftan da eğer itaat etmez ve savaşa katılma çağrısına daha önce yaptıkları gibi kulak tıkarlarsa cezalandırılacakları bildirilerek eğitilmektedirler.

Neticede Fetih sûresinin bu âyetlerinde anlatılan bedevîlerin en önemli özelliği, zorluk ve sıkıntının olduğu bir sefere çıkmayı göze alamayıp aslı astarı olmayan mazeretler ileri sürerek geri kalmalarına karşılık, zahmetsiz bir fetih olacağı ve birçok ganimetlerin elde edileceği bildirilen Hayber savaşına ise katılmak için ısrarcı olmalarıdır. Yani Hz. Peygamber ve O'nun seçkin ashabıyla ilişkileri, tamamen bireysel menfaatlere dayalı bir diyalog biçiminden ibarettir.

### 2. 2. 3. Hucurat Sûresinde Anlatılan Bedevî(A'râbî)lerin Özellikleri

Hucurat sûresinde bedevilerden bahseden ilk ayetler şöyledir: "Gerçek şu ki odaların (hane-i saadetlerin) dışından sana seslenenlerin çoğu düşünemiyor. Eğer sen (kendi isteğinle) onların yanına çıkıncaya kadar sabredip bekleselerdi, elbet bu kendileri için daha iyi olurdu. Ama Allah yine de çok bağışlayıcı ve rahmet kaynağıdır."<sup>59</sup>

İlgili âyetlerin sebep-i nüzulü hakkında bilgi veren rivayetlere baktığımızda *Beni Temim* kabilesinden 70–80 kişilik bir heyetin, daha önce vuku bulan bir olay<sup>60</sup> sebebiyle Medine'de esir bulunan akrabalarını kurtarmak için Hz. Peygamberle görüşmek üzere geldikleri görülmektedir. Peygamberimiz ise o sırada, yöre halkının âdeti olduğu üzere hâne-i saadetlerinde istirahat etmektedir. Bu heyet, mescidin kıyısında bulunan ve ayrı ayrı odalardan oluşan peygamberimizin evinin yanına gelip, "Ey Muhammed! Çık artık yanımıza!" diye bağırmağa başladılar.<sup>61</sup> Ashaptan bazıları onları teskin etmeye ve sabırlı olmaya davet ettiyse de onlar ses-

<sup>59</sup> Hucurat, 49/4–5.

<sup>60</sup> İlgili hadisenin ayrıntıları için bkz: Bkz: Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I/390–391; Köksal, *İslâm Tarihi*, IX/26

Bkz: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXVI/77; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/358; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI/204.

lerini yükseltmeye devam ederler. Hatta içlerinden *Akra' b. Hâbis* yüksek sesle şöyle der: “Ey Muhammed! Benim övdüğüm kimseler aziz, yerdiklerim de zelil olur!”<sup>62</sup> Bunun üzerine peygamberimiz de çıkıp, “ne oluyor sana! Böyle olan ancak yüce Allah'tır; zira O'nun övdüğü aziz, yerdığı de zelil olur,”<sup>63</sup> diye karşılık verir. Daha sonra heyete kendisinden ne istediklerini sorar. Onlar da, birtakım şan-şöhret yarışından sonra,<sup>64</sup> esirlerinin serbest bırakılmasını isterler. Hz. Peygamber onların esirlerini serbest bıraktığı gibi Müslüman olmalarından dolayı da çeşitli hediyelerle ödüllendirir<sup>65</sup> Esirler sorununun bu şekilde tatlıya bağlanmasından sonra İslâm, *Beni Temim* kabilesinin yaşadığı bölge olan *Basra* körfezi taraflarında hızla yayılmaya başlamıştır.<sup>66</sup> İşte bu olay üzerine Hacurat sûresinin 4 ve 5. ayetleri nazil olmuştur.<sup>67</sup>

Sebeb-i nüzule dair gelen bu rivayetlerden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber'e karşı âdâp ve erkândan yoksun olarak kaba davranışları sergileyenler, her ne kadar sarıh bir şekilde ifade edilmese de, Medine'ye dışarıdan gelmiş olan bedevilerdi. Bunlar hem peygamberimizin günlük programına uygun hareket etmemişler hem de istirahatta olduğu bir vakitte evinin önüne gelerek bir an önce dışarı çıkmasını istemiş; O'nu rahatsız etmişlerdi. Bunların Hz. Peygamber'le görüşmek istemelerinde hiçbir problem olmamakla birlikte, temel sorun bu görüşme isteklerini kendi yaşadıkları kültürel kalıplar içerisinde yapma eğiliminde olmaları ve kendi davranış kalıplarını merkeze almalarıdır.<sup>68</sup>

Peygamberimizin sohbetlerinde bulunmuş ve eğitiminden geçmiş olan sahabeden böyle bir şey sadır olmamıştı. Hatta ilgili rivayetlerde

<sup>62</sup> Bkz: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXVI/77.

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1989, III/488) Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXVI/77; İbn Kesir, *Tefsir*, IV/208; Celaleddin es-Suyûtî, *Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Kahire 1985, VI/89. Aslında bu heyetin gelerek peygamberimizin evinin etrafında dolaşıp bağıra-çağıra konuşmaları ve kendilerini hem övmek hem de ihtiyaçlarını bildirmek için böyle bir yol takip etmeleri, dönem Araplarının bir geleneğiydi.

<sup>64</sup> Bkz: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXVI/77; Zemaşerî, *Keşşâf*, IV/357; İbn Kesir, *Tefsir*, IV/208.

<sup>65</sup> Bkz: Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I/391-392; Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl fi Meânî't-Tenzîl*, Beyrut ts., IV/517 vd.

<sup>66</sup> Bkz: Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I/389.

<sup>67</sup> Bkz: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXVI/77; Zemaşerî, *Keşşâf*, IV/357; Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, X/96; İbn Kesir, *Tefsir*, IV/208.

<sup>68</sup> Bkz: Tekin, *Kur'ân-ı Kerim'de Bedevilik*, s. 110-111.



heyetin içinden sadece bir-iki kişinin, daha önceden Müslüman olduklarına dair bilgiler bulunmaktadır.<sup>69</sup> Dolayısıyla görgü kurallarına riayet etmeyen Bedevi Araplar, henüz Müslüman da değillerdi. Bu sebeple olsa gerek ki, hem kendisinden önceki hem de sonraki ayetler iman edenlere hitapla başlarken, burada sadece yapılan eyleme dikkat çeken "Odalardan gerisinden sana çağırıp- çağırılanlar var ya..." ifadesi tercih edilmiştir. İşte Kur'ân-ı Kerim bu örnek olayın kahramanlarına dikkat çekmek yerine, onların yaptıklarına dikkat çekmektedir. Neticede Kur'ân burada bir örnek olay üzerinden muhataplarını bedevilikten medeniliğe çağırmaktadır.<sup>70</sup>

Diğer taraftan Hz. Peygamber'e karşı edep ve hürmetten yoksun bu davranış biçimi, eğitim ve idrak seviyeleri yaptıklarının kabalığını ve yersizliğini henüz anlayacak ölçüde olmayan bedevilerden sadır olduğu için tabii olarak karşılanabilirdi. Buna rağmen Allah Teâla'nın vahiy göndererek uyarıda bulunması şu evrensel değer ve kurala dikkat çekmektedir: Medeni inceliklerin, insani erdemlerin bütün topluluğa yayılması; köylünün, bedevinin, şehirlerden uzak yaşayanların da uygarlıktan nasiplendirilmesi, bütün ümmetin medenileşmesi gereklidir.<sup>71</sup>

İşte Hucurat sûresinin ilk ayetlerinde isim zikredilmeksizin bedevilerle ilgili bu bilgilere yer verilirken, aynı sûrenin 14. ayetinde ise bedevilerle ilgili açık bir şekilde şöyle denmektedir: "Bedeviler, "İman ettik" dediler. De ki: "henüz iman etmiş sayılmazsınız, lâkin "teslim olduk" diyebilirsiniz. Zira iman kalplerinize henüz girmiş değil. Ama eğer Allah ve Resulüne itaat ederseniz O, yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz. Çünkü Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir."<sup>72</sup>

Rivâyetlere göre çölde yaşayan *Beni Esed* kabilesinden kimi bedeviler, kurak geçen bir yılda Hz. Peygamber'e gelerek iman ettiklerini ızhar edip sosyal yardımlardan (sadaka) pay istediler.<sup>73</sup> Oysa İslâm'ın gücüne teslim olmak ile kalpte imanın yerleşmesi ayrı ayrı şeylerdi. Aslında bu-

<sup>69</sup> Bkz: Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I/390-391.

<sup>70</sup> Bkz: Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân –Gereçeli Meâl-Tefsir*, İstanbul 2008, s. 1027.

<sup>71</sup> Bkz: Kur'ân Yolu –Türkçe Meâl ve Tefsir, Komisyon: (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İ. Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), Ankara 2007, V/88.

<sup>72</sup> Hucurat, 49/14.

<sup>73</sup> Bkz: İbn Kesîr, *Tefsir*, IV/219; Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, IV/253;

rada anlatılan bedeviler münafık da değillerdi; sadece kalplerine imanın tam olarak yerleşmediği “Müslümanlar”dı. Bir bakıma, henüz ulaştıkları mertebeden daha yüce bir mertebeyi hak ettiklerini iddia ediyorlardı. Ayette bu iddialarının yersiz olduğu ifade edilerek bir bakıma hadleri bildirilmiş oluyor ve böylece eğitiliyorlardı.<sup>74</sup> Dolayısıyla bu âyet imanın henüz bu kimselerin kalbinde yerleşmediğini kastetmektedir. Yoksa mutlak olarak iman etmediklerini değil...<sup>75</sup>

Bu ayette üzerinde durulması gereken önemli hususlardan birisi şüphesiz İman- İslam ya da Mü'min – Müslim ayırımının açıkça yapılmış olmasıdır. Çünkü iman ettiklerini söyleyen bir topluluğa Allah, bizzat Resulü aracılığıyla onların iman etmediklerini ama Müslüman olduklarını söylemesini istemektedir. Buradaki tartışma konusu ayette geçen "eslemnâ" fiilinin inanç ve akide alanındaki kavramsal anlamıyla mı yoksa dildeki yaygın kullanımı olan en geniş anlamıyla mı kullanılmış olduğu hususudur. *Mücahid* ve *Said b. Cübeyr* gibi tabiûn müfessirlerinden nakledilen rivayetlere bakılırsa kelimenin buradaki anlamı, öldürülme veya esir edilme korkusundan dolayı Müslümanların gücüne ve otoritesine teslim olmaktır. Buna göre ayette anlatılmak istenen şudur: "Birinin İslâm cemaatine âdiyeti, onun gerçek bir mü'min olduğu anlamına gelmez. Mü'minin mü'minlik kriteri cemaat aidiyeti ve sosyal konumu değil, kalbinin Allah'a karşı duruşudur."<sup>76</sup>

Kanaatimizce ayette geçen “henüz iman etmiş sayılmazsınız, lâkin “teslim olduk” diyebilirsiniz.” ifadesinin üzerinde önemle durulmalıdır. Çünkü bu ibare “bedevilerin dışsal (zahiri) boyutlarda kaldıklarını ve sahip oldukları kulaktan dolma bilgileri içselleştiremedikleri gibi, belirli bir bilinç düzeyine de yükselmediklerini göstermektedir. Bedeviler “hayatlarını idame ettirme” üzerine odaklanırken, gerek tek tek insanlarla ge-

<sup>74</sup> İmam Buharî gibi kimi âlimler bu âyetlerde sözü edilen Bedevilerin münafık olduklarını iddia etmişlerdir. Ancak İbn Kesîr bu iddiayı reddetmiş ve “eğer bunlar münafık olsalardı hem ifşa edilirdi hem de sert bir şekilde eleştirilirdi” demiştir. (Bkz: İbn Kesîr, *Tefsir*, IV/219.)

<sup>75</sup> Burhaneddin İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-Dürrer*, Kahire 1992, XXVIII/387. Bedevilerle ilgili bu eğitici âyetlerin sadece kendileri hakkında nazil olan insanları kapsadığını söylemek doğru bir yaklaşım olmaz. Aksine dini inancını ve Müslümanlığını vesile ederek herhangi bir dünya menfaati elde etmeyi isteyen herkesi kapsar. (Bkz: Muhammed Mehmed el-Hicazi, *Tefsiru'l-Furkân*, Kahire Ts., XXVI/67)

<sup>76</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 1031.

rekse diğer topluluklarla ilişkilerini hayat idamesinde yetecek kadar somutluklar üzerine kurmaktadır. Müslümanlıkla ilişkileri ise, somut birkaç madde ile sınırlıdır. Bu bağlamda İslâm onlar için hayatın idamesinde yeni egemen zihniyeti temsil etmektedir."<sup>77</sup> İşte bedeviler bağlamında kullanılan "eslammâ" ifadesi, Hz. Peygamber'e teslim olmayı, O'nun otoritesini benimsemeyi ifade etmektedir.

Oysa imân varoluşsal bir durumdur. Mekânı kalp olduğu için dille ifade edilemez. Dolayısıyla iman zâhirî değil batınî bir yapıya sahiptir. Kişi bazen maddi çıkar ve kişisel menfaatler gereği diliyle Müslümanlığını açık edebilir. Ancak iman öyle açık edilebilir mi? Hayır! Çünkü imanun yeri kalptir. İlim ve marifet membandan beslenen iman kalbe doğar. İmanın sevdirmesi ve kalbe doğması da, bu sûrenin 7 ve 8. ayetlerinde ifade edildiği şekliyle yine İlâhî bir lütuftur. Hz. Peygamberden gelen bir rivayette bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: "İslâm açıklıktır, iman ise kalptedir(yani gizlidir)."<sup>78</sup>

Buraya kadar imanun yerinin kalp olduğunu ve onu bilmenin de öyle kolay olmadığını dile getirdik. Çünkü ayet dille "iman ettik" demenin gerçekte iman etmek anlamına gelmediğini hiçbir ihtimale yer bırakmayacak şekilde ifade etmektedir. Peki, imanun kalpteki varlığını bizlere gösterecek hiçbir iz, işaret ve alâmet yok mudur? Bir başka ifadeyle, sadece dil ile iman ikrarında bulunmak kalpteki imanun varlığını ispata yetmiyorsa, gerçek mü'minin kim olduğunu ve hakiki imanun özelliklerini nasıl bilebiliriz? İşte bu türden sorulabilecek mukadder sorulara cevap olması için açık ve gizli her şeyi bilen Allah, kalplere kök salan hakiki imanun hem mahiyeti hem de göstergeleri hakkında şu bilgileri vermektedir: "Gerçek Mü'minler, Allah ve Resûlüne iman eden, sonra da en ufak bir kuşkuyla bile kapılmayan ve Allah yolunda malları ve canlarıyla cihad eden kimselerdir. İşte bunlar sadık olanların ta kendileridir."<sup>79</sup>

Bedevilerden bahseden ayetlerin arasına gerçek mü'minlerin özelliklerine vurgu yapan bir âyetin gelmesi, hem onların gerçek hastalıklarını teşhis etme hem de olması gerekene yönlendirilmeleri bakımından, ayetler arasındaki eşsiz ahenk ve insicamı göstermektedir.

<sup>77</sup> Bkz: Tekin, *Kur'ân-ı Kerim'de Bedevilik*, s. 111.

<sup>78</sup> Ebû Ali Fazl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1986, IX/138.

<sup>79</sup> Hucurat, 49/25.

İşte bu âyetler nazil olduğunda sözü edilen bedeviler Hz. Peygamber'e gelip kendilerinin gerçekten mü'min olduklarını ve kalpleriyle de tasdik ettiklerini söylediler. Bunun üzerine devamındaki şu âyetler nazil oldu:<sup>80</sup> "De ki: "Allah göklerde ve yerde olanları bildiği halde Allah'a dininizi öğretmeye mi kalkışıyorsunuz?! Hâlbuki Allah her şeyi bilmektedir." Onlar Müslüman oldular diye seni minnet altına almaya kalkıyorlar. De ki: "İslâm'a girmenizi bana yapılmış bir iyilik (lütuf) saymayın! Eğer dürüst olacaksanız (kabul etmelisiniz ki) asıl Allah sizin için iman yolunu açarak O size lütufta bulunmuştur." Şu bir gerçek ki Allah, göklerin ve yerin sırlarını bilir. Allah bütün yaptıklarınızı da görmektedir."<sup>81</sup>

Müslüman olmalarını bir minnet aracı olarak kullanıp sosyal yardımlardan pay almak isteyen bu bedevi kabilenin temsilcileri Hz. Peygamber'e gelerek şöyle demişlerdi: "Ey Allah'ın Elçisi! Biz gelip Müslüman olduk ve sana teslim olduk. Falanca Arap kabileleri gibi seninle savaşmadık."<sup>82</sup> Bu sözlerden anlaşılan odur ki kimi bedeviler için İslâm, madde ve çıkar politikalarının bir aracı gibi görülmektedir. Çünkü bedeviler gerek Medine'deki Müslüman toplumlarla gerekse yarımada'daki diğer topluluklarla olan ilişkilerini tamamen pragmatik hedefler üzerine inşa etmekteydiler.<sup>83</sup>

Bu âyetler içerik olarak bedevilere şu mesajı vermektedir: "Siz iman ettiniz diye Allah'ın hiçbir şeyi artmaz. Dolayısıyla imanınızı Allah'a bir lütuf gibi sunmaya kalkmayın! Aksine sizi imanla şerefleştirdiği için Allah'a sonsuz minnet borçlusunuz! Bilinç tersine dönerse, kişi minnet etmesi gerekirken minnet altına almaya kalkar. Bu ise nimete ihanetin göstergesidir."<sup>84</sup>

Hucurat sûresinin ilgili ayetlerinden hareketle tasvir edilen bedevî/a'râbî düşünce ve yaşam tarzını özet olarak ifade etmek gerekirse, onların inanç düzeyinin zâhirle sınırlı olduğu, henüz imanı içselleştiremedikleri ve kendileri dışındaki insan ve topluluklarla ilişkilerini bu dünyadaki yaşamlarını sürdürebilecek kadar somutluklar üzerine bina ettikleri gerçeğiyle karşı karşıya kalırlar. Bunun içindir ki bedevilerin Hz. Pey-

<sup>80</sup> Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, IV/255; Hâzin, *Lübübü't-Te'vîl*, IV/174; İbn Kesîr, *Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm*, IV/219.

<sup>81</sup> Hucurat, 49/16-18.

<sup>82</sup> Bkz: İbn Kesîr, *Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm*, IV/219-220.

<sup>83</sup> Bkz: Tekin, *Kur'ân-ı Kerimde Bedevilik*, s. 111.

<sup>84</sup> Bkz: İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, s. 1031.

gamber'e bağlılıkları iman düzeyinde değil de O'nun otoritesini kabul etme, yani O'na "teslim olma" düzeyindedir.

#### 2. 2. 4. Tevbe Sûresinde Anlatılan Bedevî(A' râbî)lerin Özellikleri

Bedevilerden bahseden son ve yoğunluklu ayetler ise *Tevbe* sûresindedir. Nüzul sırası itibariyle *Mâide* sûresinden sonra ve *Nasr* sûresinden önce nazil olan Tevbe sûresi, Kur'ân'ın en son inen sûreleri arasındadır.<sup>85</sup> Sûrenin hemen tamamının *Tebûk* seferinden kısa bir süre önce başlayıp sefer süresince ve bu zorlu seferin akabindeki günlerde nâzil olduğu anlaşılmaktadır.<sup>86</sup> Aslında Tebûk, Hz. Peygamberi'nin çevresindeki bütün insanların yeniden sınıdığı zorlu bir seferin adıdır. Bu sefere hazırlık aşamasından başlamak üzere, geri dönüş dâhil bütün süreçlerinde hem mü'minler, hem münâfıklar hem de Medine çevresinde yaşayan bedevi kabileler çetin bir sınavdan geçmişlerdir. Mevsimin en sıcak olduğu, ağaçların meyveye durduğu ve bağ-bahçelerdeki serin gölgeliklerin insanları cezp ettiği bir zaman diliminde çıkılan bu sefere karşı insanların hangi tavırları sergiledikleri tek tek ele alınıp gösterilmektedir. İşte bu sefere karşı tavırları irdelenen bedevilerle ilgili Tevbe sûresinde ilk olarak şu bilgiler verilmektedir: "Bedevîlerden mazeret ileri sürenler kendilerine izin verilmesi için geldiler. Allah ve Resulüne yalan söyleyenler ise oturup kaldılar. Onlardan inkârcı olanlara elem verici bir azap gelecektir."<sup>87</sup>

Bilindiği üzere Hz. Peygamber *Tebûk* seferine hazırlandığı sırada, Medine çevresindeki ihtida etmiş kabilelerin birçoğu O'nun kumandası altında savaşa gitmeye istekli görünürken (ki, sefere katılarak bunu fiilen isbat etmişlerdir); bir kısmı da, yokluklarında savunmasız kalan obalarının ve henüz ihtida etmemiş düşman kabilelerin saldırısına uğramasından, soyulup yağmalanmasından korkuyorlardı. Diğer bir grup da vardı ki, bunlar uzak diyarlara yapılan ve ilk bakışta kendileri için pek bir çıkar

<sup>85</sup> Hatta bu surenin Kur'ân'dan nazil olan en son sûre olduğunu bildiren bir rivâyette bulunmaktadır. Bkz: Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II/378.

<sup>86</sup> Bkz: Esed, *Kur'ân Mesajı*, I/343.

<sup>87</sup> Tevbe, 9/90. Ayette belirtilen bu bedevilerin kimler olduğu hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kimine göre bunlar, Benî Gifâr kabilesinden, kimine göre ise Âmir b. Tufeyl kabilesinden bir topluluktur. (Bkz: Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II/336.)

sağlayacak gibi gözükmeyen bir sefere katılmanın zorluk ve sıkıntılarını göze alamıyorlardı.<sup>88</sup>

Oysa seferberlik anında savaşa katılmayacak kimselerin kimler olduğu söz konusu âyetin devamındaki âyetlerde açıkça bildirilmektedir: “Güçsüzler, hastalar ve harcama yapma imkânı olmayanlar için -Allah ve Peygamberine sadık kaldıkları sürece- sorumluluk yoktur. İyi niyet sahiplerini sorumlu tutmak olmaz. Allah bağışlayıcıdır, esirgeyicidir. Kendilerine binek sağlaman için sana gelip de "Sizi bindirecek bir şey bulamıyorum" diye cevap verdiğin zaman, harcayacak bir şey bulamamanın üzüntüsünden gözyaşları dökerek geri dönenlere de günah yoktur. Sorumluluk sadece varlıklı oldukları halde senden izin isteyenler içindir. Onlar geride kalanlarla beraber olmayı yeğlediler; Allah da onların kalplerini mühürledi; artık doğruyu bilemezler.”<sup>89</sup>

Geçerli mazeretleri olmadığı halde savaşa katılmayan kimi münafik ve bedeviler, İslâm ordusu seferden döndükten sonra kendilerini temize çıkarma kaygısıyla yine aslı astarı olmayan mazeretler ileri sürmüşlerdir: “Onlar, aralarına döndüğünüz zaman da size özür beyan ederler. De ki: ‘Boşuna mazeret ileri sürmeyin, size asla inanmayız, çünkü Allah yaptıklarınızın içyüzünü bize bildirmiştir. Bundan böyle de Allah ve Resulü yapıp ettiklerinizi görecektir; sonra gizli açık her şeyi bilen huzuruna çıkarılacaksınız ve O size neler yapmış olduğunuzu haber verecektir.’ Yanlarına döndüğünüz zaman, onları hesaba çekmekten vazgeçesiniz diye size yemin billâh edecekler. Artık onlara ilişmeyiniz; zira onlar tiksiniyecek kimselerdir, işlemiş oldukları günahların karşılığı olarak varacakları yer de cehennemdir. Onlardan hoşnut olasınız diye size yemin ederler. Fakat siz onlardan hoşnut olsanız bile Allah günaha batmış o kimselerden asla razı olmaz.”<sup>90</sup>

Çünkü işledikleri günahlar sebebiyle onların iç dünyaları ve benlikleri artık kirlenmiştir. Maddi anlamdaki kir ve pisliğe karşı önlem alınmadığında nasıl ki çevresindekilere bulaşma tehlikesi bulunuyorsa,

<sup>88</sup> Bkz: Esed, Kur’ân Mesajı, I/343. Ayette geçen “muazzirûn” ifadesinin farklı okuyuşlarından hareketle savaşa katılmama konusunda özür beyan edenlerin, haklı bir sebebe dayanarak mı yoksa yalan söyleyerek mi mazeret beyan ettikleri hususunda müfessirlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. (Ayrıntılı bilgi için bkz: Kurtubî, *el-Câmi*, VIII/143; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, II/445-446.)

<sup>89</sup> Tevbe, 9/91-93.

<sup>90</sup> Tevbe, 9/94-96.

rûhî anlamdaki kirliliğe karşı da dikkatli olmak gerekmektedir. İşte bu yüzden olsa gerek ki Allah, bu ayetlerde hakiki mü'minlerin onlarla sıkı ilişkiler içinde olmalarının doğru olmadığını ifade etmektedir. Nitekim Allah Resûlü de Tebük seferinden döndüğünde Müslümanlara, geçerli bir mazereti olmaksızın savaşa katılmayanlarla bir arada oturmamalarını ve onlarla konuşmamalarını söylemiştir.<sup>91</sup>

Peki, o zaman bu bedeviler nasıl bir ruh yapısına ve davranış biçimine sahiptiler? İşte devamındaki ayetler de Allah bedevilerin düşünce ve davranış kalıplarına dair çarpıcı bilgiler vermektedir: "Bedeviler inkârcılık ve iki yüzlülükte daha ileride, Allah'ın Resulüne indirdiklerinin sınırlarını tanımamaya daha yatkındırlar. Allah bilen ve hikmetle yönettir. Bedevilerden öyleleri vardır ki, hayır yolunda yaptığı harcamayı angarya sayar ve başınıza kötü hallerin gelmesini bekler durur. O kötü haller kendi başlarına gelsin! Allah her şeyi çok iyi işitir ve bilir."<sup>92</sup>

Bu ayetlerin iyi anlaşılabilmesi için şu arka-planın mutlaka göz önünde bulundurulması gerekmektedir: "Bedeviler dış görünüş itibarıyla İslâm'ı kabul etmişlerse de tam mutmain bir şekilde mü'min olmamışlardı. Medine'de yükselen İslâm'ın gücünü görünce, o denli korkmuşlardı ki, onu görmezlikten gelememişlerdi. Bu nedenle İslâm'la küfür ve şirk arasındaki savaşta çıkarıcı bir tavır almışlardı. Fakat İslâm devletinin gücü *Hicaz* ve *Necd* bölgesinin büyük bir bölümüne yayıldığında ve düşman kabilelerin güçleri de zayıflamaya başladığında İslâm'a girmenin uygun olacağını düşündüler. Ancak içlerinde 'Doğru Yol' olduğuna kâni olup da İslâm'ı samimiyetle kabul edenler azınlıktaydı. İşte bu nedenle onlar gerçek inancın gerektirdiği samimi çabalar göstermiyor ve sadece İslâm'ın zorunlu kıldığı görevleri yerine getiriyorlardı. Bedevilerin çoğunluğu kendilerine en uygun politika olduğu için İslâm'ı kabul etmişlerdi. Onlar İslâm'ı kabul etmenin gerektirdiği zorunlu görevleri yapmaksızın yöneten grubun bir üyesi olmanın sağladığı faydaları elde etmek ve sadece Müslüman olmanın avantajlarına sahip olmak istiyorlardı."<sup>93</sup>

İşte sosyo-kültürel arka-planı bu olan bedevilerle ilgili olarak Allah Teâlâ bu ayetlerde şu üç hususa dikkat çekmektedir:

<sup>91</sup> Bkz: Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII/147.

<sup>92</sup> Tevbe, 9/97-98.

<sup>93</sup> Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, (Çev. Muhammed Han Kayânî vd.), İstanbul 1996, II/263-264.

- a. Bedeviler, inkârcılık ve ikiyüzlülükte, şehirlilere oranla daha ileri düzeydedirler,
- b. Allah'ın koyduğu sınırları tanımamaya daha yatkındırlar,
- c. Şayet mecbur kalarak bir iyilik yapacak olsalar yaptıkları bu harcamayı kendileri için bir angarya ve ziyan olarak görürler.

Bedevilerin düşünce ve ahlak yapısını ele veren bu üç hususa yakından baktığımızda şunları görürüz: Küfür ve nifakta şehirlilere (hadarîlere) oranla daha ileri düzeyde olmaları, yaşadıkları sosyo-kültürel etkenler nedeniyle onların tabiat itibarıyla daha kaba saba, daha katı kalpli ve ilahi vahyi dinlemeye daha uzak olmaları sebebiyledir.<sup>94</sup> Dolayısıyla bedevilik yapı olarak küfre ve münafıklığa daha elverişlidir. Özellikle inkâr ettikleri ve benlik duyguları kabardığı zaman, kendilerinden anlayış, sabır ve hoşgörü beklemek yersiz bir davranış olur.<sup>95</sup> Nitekim Allah Resûlü bir hadis-i şeriflerinde şöyle buyurmuştur: "Bâdiyede yaşayan kabalaşır, av peşinde koşan ise gaflete düşer."<sup>96</sup>

Buradan hareketle Kur'ân ve sünnetin nezaketten yoksun kaba bedevi davranış biçimine ve aklî tefekkürü geliştirmeye müsait olmayan hantal yapısına olumsuz değer atfettiği söylenebilir.<sup>97</sup> Oysa şehirliler bilgi ve hikmet sahibi insanlarla tanışma ve böylece doğru yolun gerekliliklerini öğrenme imkânına sahiptirler. Buna karşılık bedeviler ise içinde buldukları yaşam şartları sebebiyle hem İslâm hakkında çok az bir bilgi edinme imkânına sahiptiler,<sup>98</sup> hem de belirli bir otoriteye itaat etmiyorlar ve başıbozuk bir hayat sürüyorlardı. Neticede çöl hayatı yaşayan insanlarla şehir hayatı yaşayanlar arasındaki farkı Fahreddîn er-Râzi şöyle bir benzetmeyle açıklamaktadır: "Şehirde yaşayanlarla çölde yaşayanlar arasındaki farkı bilmek için dağda yetişen yabanî meyveleri, bağda-bahçede yetişen meyvelerle mukayese et!"<sup>99</sup>

Allah'ın Resûlü'ne göndermiş olduğu hükümleri bedevilerin bilmemelerinin gerekçesi, yine onların yaşadıkları hayat şartlarından kay-

<sup>94</sup> Bkz: Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII/147; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, II/450; Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, İstanbul 1389, III/489.

<sup>95</sup> Bkz: Duman, *Beyânu'l-Hak*, III/584.

<sup>96</sup> Bkz: Ebû Dâvûd, *Sayd*, 4.

<sup>97</sup> Bkz: Kurt, *İslâm Öncesi Mekke Toplumunu*, s. 106.

<sup>98</sup> Bkz: Mevdûdî, *Tefhim*, II/264.

<sup>99</sup> Bkz: Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Tefbe 97-98 tefsiri



naklanmaktadır. Zira bu türden davranış biçimleri çöl hayatının karakterlerine yerleştirdiği kabalık ve katılıktan meydana gelmektedir. Onların bilgi ve kültürden, belirlenen hüküm ve yasalara boyun eğmekten uzak oluşlarından kaynaklanmaktadır. Başkalarına karşı üstün geldiklerinde katılık ve kabalıklarıyla, mağlup olduklarında ise münafıklık ve ikiyüzlülükleriyle; ayrıca göçebe hayatının zorunlu şartları haline gelen sebeplerin yol açtığı düşmanlığın ve hiçbir sınır tanımayan hayatları boyunca karakterlerinin değişmiş olmasıyla farklılaşmışlardır.<sup>100</sup>

Bedevî düşüncesinde, kişisel değil de toplumsal bir faydanın olduğu durumlarda can ve mal ile ilgili tasarrufta bulunmak, onun tabiatına aykırı bir tutumdur. Kendisinin ya da en nihayetinde içinde yaşadığı küçük insan topluluğunun dışında hiçbir toplumsal menfaat gözetmeyen çıkarıcı ve pragmatist bir hayat tarzına sahip bedevinin, kendisi (ya da kabilesi adına) hiçbir fayda getirmeyeceğini düşündüğü uzak seferler için yardım yapması hiçte hoşuna gidecek bir davranış olarak gözükmezdi. Özellikle yağma ve istilâ ile hayatlarını idame ettiren bedevilerin Hz. Peygamber'in çok büyük bir savaş için tehzizat ve adam talebine pek sıcak bakmıyorlardı. Zira İslâm'ın istediği Allah yolunda canlarını ve mallarını fedâ etmek onların doğalarına aykırı bir tutumdur.<sup>101</sup> Belki onları bu yönden eğitip ıslah etmek için gönderilen ayetlerin devamında zekât ve sadaka vermeyi emreden ayetlerin gelmesi de yine bu ıslah projesinin bir gereğidir.

Ancak Kur'ân bedevileri değerlendirirken ya hep ya hiç mantığından hareketle toptancı bir anlayışla değerlendirmemekte; samimiyetle Allah ve Resûlüne inanarak harcama yapanları ve maksatlarını da dile getirmektedir: "Bedeviler arasında öyleleri de vardır ki, Allah'a ve âhiret gününe inanır, hayır yolunda harcadıklarını Allah'a yakın olmak ve Peygamber'in duasını almak için vesile sayar. Bilesiniz ki onlar kendileri için bir yakınlık vesilesidir. Allah onları rahmetiyle kuşatacaktır. Şüphesiz Allah bağışlayıcıdır, esirgeyicidir."<sup>102</sup>

Bu ayetten anladığımıza göre bedeviler içinde Allah ve Resulüne samimiyetle inanıp iman etmiş ve bu imanlarının gereği olarak da Allah yolunda infakta bulunmuş olanlar vardır. Yine bu ayet iman iddiasında

<sup>100</sup> Bkz: Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Kahire 1988, III/1695 vd.

<sup>101</sup> Bkz: Mevdûdî, *Tefhîm*, II/264.

<sup>102</sup> Tevbe, 9/99.

samimi olan kimi bedevilerin infak ederken gözettikleri “Allah’a yakın olmak” ve “Peygamberin duasını almak” gibi istek ve arzularının da bizzat Allah tarafından karşılık bulduğunun ve kabul edildiğinin bir göstergesidir.

Tevbe sûresinin yüzüncü âyetinde *Muhacir* ve *Ensarın* öncüleri (es-sâbikûne’l-evvelûn) ve onlara güzelce tabi olanlar için Allah’ın onlardan, onların da Allah’dan razı oldukları ifade edilmekte ve onlar altlarından ırmaklar akan ebedi cennetlerle müjdelenmektedirler. Bu bağlamda böyle bir hatırlatma, ıslah edilmesi hedeflenen kitleye model örnek sunulduğuna işaret etmektedir.

Bu hatırlatmadan sonra tekrar konuya dönülmekte ve *Cüheyne*, *Eşlem*, *Eşca’* ve *Gıfâr*<sup>103</sup> gibi kimi bedevi kabilelerden münafıkların olduğu haber verilmektedir: “Çevrenizdeki bedeviler içinde münafıklar vardır. Medine ahali içinde de ikiyüzlülüğü huy edinmiş olanlar bulunmaktadır. Sen onları bilmezsin; onları biz biliriz. Onları iki defa cezalandıracağız, ayrıca çok büyük bir azaba itilecekler.”<sup>104</sup>

Bedevi ya da medeni, şehirli ya da köylü fark etmez; ikiyüzlülüğün sınıfsal bir toplumu yoktur. Hatta şehirlilerin içerisindeki münafıklar ikiyüzlülükte daha mahirdirler! Dolayısıyla kendilerini öylesine gizlemeyi becerirler ki bizzat Hz. Peygamber bile onların nifaklarını anlayamaz. Çünkü onlar ikiyüzlülüğü sanat haline getirmiş kimselerdir. Nifaklarını belki peygamberden gizleyebilirler ama hiçbir şeyin kendisine gizli kalmadığı Allah’dan gizleyemezler! İşte böyle kimselerin, dünya ve ahirette daha ağır bir cezaya çarptırılacakları bildirilmektedir.<sup>105</sup> Böylece bir taraftan Resûlullah ve müminler, çevrelerindeki insanların gerçek niyetleri konusunda daha ihtiyatlı davranmaları için uyarılmakta, diğer taraftan

<sup>103</sup> Neseî, *Medârikü’t-Tenzîl*, II/205.

<sup>104</sup> Tevbe, 9/101.

<sup>105</sup> İkiyüzlülüğü sanat haline getirenlerin “iki defa cezalandırılacaklarının” ne anlama geldiği hususunda müfessirler farklı görüşler dile getirmişlerdir. Bunlardan ilki dünya hayatında ikincisi de âhiret hayatında olacaktır, diyenlerin yanında, dünyada iki kez cezalandırılacaklarını âhirette ise ebedi olarak cehenneme atılacaklarını söyleyenlere göre ise bu iki cezalandırmanın neler olduğu hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kimine göre münafığın nifakının ifşa olması onun için en büyük cezadır. Diğeri de kabir hayatında göreceği cezadır. Yine Müslümanlar eliyle can ve mallarına bir zarar dokunması onlar için dünyalık zararlardandır. Hastalanmaları ve açlıkla imtihanları da bu dünyadaki cezaları arasındadır. (Ayrıntılı bilgi için bkz: İbn Kesir, *Tefsir*, II/166; Kurtubî, *el-Câmi’*, VIII/153.)

da tehditkâr bir ifadeyle bu gibi kimselerin akıllarını başlarına almaları istenmektedir.<sup>106</sup>

Ancak Medine ehlerinden ve bedevilerden bir grup daha var ki onlar hakkında da yüce Mevlâ şöyle demektedir: “Bir başka grup var ki onlar iyi işe kötü işi karıştırdıktan sonra günahlarını itiraf etmişlerdir. Umulur ki Allah onların tevbesini kabul eder. Şüphesiz Allah esirgeyendir, bağışlayandır.”<sup>107</sup> Aslında samimi bir imana sahip olmakla birlikte zaman zaman hakla bâtil arasında med-cezirler yaşayan ve bu yüzden dış dünyaya yansıyan davranışlarında gerçek mümine yaraşan ve yaraşmayanları birbirine karıştıran, hem iyi hem kötü şeyler yapan tipler de vardır. Bunlar dış etkilerin uzağında bir nefis muhasebesi yaptıklarında davranışlarındaki bu uyumsuzluğu fark edip pişmanlık duyarlar. Bunlar gerçek mânada inanmadığı halde inanmış gibi görünenlerin girdiği yola girme-yip kendilerini mazur göstermeye çalışmazlar, günahlarını itiraf ederler. İşte âyette bunların bu pişmanlıklarının kendilerine fayda sağlayacağı, yüce Allah'ın onları bağışlayacağı ifade edilmiştir.<sup>108</sup>

Tevbe sûresinde bedevileri konu edinen son ayetlerde ise Allah Teâlâ şöyle demektedir: “Medine ahali ve çevresinde bulunan bedeviler Resûlullah'a katılmaktan kaçınmaz ve onu bırakıp kendi canlarının derdine düşemezler. Çünkü onlar Allah yolunda ne zaman bir susuzluk, yorgunluk ve açlığa mâruz kalsalar, kâfirleri öfkeliendirecek biçimde bir yere ayak bassalar veya düşmana karşı bir başarı elde etseler, bunların her biri mutlaka onlar için iyi birer amel olarak yazılır. Allah iyilerin emeğini asla boşa çıkarmaz. Yine onlar küçük olsun büyük olsun hayır yolunda bir harcama yaptıklarında, bir yol kat ettiklerinde, bu, -Allah'ın onlara yapmış olduklarından daha güzeliyle karşılık vermesi için- muhakkak onların lehine yazılır.”<sup>109</sup>

Bu ayetler bir taraftan zorlu Tebük savaşına hazırlanan Hz. Peygamber ve ashabına katılmakta ve orduyu teçhizat bakımından donatmakta tereddüt edip isteksiz davrananların yaptıklarını eleştirirken, diğer taraftan da bütün Mü'minleri bu orduya katılmaya ve orduyu donatmaya teşvik etmektedir. Nitekim o kutlu neslin içerisinde öylesine

<sup>106</sup> Bkz: *Kur'ân Yolu*, III/54.

<sup>107</sup> Tevbe, 9/102.

<sup>108</sup> Bkz: *Kur'ân Yolu*, III/54–55.

<sup>109</sup> Tevbe, 9/120–121.

kahramanlıklar gösteren ve öyle cömertlik örnekleri sergileyen sahabe olmuştur ki, tarih bunları bizim için kaydetmiştir.<sup>110</sup>

Konuyla ilgili Tevbe sûresindeki bu son âyetler, hem Medine halkına hem de çevrede yaşayan bedevi topluluklara birlikte hitap etmektedir. Aslında kendi canının derdine düşüp de Allah Resûlü'nün çağrısına katılmaktan yüz çevirenlerin sayısı o kadar çok değildir. Buna rağmen böyle bir âyetin gelmesi, vâkıyı tesbitten ziyade, muhtemel bir gevşekliği önlemeyi hedeflemektedir.<sup>111</sup>

### DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Kur'ân'ın kendisine dikkat çektiği ve bazı karakteristik özelliklerini ifşa ettiği bedevilik, İslâm davetinin yatayına genişlediği ve çevre toplulukların gruplar halinde Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'e teslim oldukları bir zaman dilimine rastlamaktadır. İslâm'ın gücü ve otoritesine teslim olan insanların tamamının gerçekten kalplerinden gelerek iman ettiklerini iddia etmenin mümkün olmadığı görülmektedir. Bunlardan bir kısmının, maddi menfaatler ve öldürülme korkusu gibi başka saiklerle Müslüman oldukları görülmektedir. Hatta kabul ettiklerini söyledikleri İslâm'a karşı içten içe kin ve düşmanlık besleyenlerin sayısı da az değildir. Dolayısıyla hem bu türden insanların eğitilerek ıslah edilmeleri ve İslâm toplumuna zarar vermeyecek bir hale getirilmeleri hem de toplumun temelini oluşturan gerçek mü'minlerin bunlara karşı uyanık ve tedbirli olmaları gerekiyordu. İşte bunun için Allah bedevi düşünce tarzı ve davranış kalıplarını dile getiren ilgili âyetleri göndermiştir.

Aslında Kur'ân'ın o güzel ve eşsiz üslûbunda insanların bedevi-medeni, yerleşik hayat sürenler ve göçebeler gibi bir ayırımı tabi tutulmadığı görülmektedir. Öyleyse ilgili âyetlerde özel olarak bedevilere dikkat çekilmesinin sebepleri ve gerekçeleri olmalıdır. Kanaatimize göre bunun iki temel sebebi vardır:

Birincisi, Kur'ân'ın bedevilerle ilgili ifadelerine baktığımızda, öncelikli olarak bu toplumsal yapı hakkında bir durum tesbiti yapıldığını görürüz. Yani insanlar içerisinde, ilim ve irfandan uzak, davranış şekilleri

<sup>110</sup> Tebük seferinde çekilen zorluklar ve kimi sahabelerin İslâm ordusunu donatmak için sarf ettiği mallarla ilgili geniş bilgi için bkz: İbn Hişâm, *es-Sîra*, IV/157; Köksal, *İslâm Tarihi*, IX/156-165.

<sup>111</sup> Bkz: *Kur'ân Yolu*, III/72.

olarak kaba-saba, inatçı, inkâr ve ikiyüzlülükte sınır tanımayan ve kendi kişisel (ya da yakın kabilesel) menfaatlerinin dışında toplumsal menfaatleri gözetmeyen topluluklar bulunmaktadır. İşte bu tesbit şu mesajı da içerisinde barındırmaktadır: Başta Hz. Peygamber olmak üzere İslâm toplumunun bütün yöneticileri, bu toplumsal yapıya karşı uyanık ve dikkatli olmalıdırlar. Zira tarihin her döneminde ve her toplumsal yapı içerisinde medenîler olduğu gibi bedeviler de olacaktır. Nitekim aradan geçen asırlara rağmen dünyanın her bölgesinde değişen oranlarda bedevi hayat tarzını sürdüren insanların/toplulukların olduğu bilinen, görülen ve müşahede edilen bir olgudur.

Bedevilerle ilgili ayetlerin büyük ölçüde münafıklardan bahseden ayetlerle birlikte, hatta iç içe gelmesi, onların çoğunluğunun ikiyüzlü karakterlerini yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir. Onların bu nifaklarını ifşa eden ve gerçek tabiatlarını gün yüzüne çıkaran şeyler ise Allah yolunda *savaş* ve sahip oldukları mallardan toplumsal menfaat için *infak*tır. Nitekim onlarla ilgili nâzil olan çoğu âyetler, genelde savaşlara iştirak etmeleri istendiği zaman takındıkları tavırları eleştirir mahiyettedir. Yine Allah yolunda harcama yapmaya teşvik edilmeleri ve Hz. Peygamber'in bütün mü'minlerden (tabii bu arada bedevilerden de) zekât alma emrinin *Tevbe* sûresinde bedevilerden bahseden ayetlerin arasında zikredilmesi de dikkat çekici diğer bir durumdur. Unutulmamalıdır ki bu ayetlerin inişinden sadece iki yıl sonra Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde çıkan isyan ve irtidat hareketlerinin en önemli nedenlerinden birisi de, bedevilerin zekât vermeyi reddetmeleridir.

İkinci olarak Kur'ân'ın özel bir vurguyla bedevilerden bahsetmesinin sebebi ise, zaten yüzyıllar boyunca çölün derinliklerinde unutulmuş olan ve dünyayla irtibatları kesilen bu insanları yeniden topluma kazandırmayı hedeflediği içindir. Din herkes için bir hayat kaynağıdır. Özellikle de son dinin kitabı olan Kur'ân'ın hiçbir ayırım gözetmeden farklı toplum kesimlerine hitap etmesi ve onların eğitilmesi için ilahi mesajlar içermesi gayet doğaldır.

Evet, Kur'ân-ı Kerim bedeviliği ve bedevilerin kimi özelliklerini anlatırken genel olarak müspet ve onaylayıcı ifadeler yerine menfi ve eleştirel yaklaşım sergilediği gayet açıktır. Bir anlamda ilgili ayetler bedevilerin düşünce ve davranış kalıplarını olumsuzlamakta, kimi zaman da onların bu davranış biçimlerinin gerisindeki temel nedenlere atıflarda bulunmaktadır. Ancak aynı Kur'ân-ı Kerim, kendilerine bedevi denilen

bu toplumun bütün mensuplarını tek bir kategoride ele alıp değerlendirmemektedir. Aksine onların içinden samimiyetle iman eden, iyi ve güzel işler yapanları da diğerlerinden ayırarak zikretmektedir. Nitekim Tevbe sûresinin 99. âyetinde, bedeviler arasında da iman ve amellerinde samimi olanların varlığına dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân, top-tancı bir bakış açısıyla bedevilerin hepsini mahkûm etmemiş, temyiz ederek iyi olanı kötü olandan ayırmıştır. Kötü olanı eleştirirken iyi olana da dikkat çekmiştir. Zira olması gereken, kötü işler yapanları eleştirip kötülüğe mahkûm etmek değil, onları da gelecekte iyi ve güzel olanı yapmaya yönlendirmek ve teşvik etmektir.

Yine Hucurat sûresinin dört ve beşinci âyetlerinde bedevilerin biz-zat Hz. Peygamber'e karşı saygısızlıkları, kaba tutumları ve bağırıp çağırılmaları zikredilmiş, ama hiçbir ceza-i müeyyide getirilmemiştir. Sadece onların "akıllarını yerli yerince kullanamayan bir topluluk" olduklarına dikkat çekildikten sonra, "eğer sabretselerdi kendileri için daha iyi olurdu" diyerek de olması gerekene doğru teşvik edilmişlerdir. Hatta bir adım daha ileri giderek Allah'ın "ğafûr/çokça bağışlayan" ve "rahîm/çokça merhamet eden" sıfatlarına dikkat çekilmiştir. İlgili ayetlerin sonunun, Allah'ın *esmâü'l-hüsnâ*'sından olan ve merhamet edip bağışlamayı teşvik eden bu iki sıfat-isimle noktalanması, belki de Hz. Peygamber ve O'nun varislerine, yapıları gereği böylesi kaba ve saygısız davranışlarda bulunanları sizler de bağışlayın ve affedin, mesajını vermek içindir.

## İSLÂM HUKUKUNDA BİLGİSİZLİK (CEHL) ve HUKUKÎ ETKİLERİ

Muharrem ÖNDER\*

### ÖZET

İslâm dini bilgi sahibi olmayı emretmiş ve bilgiyi, çevresini aydınlatan bir ışık kaynağına; bilgisizliği de (cehli) kötüyerek karanlıklara benzetmiştir. Bilgi sahibi olmak, yükümlülükten, söz ve eylemden önce gerekli görülmüş ve o olmadan bunların sahih olmayacağı vurgulanmıştır. Sorumluluğun temel şartı olan "bilme"den maksat, daima bilfiil bilgi sahibi olmak değil bilgiye yahut bilgi edinme imkânına sahip bulunmaktır.

İnsanların sorumlu tutulmalarında bilgi önemli bir kriter olduğundan onun zıddı olan bilgisizliğin (cehlin) ne olduğu, hangi durumlarda mazeret kabul edilmeyeceği ve hangi hallerde mazeret kabul edilip sorumluluğu ve cezayı düşürücü bir etken olacağı konusuna açıklık getirilmesi gerekmektedir. Bu maksatla biz bu makalemizde cehlin mahiyetini, kısımlarını, özür kabul edilen ve edilmeyen yönlerini ortaya koymaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Ehliyet, ehliyeti daraltan durumlar, bilgi, bilgisizlik (cehl), bilgilendirme, yükümlülük, mazeret.

### THE IGNORANCE (CEHL) IN ISLAMIC LAW AND ITS LEGAL EFFECTS

#### ABSTRACT

Islam ordered to have religious knowledge and compare it to light resource that brighten the dark; and detract the ignorance (cehl) and compare it to darkness. To have the knowledge is having priority to responsibility, word and action; and without the knowledge, they do not have authenticity. The meaning of "to know" which is the basic requirement of responsibility, does not always mean to have the knowledge, but to have possibility for knowledge or the ways to knowledge.

Because of the fact that knowledge is an important criteria to hold the people for responsibility, the ignorance (cehl) which is antonymous of the knowledge must be known clearly, for any situations it can be an excuse and acceptable as excluding liability. For this reason, in this article we tried to explain the parts and essence of ignorance (cehl), and which directions of the ignorance are acceptable as excuse or not.

**Keywords:** Qualification, the conditions narrows the qualification knowledge, ignorance (cehl), inform, responsibility, excuse.

### GİRİŞ

#### EHLİYET ve EHLİYET ÂRIZALARI

Makalemizin konusu olan bilgisizlik (cehl) vasfı mükteseb ehliyet ârizalarından birisi olması nedeniyle öncelikle ehliyet kavramını ve ehliyeti daraltan ârizi durumları kısaca izah etmemiz yerinde olacaktır.

---

\* Yrd. Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

## I. EHLİYET KAVRAMI

### A. Tanımı

Arapça “ehl” kökünden türetilmiş bir masdar olan ehliyet sözlükte, “elverişlilik, yetki, yeterlilik” anlamlarına gelir.<sup>1</sup> Fıkıh usûlü terimi olarak ehliyet, “kişinin dini ve hukukî haklara ve yükümlülüklerle konu olmaya elverişli olmasıdır” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>2</sup>

İnsanın şer’î hitaba ehil ve muhatab oluşu, akıl denen anlama ve düşünme melekesine sahip olması sebebiyledir. İnsanın bu anlamdaki ehliyet ve sorumluluğuna “ehliyyetü’l-hitâb= hitaba ehil olma” adı verilir. Kişinin hak ve borçlarının sabit olması, dini vazifelerle yükümlü tutulması, hukukî işlem ve davranışlarının geçerli sayılması, toplumsal ve cezaî sorumluluk taşıyabilmesi gibi farklı seviyedeki hak ve yükümlülükler onun şer’î hitabın muhatabı olmasının değişik tezahürleridir. Bunların her bir türü farklı seviyede aklî ve bedenî yetişkinliği gerektirir.<sup>3</sup> Bunun için ehliyet kişinin anlama, düşünme ve yapabilme kabiliyetinin inkişaf seyrine bağlı olarak tedricen gelişme gösteren bir sıfat konumundadır.<sup>4</sup> İslâm hukukunda ehliyet, “vücüb ehliyeti” ve “edâ ehliyeti” şeklinde iki kısma ayrılır.<sup>5</sup>

### B. Ehliyetin Kısımları

#### 1. Vücüb Ehliyeti:

Vücüb ehliyeti, “kişinin, dini ve hukukî haklara sahip olabilmeye ve borçlar altına girebilmeye elverişli olması” şeklinde tanımlanır.<sup>6</sup> Buna göre vücüb ehliyetinin, kişi lehine hakların sabit olması (ilzâm) ile borçlanmaya ehil oluş (iltizâm) şeklinde iki unsuru vardır.

<sup>1</sup> Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn*, İstanbul 1984, I, 87; Heyet, *el-Mu'cemü'l-vasîf*, Dâru'l-meârif, 1980, I, 32.

<sup>2</sup> Serahsî, Ebû Bekr Muhammed, *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut ts., II, 332; Buhârî, Alaüddin, *Keşfü'l-esrar*, IV, 237; İbn Nüceym, Zeynüddin, *Fethu'l-Gaffâr şerhu'l-menâr*, Kahire 1936, III, 80; Kârî, Ali b. Sultan, *Tavdihü'l-mebânî ve tenkîhü'l-meânî* (Şerhu muhtasari'l-menâr), thk. İlyas Kaplan, Beyrut 2006, s. 441.

<sup>3</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 237-238; Kârî, *Tavdihü'l-mebânî*, s. 441-442.

<sup>4</sup> Kârî, *Tavdihü'l-mebânî*, s. 442; Bardakoğlu, Ali, “Ehliyet”, *DİA*, X, 534.

<sup>5</sup> Hallaf, Abdülvehhab, “*el-Ehliyye fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*”, *Mecelletü'l-ezher*, XXIII/10 (1952), s. 16-17; Zerkâ, Mustafa, *el-Medhalî'l-fikhiyyi'l-âm* (*el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd*), Dimeşk 1968, X. Baskı, II, 736-739; Bardakoğlu, “Ehliyet”, *DİA*, X, 534.

<sup>6</sup> İbnü'l-Hümâm, Kemaluddin, *et-Tahrîr* (şerhi *Teyssîr* ile), Dâru'l-fıkr, Beyrut ts., II, 249; İbn Melek, İzzüddin Abdüllatif (ö.801/1398), *Şerhu Metni'l-Menâr*, İstanbul 1315, s. 936; Molla Hüsrev, Muhammed b. Firâmuz (ö.885/1480), *Mirâtü'l-Usûl Şerhu Mirkâtî'l-Vusûl*, İstanbul 1309, (I-II), II, 434.



Vücûb ehliyetinin esasını insan olma vasfı teşkil eder; aklî ve bedenî gelişimi ne durumda olursa olsun hayatta olan her insanın bu tür ehliyete sahip olduğu kabul edilir. Ancak bu ehliyet “zimmet” kavramına dayandırılarak açıklanır. Klasik usûlcülerin genelde benimsediği görüşe göre zimmet, “her insanın doğumdan itibaren sahip olduğu var sayılan itibari bir vasıf, vücûb ehliyetinin de dayandırıldığı mahaldir”.<sup>7</sup> Zimmet de insanın yaşaması esasına dayandığından sonuçta vücûb ehliyeti için kişinin sırf hayatta olması yeterli olup ergenlik, akıl, temyiz gibi bedenî ve ruhî yetişkinlik aranmaz.<sup>8</sup> Çağdaş pozitif hukukta buna “kanunî-hukukî kişilik” adı verilir.<sup>9</sup>

## 2. Edâ Ehliyeti:

Aklî ve bedenî gelişimine tabi olarak kişiye vücûb ehliyetine ilâve haklar ve yükümlülükler tanınır. İlâve haklara sahip olmayı ifade eden “edâ ehliyeti”ni usûlcüler, “kişinin dinen ve hukuken muteber olacak tarzda fiiller ortaya koymaya ve hukukî işlemler yapmaya elverişliliği”<sup>10</sup> şeklinde tanımlamışlardır.

Vücûb ehliyeti zimmete ve hukukî kişiliğe dayanırken edâ ehliyeti şer’î hitabı anlamayı sağlayan akıl ve temyiz gücü ile onun gereğini yapabilmeyi sağlayan beden gücüne dayanır. Kişinin geçerli hukukî işlemler yapabilmesi, dini ve hukukî hükme şahsen muhatab olabilmesi için belli seviyede anlama ve muhakeme etme gücüne sahip olması gerekir. İnsan başlangıçta bu güçlerden yoksun iken gerek ruhi gerekse bedeni kabiliyetleri itibariyle tedrici bir gelişme seyri izlediğinden ehliyet de ki-

<sup>7</sup> Pezdevî, Ebu’l-Hasan Fahrulislâm Ali b. Muhammed (ö.482/1089), *Usûl “Kenzü’l-Vusûl İlâ Ma’rifeti’l-Usûl (Keşfü’l-Esrar Şerhi İle)* Kahire ts., (I-IV), IV, 237-239; Sadru’s-Şerîa, Ubeydullah b. Mes’ud (ö.747/1346), *Tavzîh Şerhu’t-Tenkîh*, (Teftazânî’nin *Et-Telvîh* Şerhi İle), Kahire ts., (I-II) II, 323; Neseî, *Keşfü’l-esrar*, II, 460; Cürçânî, *Ta’rifât*, Beyrut 1983, s. 107.

<sup>8</sup> Serahsî, *Usûl*, II, 333; Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü’l-esrar* ile), IV, 237-239; Sadru’s-Şerîa, *et-Tavdîh*, II, 323; Neseî, *Keşfü’l-esrar*, II, 460; Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü’l-fikh*, Kahire ts., s. 329-330.

<sup>9</sup> Şa’ban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İ. Kâfi Dönmez, TDVY. Ankara 1990, s. 250; Bardakoğlu, “Ehliyet”, *DİA*, X, 534.

<sup>10</sup> Rehâvî, *Hâşiyetü şerhi’l-menâr*, İstanbul 1315, s. 936; Ensârî, Abdülâlî Muhammed, *Fevâtilhu’r-rahâmût Şerhu Müsellemi’s-sübût*, el-Matbaatü’l-emîriyye, Bûlak 1324, (I-II), I, 156; Hasebellah, Ali, *Usûlü’t-teşrî’l-İslâmî*, Abdülâlî Muhammed, *Fevâtilhu’r-rahâmût Şerhu Müsellemi’s-sübût*, el-Matbaatü’l-emîriyye, Bûlak 1324, II, s. 395; Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 250.

şinin bu gelişimini takip ederek onunla uyumlu bir kapsam kazanır. Bu yüzden eda ehliyeti başlangıçta hiç bulunmazken kişinin iyiyi kötüden, faydalıyı zararlıdan ana hatlarıyla ayırabilmesi demek olan temyiz döneminde eksik olarak başlar. Birçok alanda bulûğ ile, bazı alanlarda ise rüşd ile tamamlanır. Bu sebeple kişilerin ehliyetini kazanması temyiz, bulûğ ve rüşd şeklinde üç kademedede gerçekleşir.<sup>11</sup>

## II. EHLİYETİ ETKİLEYEN ve DARALTAN ÂRİZÎ DURUMLAR

Vücub ehliyeti zimmete ve insan olma vasfına dayandığından kişi hayatta olduğu sürece bu ehliyetin kısıtlanmaksızın veya yok olmaksızın yaşam boyu devam etmesi ve tabii bir son olan ölümle sona ermesi genel ilkedir. Ehliyetin etkilenmesi, daralması veya yok olması sadece edâ ehliyeti ile ilgilidir. Çünkü edâ ehliyeti kişinin akıl ve temyiz kabiliyetine dayandığı, muhâkeme, irade ve yapabilme gücünü yakından ilgilendirdiği için bunları zayıflatan veya ortadan kaldıran her yeni durum tabii olarak edâ ehliyetini de etkileyecektir.<sup>12</sup>

“Ârız” ve “ârıza” nın çoğulu olarak kullanılan “avâriz (ârızalar)”, sözlükte “sonradan olan, sonradan ortaya çıkan özellik, geçici bir âfet ve olumsuzluk” anlamındadır.<sup>13</sup> Buna göre fıkıh usûlü açısından ehliyet ârızaları, tam edâ ehliyetine sahip olduktan sonra kişinin başına gelen ve insan ehliyeti tamamlandıktan sonra onu daraltma veya ortadan kaldırma şeklinde ehliyeti etkileyen ya da ehliyetini etkilemeksizin ilgili kişiye nisbetle bazı hükümlerin değişmesine yol açan durumlardır. Bu haller insanda tabii ve aslî özellikler olmayıp sonradan onun başına gelmekte ve ehliyetini olumsuz etkilemektedir. Bunlardan, ölüm hali dışında, bir kısmı uyku, bayılma, hastalık gibi edâ ehliyetini kısıtlamakta veya yok etmekte, bir kısmı da yolculuk gibi, vücub ve edâ ehliyeti baki olmakla beraber bazı hükümlerde değişikliğe yol açmaktadır.<sup>14</sup>

Ehliyet ârızaları semavî ve mükteseb olmak üzere iki kısma ayrılır.

<sup>11</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 248; Bardakoğlu, “Ehliyet”, DİA, X, 536.

<sup>12</sup> Zerkâ, *el-Medhal*, II, 801; Bardakoğlu, “Ehliyet”, DİA, X, 538.

<sup>13</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 262; Aydın, M. Âkif, “Avâriz”, DİA, IV, 108.

<sup>14</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 262; Taftazânî, Sa'duddîn Mesud (ö.793/1391), *Et-Telvîh Ala't-Tavzîh*, Kahire ts., (I-II), II, 330; Rehâvî, *Hâşiyetü şerhi'l-menâr*, s. 944; Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 252.

### A. Semavî Ârızalar

Semavî arızalar meydana gelişlerinde kişilerin rolü ve seçiminin bulunmadığı, din sahibinin iradesiyle gerçekleşen durumlardır. Bu hal-ler, olmasında insanın seçimi ve iradesi bulunmaması, onun gücü dışında meydana gelmesi ve semadan inmesi açılarından semâya nisbet edilmiş-tir. Usûlcüler semavî arızalar olarak, yaş küçüklüğü, unutmama, uyku, akıl hastalığı, bunama, bayılma, kölelik, ölümle sonuçlanan hastalık, ölüm, ay hali ve lohusalık gibi durumları sayarlar. Semavi ârızalar kişinin seçimi olmadan meydana geldiğinden ve hükümleri değiştirmede daha etkili olduğundan müktesep ârızalardan önce incelenip açıklanmıştır.<sup>15</sup>

### B. Mükteseb Ârızalar

Mükteseb ârızalar meydana gelişlerinde kişilerin veya üçüncü şahısların irade ve seçimlerinin etkili olduğu insan kaynaklı ârızalardır. Bunlar, bilgisizlik, sarhoşluk, yanılma (hata), ciddiyetsizlik, yolculuk, harcamalarda tedbirsizlik (sefeh) ve zorlama gibi durumlardır.<sup>16</sup>

## BİLGİSİZLİK (CEHL) ve HUKUKİ SONUCU GİRİŞ

Bilgisizlik (cehl) insanda, “Allah sizi analarınızın karnından hiçbir şey bilmez halde çıkarmıştır”<sup>17</sup> mealindeki âyette ifade edildiği üzere sonradan oluşan bir özellik olmayıp asli bir unsur olmasına rağmen usûlcüler tarafından mükteseb (sonradan kazanılan) ârızalar arasında zikredilmiştir. Bunun sebebi, insanın ilim öğrenme yoluyla bu olumsuz vasfı ortadan kaldırma gücüne sahip olmasıdır. Bu kabiliyet ve güç kendisinde varken kendi seçimi ile ve iradesini o yönde kullanmakla ilim öğrenmeyi bırakması, bilgisizliği tercih etmek ve çabasını o doğrultuda kullanmak olarak kabul edilmiştir.

Ayrıca bir takım hükümlerin değişmesinde etkisi olan olumsuz bir vasıf olması sebebiyle bilgisizlik (cehl) müktesep ârızalardan sayılmıştır. Yaş küçüklülüğünün semavî ârızaların başında, bilgisizliğin (cehlin)de müktesep ârızaların başında ele alınıp incelenmesinin sebebi ise, her iki-

<sup>15</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 263; Taftazânî, *Telvîh*, II, 331; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, III, 84-85; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, II, 438.

<sup>16</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 263; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (şerhi *Teyisîr* ile), II, 287; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, II, 450; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, III, 102.

<sup>17</sup> Nahl, 16/78.

sinin de insanın başına gelen gelip geçici (ârizî) hallerin ilk başında bulunmasıdır.<sup>18</sup>

## I. BİLGİ KAVRAMI

Bilgisizliğin (Cehl) mahiyetini tam olarak anlayabilmek için onun zıddı konumunda olan bilginin (ilmin) ne olduğunu tanımamız uygun olacaktır.

### A. İlimin Tanımı

Sözlükte “bilmek” anlamına gelen ilim, “bir şeyi gerçek yönüyle kavramak”, “gerçekle örtüşen kesin inanç (itikad)”, “nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması”, “tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan köklü bir sıfat”, “bilinmesi istenen şeyin kendisiyle tam bir şekilde açığa çıkıp anlaşıldığı vasıf” gibi değişik şekillerde tanımlanmıştır. Ayrıca ilim, “bilgisizliğin (cehl) karşıtı” biçiminde de tarif edilmiştir.<sup>19</sup>

Bu tanımlara göre ilim bütün bilgi alanlarını içine alan kapsamlı bir terim olup, “eşyayı gerçek yönüyle kavrayarak doğru bir şekilde bilmek” anlamındadır. “İlim” terimi her ne kadar genelde şerî ilimler hakkında kullanılsa da günümüzde deneye, tecrübeye ve tatbikata dayalı sosyal ve fen bilimleri için de kullanılmaktadır.<sup>20</sup>

### B. Bilgi Sahibi Olmanın Gerekliği

Kitap ve sünnetin açık ve kesin delilleri ile sabit olan ve üzerinde alimlerin icmaı oluşmuş olan dini hükümlerin bilinmesi farz olan kesin bir durumdur. İslâm ülkesinde yaşayan hiçbir yükümlü Müslümanın bunları bilmemesi ilke olarak mazeret kabul edilmez. İslâm dininin emirlerinden farz olduğu kesin olarak bilinen namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetlerin yapılmasının gerekli oluşu, yasaklardan hırsızlık, zina, şarap ve domuz gibi haramların terk edilmesi hususları İslâm ülkesinde yaşayan her yükümlü Müslümanın bilmesi temel ilke olarak kabul edilmiştir. Aynı şekilde kamu

<sup>18</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 263; Sığnâkî, Hüsameddin Huseyn, *el-Vâfi fi usûli'l-fikh*, (I-V), IV, 1725-1726; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 972; Rehâvî, *Hâşiyetü şerhi'l-menâr*, s. 944.

<sup>19</sup> Bkz. Ragıp el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin (ö.502/1108), *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut ts., “ilim” md. II, 196-199; İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed, *el-Hudûd fi'l-usûl*, s. 76; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 155; Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö.1250/1834), *İrşâdü'l-Fühûl*, Kahire 1937, s. 4.

<sup>20</sup> Özdemir, Salih Muhammed, *el-Cehl ve Eseruhu*, Beyrut 2006, s. 46.

düzenini yakından ilgilendirdiği için yasakların İslâm ülkesinde yaşayan gayr-i müslimler (zimmîler) tarafından da bilinmesi gerekli görülmüştür. Çünkü onlar Müslümanlarla birlikte aynı toplumda yaşadıklarından İslâm'ın getirdiği yasakları ve uyulması gerekli kuralları bilmeyi zımnen kabullenmiş olmaktadır.<sup>21</sup> Ancak içtihatla elde edilen ayrıntılı hükümlerin ve ihtilafli meselelerin bilinmesi sadece uzman âlimlerin sorumluluk alanına girer ve halkın bunları bilmesi gerekli değildir. Bu, bir ülkede çıkartılan ve resmî gazetede yayımlanan temel kanunların ve genel hükümlerin halk tarafından bilinmesinin gerekli oluşuna benzer bir durumdur.<sup>22</sup>

### C. Mükelleflerin Bilgilendirilmesi

Fıkıh usûlü eserlerinde mükellefiyetin temel esasları açıklanırken öncelikle kişinin ne ile yükümlü olduğunu bilmesi şartı üzerinde durulur. Bu şart, İslâm'da kişinin sorumlu tutulması için yükümlülüğünün kendisine bildirilmiş olması gereğini ifade eden tebliğ esasına dayanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de, peygamber gönderilmedikçe kimseye azap edilmeyeceğini,<sup>23</sup> insanların Allah'a karşı bir bahaneleri kalmaması için müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberlerin gönderildiğini<sup>24</sup> bildiren âyetler ve benzeri naslar bu esasın dayanağını oluşturmaktadır. Yükümlü tutulmanın bir gereği olan itaat etme ve emrin gereğini yerine getirme fiilinin gösterilebilmesi için tebliğ ve bilgilendirme zorunlu bir şarttır. Bu konu ile yakından ilgili olan, ilahî bir tebliğ olmaksızın davranışlarının dini anlamda "iyi" veya "kötü" olarak nitelendirilmesi için aklın yeterli olup olmayacağı (hüsün-kubuh) meselesinde Ehl-i Sünnet âlimleri, tebliğ olmadan sorumluluğun bulunmayacağı, dini hükümlerin bilinmesi konusunda kaynağın akıl değil din koyucu (Şâri') olduğu hükmünü kabul etmişlerdir.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü'l-esrar* ile), IV, 346-347; Sadru's-Şeria, *et-Tauidh*, II, 368-369; Suyûtî, Celâluddin (ö.911/1505), *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'l-fürû'*, Beyrut ts, s. 132.

<sup>22</sup> Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, s. 348; a.g.mlf. *el-Cerîme*, Kahire 1998, s. 355.

<sup>23</sup> İsrâ, 17/15.

<sup>24</sup> Nisâ, 4/165.

<sup>25</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Beyrut ts., I, 83, 86; Debûsî, Ebû Zeyd Muhammed, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, Beyrut 2001, s. 431, 445; Semerkandî, Alâuddin Ebû Bekr Muhammed, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, Kahire 1997, s. 171; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, Riyad 1984, I, 137; İbnü'l-lahhâm, Ali b. Muhammed, *el-Kavâid ve'l-fevâidü'l-usûliyye*, thk. Muhammed el-Fakî, Kahire 1956, s. 57-58.

Bilgi sahibi olmak, yükümlülükten, söz ve amelden önce gerekli görülmüş ve o olmadan bunların sahih olmayacağı vurgulanmıştır. Haneî usûlcülerinden Debûsî bunu şöyle ifade etmiştir: «*Bu dinin hükmü üzerimize, ancak bize ulaşmasından sonra gerekli olur. Çünkü Allah, hiçbir kişiyi gücünün üzerinde bir şeyle yükümlü kılmanmıştır. Yapmak ve amel etme imkanı ancak bilgi sahibi olmaktan sonradır. (...) Bir gurup sahabî yasaklanmasından sonra, bilgi sahibi olmadan önce şarap içmişler ve Yüce Allah onlar hakkında: "İman edip salih ameller işleyenlere daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur"*<sup>26</sup> buyurmuştur».<sup>27</sup>

Şâfiîlerden İbn Hacer de şöyle demektedir: «*Söz ve amelin sahih olması için bilgi sahibi olmak şarttır. Bu ikisi ancak bilgi ile kabul edilir; bilgi onlardan önce gelir. Çünkü bilgi, amelin sahih olmasının şartı olan niyeti sahih kılan olgudur*».<sup>28</sup>

Aktardığımız bu ifadelerden anlaşılacağı üzere âlimler, sorumluluğun temel şartı "bilme" den maksadın, daima bilfiil bilgi sahibi olmak değil bilgiye yahut bilgi edinme imkânına sahip bulunma olduğuna dikkat çekmişlerdir.<sup>29</sup> Bu konuda Alâuddin es-Semerkindî şöyle demektedir: «*Yapılması emredilen hususun emredilen kişi tarafından bilinmesi veya öğrenme sebeplerinin var olma bakımından bilinmesinin mümkün olması yükümlülüğün sıhhat şartıdır. Hülâsa, bize göre bilfiil gerçekten bilgi sahibi olmak yükümlü tutulmanın sıhhat şartı değildir. Sebepleri bakımından öğrenilmesi mümkün olması yeterlidir*».<sup>30</sup>

## II. BİLGİSİZLİĞİN (CEHLİN) MÂHİYETİ

### A. Cehlin Tanımı

"C-h-l" kökünden türeyen "cehl" terimi ilmin zıddı olup sözlükte, "bilmemek" anlamına gelir. Aynı kökten türeyen "cehâlet" kelimesi de, "bilgisizce bir işi yapmak" anlamındadır. Araplar, kişi bir şeyi tanımadığında ve bilmediğinde, "o konuda cahil oldu" derler.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Mâide, 5/93.

<sup>27</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 431.

<sup>28</sup> İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb, Kahire 1408, I, 193.

<sup>29</sup> Dönmez, İ. Kâfi, "Cehâlet", DİA, VII, 220.

<sup>30</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 171.

<sup>31</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddin (ö.771/1369), *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-meârif ts, I-VI, "c-h-l" md., I, 713.

“Cehâlet” ve “cehl” kelimeleri fıkıh terimi olarak birbirlerinden farklı anlamda kullanılır. “Cehl, “kişinin inanç, söz veya davranışları konusundaki bilgisizliğini”, cehâlet ise, “kendi dışında kalan durumlara ilişkin bilinmezliği” ifade eder. Yani cehl insanın, cehâlet varlık ve olayların vasfı olarak kullanılır.<sup>32</sup>

Cehl terimi sözlükte ayrıca şu anlamlarda kullanılır:

1- “Bir şey hakkında tecrübe ve deneyim sahibi olmamak”. Kur’an’da: “İffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için) bilmeyen kişi onları zengin sanır”<sup>33</sup> âyetinde bu anlamda kullanılmıştır. Yani insanların hallerini bilemeyen, onları iyi tanımak için deneyimi olmayan kimse manasındadır.<sup>34</sup>

2- Dini ve dünyası için gerekli bilgileri öğrenmeyi bırakıp gereksiz ve ihtiyacı olmayacak bilgileri öğrenen kişiye de “bilgisiz” anlamında “cahil” denir. Bir hadiste: “İlimden bilgisizlik (cehl) olanı da vardır”<sup>35</sup> buyru-larak bu mana vurgulanmıştır.<sup>36</sup>

3- Birini tanımada yanılmak ve bilmemek, hakkı ve doğruyu bilmemek, yani onu zayi edip kaybetmek.<sup>37</sup>

“Cehl” kavramı terim olarak çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bazıları şunlardır:

a) “اعْتِقَادُ الشَّيْءِ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ عَلَيْهِ” “Bir şeye gerçekte olduğu hale aykırı tarzda inanmak”.<sup>38</sup> Cüveynî de buna yakın bir tanım yapmıştır: “Cehl kişinin gerçekte olduğuna aykırı olacak şekilde inanılan şeyle ilgili zihnini bağlamasıdır”.<sup>39</sup> Bu iki tanım, bilgisizliğin türlerinden sadece “mürekkep cehli” kapsayıp basit cehli dışında bıraktığından eksik bulunmuştur.<sup>40</sup>

b) Abdülaziz el-Buhârî ile İbni Melek’in verdikleri tanıma göre cehl, “Âdete göre varlığı ve tasavvuru ihtimal dahilinde olduğunda ilme aykırı

<sup>32</sup> Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şüünü'l-İslâmiyye, Kuveyt ts., XVI, 198; Dönmez, “Cehâlet”, DİA, VII, 220.

<sup>33</sup> Bakara, 2/273.

<sup>34</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “c-h-l-” md., I, 714.

<sup>35</sup> Ebu Davud, Süleyman b. El-Eş'as (ö.275/888), *Es-Sünen*, İstanbul 1981, (I-V), Diyât,155.

<sup>36</sup> İbn Manzûr, a.g.e., “c-h-l-” md., I, 714.

<sup>37</sup> Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *el-Misbâhu'l-münîr*, Beyrut ts., s. 156.

<sup>38</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 80; Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahâdır (ö.794/1392), *El-Bahru'l-Muhîr Fî Usûli'l-Fıkh*, Thk. Abdüssettar Ebû Gudde; Abdülkadir Abdullah El-Ânî; Ömer Süleyman el-Eşkar, Kuveyt 1992, II. Baskı, (I-VI), I, 72; Hamavî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzü uyûni'l-basar*, Beyrut 1985, III, 296.

<sup>39</sup> Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik, *el-Bürhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dîb, Kahire 1400, I, 120.

<sup>40</sup> Özdemir, *el-Cehl ve Eseruhu*, s. 50.

*düşen vasıftır* = *هو معنى يُضادُّ العلم عند احتمالِه عادةً*.<sup>41</sup> Tanımda geçen “âdete göre ihtimal dahilinde olma” kaydı ile varlıklardan, âdette kendisinde bilgi olma ihtimali olmayan hayvan varlığı çıkarılmış olmaktadır. Bilgi sahibi olmadığından dolayı da onun zıddı olan cahillikle nitelendirilmemektedir.<sup>42</sup>

c) Emîr Bâdişah da cehli: “*Bilinmesi gerekli olan şey hakkında gerçekte örtüşen bir yargıya sahip olmamak*” şeklinde tanımlamıştır.<sup>43</sup>

d) Cehl, “*عَدَمُ الْعِلْمِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ الْعِلْمُ* = *Bilinmesi gerekenler hakkında bilgi sahibi olmamaktır*”.<sup>44</sup>

Cehlin tanımları arasında en kapsamlı olanı son tanımdır. Zira bu tanım bir iş yapmaya girişecek olan kişinin onunla ilgili olan bilgileri bilmesi gerektiğini ifade ettiği gibi bunun yapılmamasının da bilgisizlik olduğunu vurgulamaktadır.

## B. Yapısı Bakımından Bilgisizliğin (Cehlin) Kısımları

Bilgisizlik yapısı yönünden basit ve mürekkep şeklinde ikiye ayrılmaktadır.

### 1. Basit Bilgisizlik (Cehl-i Basît)

Cehl tabiri kullanıldığında ilk olarak “basit cehl” akla gelir, insanlar arasında yaygın olan anlayış budur. Cürcânî basit cehli, “*bilinmesi gerekli olan şey hakkında bilgi sahibi olmamak*”<sup>45</sup> şeklinde tanımlamıştır. Hanefîlerden İbn Nüceym ise cehli bu şekilde tanımladıktan sonra, “*bir şeyin varlığını gerçekte olduğu hale aykırı bir şekilde hissetmemek basit cehildir*” demiştir.<sup>46</sup> Yaratıcıyı bilmeyen inkârcının durumu gibi bilmesi gerektiği bilgileri bilmeyen kimse, “basit cehl” ile nitelendirilmektedir. Buna göre, yeryüzünün altında veya denizlerin derinliklerinde ne olduğunu bilmeyen kişi cahil diye adlandırılmaz; zira bu bilgiler bilinmesi gerekli olan türden değildir.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 330; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 972.

<sup>42</sup> İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 972.

<sup>43</sup> Emîr Bâdişah, Muhammed Emin, *Teyşîrü't-tahrîr*, Beyrut ts., I, 26.

<sup>44</sup> İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, III, 102; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 303; Taftazânî, *Telvîh*, II, 358; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 71.

<sup>45</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 80.

<sup>46</sup> İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, III, 103; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 303.

<sup>47</sup> Özdemir, *el-Cehl ve Eseruhu*, s. 57.



*Tahrir şârihi* Emîr Bâdişah basit ceqli şöyle tanımlamaktadır: “*Hükmün, kendisiyle ilişkili bulunduğu şeyin varlığını hissetmemekle beraber veya varlığını hissetmekle birlikte onun zıddına yakınlaşmamasıdır*”. Bu tanımda geçen “*varlığını hissetmemekle beraber*” ifadesiyle “şek” dışarıda bırakılmaktadır. Çünkü bir şeyin varlığını hissetmeyen kişi onun hakkında şüphe duymaz. Tanımda geçen “*varlığını hissetmekle birlikte*” ifadesiyle de “şek=şüphe” basit cehl kapsamı içerisinde tutulmuştur.<sup>48</sup>

Mâlikîlerden Karâfî basit ceqli şöyle açıklamaktadır: “Basit cehle sahip olan kişi, bilmez ve bilmediğinin de bilincinde ve farkında olur. Örneğin ona, sen başındaki saçların sayısını biliyor musun? diye sorulduğunda, bilmiyorum şeklinde cevap verir. Bunu bilmediğini biliyor musun? dendiğinde de, evet, der”.<sup>49</sup>

Bu tanımlar ve açıklamalar ışığında “basit cehl”, yaşamda bilinmesi gerekli olan bilgilerin insan tarafından bilinmemesi ve bunun da farkında olunması demektir. İnkârcıları körü körüne taklit eden ve duyarızca peşlerinden giden insanların bilgisizliği (cehl) bu türdendir.

Kur’an-ı Kerim’de bir âyette bu şöyle ifade edilmektedir: “*Yahut (inkârcuların küfür içindeki halleri) derin bir denizdeki karanlıklar gibidir. (Bir deniz ki) onu dalga üstüne dalga kaplıyor, üstünde de bulutlar var. Karanlıklar üstüne karanlıklar. İnsan, elini çıkarsa neredeyse onu bile göremez. Kime Allah nur vermezse, onun için nur diye bir şey yoktur*”.<sup>50</sup>

İbni Kesîr, bu âyette basit cehl sahiplerinin durumu anlatılmaktadır, dedikten sonra bunu şöyle açıklar: «*Onlar, inkârda ileri gidenleri bir şey anlamayan sağır ve dilsizler gibi körü körüne taklit ederler. Basit cehl sahibi mukallid kişi, onu sevkedip götürenin durumunu bilmez, hatta nereye gittiğini de bilmez. Ona, nereye gidiyorsun, diye sorulsa, “onlarla birlikteyim” der; “onlar nereye gidiyor?” denilse, “bilmiyorum” cevabını verir*».<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Emîr Bâdişah, *Tefsîrû’t-tahrîr*, I, 26; Özdemir, *el-Cehl ve Eseruhu*, s. 57.

<sup>49</sup> Karâfî, Şihâbüddin, *Şerhu tenkîhi’l-füsûl*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa’d, Kahire ts., s. 63; Hamavî, *Gamzû uyûni’l-basâir*, III, 297.

<sup>50</sup> Nûr, 24/40.

<sup>51</sup> İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail, *Tefsîrû’l-Kur’ani’l-Azîm*, Beyrut 1401, III, 297.

## 2. Kompleks Bilgisizlik (Cehl-i Mürekkep)

Mürekkep bilgisizlik çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Cürcânî'nin tanımı: "Gerçek vakıa ile örtüşmeyen kesin inanç" şeklindedir.<sup>52</sup> Hamavî ve Rehâvî bu tanımı, "vakıa ile örtüştüğüne inanmakla beraber" kaydını ilave ederek nakletmişler ve şöyle demişlerdir: "Bu bilgisizlik, öğrenmekle giderilmesi mümkün olmayan bir kusurdur. Çünkü bu tür cehle sahip olan kişi kendisinin bilgili olduğuna inandığından öğrenmeye uğraşmaz".<sup>53</sup>

Karâfi bu tür bilgisizliğin mürekkep şeklinde adlandırılmasını şöyle açıklar: «Mürekkep cehlin bu şekilde isimlendirilmesi, yapısının iki cehilden oluşması sebebiyledir. Zira bu kişi bilgisizdir ve kendisinin bilgisiz olduğunu da bilmez. Bidat ve sapık inanç sahipleri böyledir. Onlar gerçekte hakikati bilmemektedirler. Onlara: "Siz cahil misiniz, yoksa bilgili misiniz", diye sorulsa, "bilgiliyiz" derler. Halbuki onlar bilmemektedirler ve ayrıca bilmediklerini de bilmezler. Bu şekilde onlarda iki çeşit cahillik bir araya geldiğinden mürekkep cehl diye isimlendirilmiştir".<sup>54</sup>

İbni Nüceym bilgisizliği, "bilinmesi gerekenler hakkında bilgi sahibi olmamak" şeklinde tanımladıktan sonra şöyle demiştir: "Eğer bu, bir şeyin varlığını gerçekte olduğu hale aykırı bir şekilde hissetme tarzında ise mürekkep cehildir".<sup>55</sup> Kur'an-ı Kerim'de: "İnkâr edenlere gelince; onların amelleri ıssız bir çöldeki serap gibidir. Susamış kimse onu su sanır. Yanına geldiğinde hiçbir şey bulamaz" âyetinde<sup>56</sup> mürekkep bilgisizlik (cehl) sahibi kişilerin durumu anlatılır.<sup>57</sup> Çünkü onlar, doğru yoldan sapmış olmalarına rağmen kendilerinin hakikat üzerinde olduklarına inanan kimselerdir.

Cehlin bu kısımlarını açıkladıktan sonra sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: İlim öğrenmesi mümkün olan basit cehl sahibi kişidir. Çünkü o, bilmemekte ve bilmediğini de kabul etmektedir. Mürekkep cehl sahibi ise asla bilgi öğrenmeye yönelmez. Çünkü her ne kadar bilmiyor olsa da bildiğine inanmaktadır. İşte bu inanç onu bilgi sahibi olmaktan kesin olarak uzaklaştırmaktadır.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 80; ayrıca bkz. Râzî, Fahrüddin, *el-Mahsûl fî ulmi'l-usûl*, Beyrut 1988, I, 84; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 253-254.

<sup>53</sup> Hamavî, *Gamzû uyûmi'l-basâir*, III, 297; Rehâvî, *Hâşiyetü şerhi'l-menâr*, s. 972.

<sup>54</sup> Karâfi, *Şerhu tenkîhi'l-füsûl*, s. 63.

<sup>55</sup> İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, III, 102-103; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 303. Ayrıca bkz. Taftazânî, *Telvîh*, II, 358; Emîr Bâdişah, *Teyşîrû't-tahrîr*, I, 26.

<sup>56</sup> Nûr, 24/39.

<sup>57</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm*, III, 297.

<sup>58</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 72.

### C. Cehl Kavramı ile Bağlantılı Terimler

Cehl kavramının yapısı bakımından ayrıldığı basit ve mürekkep kısımları ile ilişkili bazı terimler bulunmaktadır. Bunlar, şek (şüphe), zan, unutma, hata, galat ve sehivdir (yanılma).

#### 1. Şek (Şüphe):

Şek sözlükte, “iki şey arasında tereddüt etmek, kuşku duymak” anlamındadır. Terim olarak şek, “şüpheyeye düşen kişinin birbirine zıt iki şey arasında birini diğerine tercih edemeden tereddüt etmesi; iki tarafı birbirine eşit olduğundan iki şey arasında kalbin birisine meyledemeden durması” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>59</sup>

İbnü'l-Hümâm da şekki, “Var olup olmama hususunda eşit olduğunu hissettikten sonra bir şey hakkında hüküm verememek” diye tanımladıktan sonra basit cehlin bunun dışında kaldığını söylemiştir. *Tahrîr* şârihi Emîr Bâdişah da mürekkep cehlin bu tanım kapsamına girdiğini ifade etmiştir.<sup>60</sup>

Zerkeşî şek hakkında, “şek, cehlin bir türüdür ve ondan daha özeldir. Çünkü cehl başlı başına birbirine zıt iki şeyi bilmemek şeklinde de olabilir. Dolayısıyla her şek bir bilgisizliktir ama her bilgisizlik şek demek değildir” demiştir.<sup>61</sup>

Tehânevî de şek ile ilgili şu açıklamayı yapar: «İki tarafından biri diğerine tercih edilemeyene şek denildiği gibi aynı şekilde mutlak anlamda tereddüt etmeye de şek denilir. “Onlar (müşrikler) o Kur’an hakkında derin bir şüphe içindedirler”<sup>62</sup> âyeti bu anlamdadır. Ayrıca şek ilmin karıştı olarak da kullanılır».<sup>63</sup>

#### 2. Zan:

Sözlük anlamları yönünden “zan, şek ve vehim” kelimeleri neredeyse birbirlerinden ayırt edilemezler. Sözlükte, “kesin bilgi (yakîn), ilim, şek, töhmet” anlamlarında kullanılan zan terimini Cürcânî, “zıddı ihtimal dahilinde olmakla beraber ağır basan (râcih) inanç”<sup>64</sup> şeklinde tanımlamıştır.

<sup>59</sup> Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 128.

<sup>60</sup> İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (şerhi *Teyisîr* ile), I, 26.

<sup>61</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 79.

<sup>62</sup> Hûd, 11/110.

<sup>63</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, I, 780.

<sup>64</sup> Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 144.

Fahrüddin er-Râzî ise zannı, “dış görünüş itibariyle her iki yönü de caiz olan iki şeyden birisinin baskın kılınması” diye tanımladıktan sonra bu baskın kılmanın ya inanılan şeyde veya inancın bizzat kendisinde olabileceğini söylemiş ve bunu şöyle açıklamıştır: «İnanılan şeyde olması, bir şeyin varlığının ve yokluğunun mümkün olması şeklindedir. Ancak bu iki taraftan biri daha üstündür. (...) İnançta olması ise, her birinin zıddının caiz olmasıyla birlikte, gerçekleşme inancı ile olmama inancının var olmasıdır. Fakat zan sahibi kişiye göre gerçekleşme inancı olmama inancından daha üstündür. Yani gerçekleşmesinin daha ağır bastığı inancı, olmayacağı yönündeki inancın ağır basmasının zıddı (mügâyiri) konumundadır. İşte bu ikincisi zandır. Zan, zannedilen şeyle ya tam örtüşür ve doğru zan olur, ya da örtüşmez ve yalancı zan olur. Birincisi, gerçekleşmenin daha baskın olduğuna inanmaktır. Aynı şekilde zan, inanılan şeyle tam örtüşürse “ilim” veya “taklit” olur, tam örtüşmezse “cehl” adını alır».<sup>65</sup>

Zerkeşî de zannı, “iki taraf inancından daha baskın olanına inanmak” şeklinde tanımladıktan sonra, «bir durumun bizzat kendisinin daha baskın olduğuna inanmak ya bir delilden kaynaklanır ki bu “ilimdir”, ya da bir delile dayanmaksızın olur ki bu da “taklit ve bilgisizliktir”» demiştir.<sup>66</sup> Zerkeşî daha sonra, “bilgisizlik (cehl), zan ve şek bize göre ilmin zıtları durumundadır”<sup>67</sup> demek suretiyle zannın da ilmin bir zıddı olan cehlin kapsamı içerisinde zımnen yer aldığına dikkat çekmiştir.

Tahrîr şârihi İbn Emîri'l-Hâc zannın, cehlin bir türü olduğunu şöyle ifade etmektedir: «Vakia ile örtüşmeyen zannın onunla örtüştüğüne inanılırsa mürekkep cehl olur. Eğer gerçekten örtüşmediğine inanılırsa o zaman da basit cehl söz konusu olur».<sup>68</sup>

### 3. Hata ve Galat:

Sözlükte hata, “doğrunun ve kasdın zıddı, günah, kasit olmaksızın yapılan eylem, doğrudan sapma, hedeflenen doğruyu tutturamama”<sup>69</sup> anlamlarında kullanılmıştır. İmam Ebû Yusuf hatayı, “kişinin murad ettiği şeyin dışında veya istemediği bir şeye isabet kaydetmesi”;<sup>70</sup> İbn Melek, “bir şe-

<sup>65</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, I, 85-86.

<sup>66</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 74.

<sup>67</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 81.

<sup>68</sup> İbn Emîri'l-Hâc, Muhammed, *et-Tahrîr ve't-tahbîr şerhu't-tahrîr*, Beyrut 1996, I, 56.

<sup>69</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “h-t-e” md., II, 1192; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 401.

<sup>70</sup> Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrahim, *el-Harâc*, s. 156.

*yin irade edilenin hilâfına gerçekleşmesi*”;<sup>71</sup> Sadru’ş-Şerîa, “*tam kasıtlı kasdetmeksizin bir fiil yapmak*”<sup>72</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Galat ise sözlükte, “yanılmak, yanılığ, yanlışlık” anlamlarına gelir. Galat kelimesi klasik fıkıh literatüründe terimleşmiş olmadığı için tanımı yapılmamıştır. Çağdaş İslâm hukukçularından Mustafa Zerkâ galatı, “*akdi yapan kişiye olmayanı varmış gibi tasavvur ettiren ve onu eğer bu tasavvur olmasaydı yapmayacak olduğu akdi yapmaya sevkeden tevehhüm*”<sup>73</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Hata terimine anlamca yakın olan galat kelimesi bazen onun eş anlamı gibi kullanılmışsa da çoğunlukla aralarında fark gözetilmiştir. Galat esas itibarıyla gerçeğe aykırı kanaati, tevehhüm şeklindeki zihni bir durumu, hata ise tevehhüme dayansın dayanmasın fiilen gerçekleşen sonucu ifade eder. Tevehhüm temeline dayalı kanaat olması anlamında galatın hataya düşmenin bir sebebini oluşturduğu göz önüne alındığında, örtüstükleri noktalar bulunmakla birlikte hatanın galattan daha geniş kapsamlı olduğu görülür. Bununla birlikte galat çoğunlukla, “*zihinde oluşan kanaat/irâde ile beyan arasındaki uygunsuzluk*” anlamında kullanılmaktadır.<sup>74</sup>

Fıkıh eserlerinde yer yer bilgisizlik (cehl) , rıza ve iradenin bulunmadığını ifade etmek üzere “hata” ve “galat” terimleriyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Esasen cehl, bilinebilecek bir durum hakkındaki bilgisizlik, hata (galat) ise bir şeyi olduğundan başka türlü bilmek veya yanlış tasavvur etmek anlamındadır. Bunlardan birincisi “basit cehl”, ikincisi “mürekkep cehl” diye isimlendirilir. Buna göre hata ve galatın cehl bir türünü oluşturduğu söylenebilir.<sup>75</sup>

#### 4. Sehiv (Yanılma) ve Nisyan (Unutma):

Sehiv sözlükte, “*bir şeyi unutma, gaflet, yapılan işten kalbin ve dikkatin başka tarafa kayması, bir şeyi bilmeden terk etme*”<sup>76</sup> anlamlarına gelir. Örf kullanımında sehiv unutmanın bir çeşididir; zira unutma, akılda var olan şeklin kaybolmasıdır.<sup>77</sup>

<sup>71</sup> İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s. 368-369.

<sup>72</sup> Sadru’ş-Şerîa, *et-Tavdîh*, II, 195.

<sup>73</sup> Zerkâ, *el-Medhal*, I, 390.

<sup>74</sup> Apaydın, H. Yunus, “Hata”, *DİA*, XVI, 438; ayrıca bkz. A.g.mlf., “Galat”, *DİA*, XIII, 297-299.

<sup>75</sup> Mahmasânî, Subhî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mûcebât ve'l-ukûd*, Beyrut 1983, II, 419-420; Dönmez, “Cehâlet”, *DİA*, VII, 220.

<sup>76</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “s-h-v” md., III, 2137; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 724.

<sup>77</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, I, 724.

Nisyan sözlükte, “hatırlamanın ve ezberlemenin zıddı, bırakmak, gaflet, dalgınlık ve bir şeyi bırakma, bilerek terk etme”<sup>78</sup> anlamlarında kullanılır. Terim olarak nisyan, “Aklın bilinen bir şey hakkında gaflete düşmesi ve o şeyin hatırdan gitmesi”<sup>79</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

Tehânevî sehiv ve nisyan hakkında şu ifadeler yer vermektedir: «*Sehiv, basit cehle çok yakındır; sanki o, zihinde canlandırılan düşünceyi sağlamlaştırılmaması sebebiyle oluşan basit cehildir. Zihinde sağlam olarak yerleşmediğinden kaybolmaya maruz kalır. Bazen zihinde yerleşip kalır, bazen de kaybolur ve yerini başka bir düşünce alır. Böylece birbirlerine karışırlar ve istikrar kalmaz. Bu durumda sehiv halindeki kişi en ufak bir uyarı ile uyarılırsa kendine gelir ve zihindeki ilk düşünceye döner. (...) Basit cehil bilgi sahibi olduktan sonra nisyan (unutma) diye isimlendirilir. Sehiv ile nisyan arasındaki fark şudur: Birincisi (sehiv), şeklin hafızada kalmakla birlikte idrak ve algılama alanından çıkıp kaybolmasıdır. İkincisi (nisyan) ise, şeklin her ikisinden de (hafıza ve idrak alanından) çıkıp kaybolması halidir. Bu durumda kişi (onu var edecek) yeni bir sebebe ihtiyaç duyar. Âmidî şöyle demiştir: “Gaflet, dalgınlıkla unutma (zü-hûl) ve nisyan (unutma) farklı terimler olmakla birlikte hemen hemen bir sayılabilecek kadar anlamları birbirine yakındır ve hepsi de bilginin zıddıdır”».<sup>80</sup>*

### III. İSLÂM HUKUKUNDA MAZERET YÖNÜNDEN BİLGİSİZLİĞİN ÇEŞİTLERİ ve HÜKÜMLERİ

İslâm hukukçuları mazeret olarak kabul edilip edilmemesi yönünden bilgisizliği iki ana kısma ayırmışlardır:

#### A. Mazeret Kabul Edilmeyen Geçersiz (Bâtl) Cehl

İslâm hukuku kaynaklarında genel olarak mazeret kabul edilmeyen ve geçersiz (bâtl) sayılan dört çeşit bilgisizlik (cehl) olduğu görülmektedir.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 4416; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, II, 829-830.

<sup>79</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, 241.

<sup>80</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1337. Ayrıca bkz. Emîr Bâdişâh, *Teysîr*, II, 263.

<sup>81</sup> Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü'l-esrar* ile), IV, 330-347; Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, II, 520; Siğnâki, *el-Kâfi şerhu usûli'l-Bezdevî*, (I-V), V, 2313; İbn Abdişekûr, Muhibbullah (ö.1119/1707), *Müsellemlü's-Sübût (Fevâtihu'r-Rahamût Şerhi İle Birlikte)*, Kahire 1906'dan Ofset (Dâru'l-Ma'rife) Beyrut ts. (I-II), II, 387-392; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 303-305; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 125-132; Karafî, Ahmed b. İdris (ö.684/1285), *Envâru'l-burûk fi envâi'l-Furûk*, Beyrut ts.,(I-IV), II, 149-151; Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, thk. Teysîr Fâik Ahmed, Kuveyt 1982, II, 19-21.

### 1. Kesin Delillerle Sabit Olan ve Hiçbir Şüphe Bulunmayan Konularda Bilgisizlik

İnkârcıların, kesin ve açık delillerle sabit olmasına karşın Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını; Hz. Peygamber'in risaletini inkâr etmeleri dünyada ve ahirette mazeret olarak kabul edilmeyecek türden bir bilgisizlik ürünüdür. Ancak, İslâm yönetimi altında yaşamayı kabul etmeleri (zimmet akdi) halinde onların bu tür bilgisizliği dünyevi hükümler açısından, inançları gereği yapmaları caiz olan şarap içme, domuz eti yeme, yakın akraba evliliği gibi bazı konularda mazeret olarak kabul edilmiş ve bu yaşam tarzlarına izin verilmiştir. Bu sebeple kendi aralarındaki şarap ve domuz ticaretlerine müsaade edilmiş ve kim tarafından olursa olsun zarar verildiği takdirde -Hanefî mezhebinde- tazmin edileceği hükme bağlanarak bu mülkiyetleri koruma altına alınmıştır.<sup>82</sup> Hatta aile hayatı alanında, esas itibariyle dinen yasak olan yakın akraba ile evlilik ilişkileri İslâm ülkesinde yaşayan gayr-i müslim için, Ebû Hanîfe'ye göre, hükümün uygulanması yönünden sabit görülmemiştir. Bu sebeple Ebû Hanîfe'ye göre, yakın akraba ile evliliği caiz gören Mecusilik inancına sahip olan kişilerden böyle bir evlilik ilişkisi içerisinde olanlara müdahale edilmez, bu evlilikleri mahkeme tarafından sonlandırılmaz ve taraflar da zina suçu gerekçesiyle cezalandırılmaz.<sup>83</sup>

İmam Ebû Hanîfe bu konuda, İslâm ülkesinde yaşayan gayr-i müslim bireylerin din özgürlüğüne sahip olmaları, dini inanış ve yaşayışlarında baskı ve zorlamaya tabi tutulmamaları esasına dayanmıştır. Gayr-i müslimler için hükümlerin bu şekilde uygulanması sadece din özgürlüğü nedeniyle, yoksa burada bilgisizlik, dünyevî hükümler yönünden mazeret sebebi veya yükümlülükleri ve cezaları düşüren bir sebep olarak görülmemelidir.<sup>84</sup>

Hanefî mezhebinden İmam Ebû Yusuf ve Muhammed ile İmam Şafii ve âlimlerin çoğunluğu, gayr-i müslimlerin esas itibariyle haram olan yakın akraba ile evlenmelerini geçersiz saymışlardır ve bu yüzden de bu evlilik sebebiyle kadının nafaka hak etmeyeceğini, hâkim tarafın-

<sup>82</sup> Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü'l-esrar* ile), IV, 331-334; Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, II, 521; Sadru'ş-Şerîa, *et-Tavdîh*, II, 359-360.

<sup>83</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 331-332; Sadru'ş-Şerîa, *et-Tavdîh*, II, 360-362; Sıgnâkî, *el-Kâfî*, V, 2317-2318.

<sup>84</sup> Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 357.

dan aralarının tefrik edileceğini ve aralarında miras da gerçekleşmeyeceğini söylemişlerdir.<sup>85</sup>

Fakat gayr-i müslimlerin faiz, hırsızlık ve zina gibi tüm dinlerde esas itibariyle haram olan fiilleri işlemelerine müsaade edilmez ve bu konulardaki bilgisizlikleri mazeret olarak kabul edilmez.<sup>86</sup>

Müslüman olan kişilerin de kesin ve açık delillerle sabit olan dinin temel inanç esaslarını, yani zina, faiz, şarap, domuz, hırsızlık gibi haramları; namaz, oruç, zekât, hac gibi farzları inkâr etmeleri ve bunlara aykırı davranmayı meşrû ve caiz görmeleri dünya ve ahirette mazeret kabul edilmeyen türden bilgisizliktir. Ayrıca İslâm ülkesinde yaşayıp da kesin ve açık delillerle sabit olan dinin bütün hükümlerine genel olarak inanıp kabul eden ama bilgisizlik gerekçesiyle yükümlülüklerini yerine getirmeyen ve yasakları da işleyen Müslüman bir kişinin bu durumu da mazeret görülmemiş ve hem dünyada hem de ahirette sorumlu tutulmuştur.<sup>87</sup>

Abdülaziz el-Buhârî bu konuda şöyle demektedir: “İslâm ülkesinde dini bilgi yayılmışsa din sahibi tarafından tebliğ (bilgilendirme) tamamlanmış demektir. Şâri’in her kişiyi ayrı ayrı bilgilendirme imkanı olmadığından bilginin yayılmış olması yeterlidir”.<sup>88</sup>

Mâlikîlerden Karâfî de şu açıklamayı yapmıştır: «İnsanın yükümlü olduğu bilgileri öğrenmesi vacip olduğuna göre namaz konusunda bilgisiz (câhil) olan kişi öğrenmeyi terk ettiğinden dolayı asidir. Bu kişi, yapması gerekenleri öğrendikten sonra kasden terk eden kimse gibidir. İmam Mâlik’in, “namaz konusunda bilgisiz olmak kasıtlı bir fül gibidir. Bu durumdaki câhil de kasıtlı davranan kişi hükmündedir” sözünün anlamı da işte budur».<sup>89</sup>

Sonuç olarak, İslâm ülkesinde yaşayan kişi bakımından kanunu bilmemek mazeret kabul edilmemiştir. Buna göre, namaz kılmanın farz, zinanın ve iffetli kadınlara iftira etmenin haram olması gibi dinin kesin hükümlerini bilmemek başlı başına günah sayıldığından, böyle bir kişinin bu tür hükümleri bilmemesi mazeret değildir. Aksi halde günahahtan aklanma gerekçesi olarak başka bir günaha dayanılmış olur. Bu hususu

<sup>85</sup> Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü'l-esrar* ile), IV, 332, 334; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, V, 2327; Neseî, *Keşfü'l-esrar*, II, 522, 524.

<sup>86</sup> Pezdevî, *Usûl*, IV, 335-336; Sadru'ş-Şerîa, *et-Tavdîh*, II, 361; Neseî, *Keşfü'l-esrar*, II, 526.

<sup>87</sup> Sadru'ş-Şerîa, *et-Tavdîh*, II, 369; Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 347; Karafî, *el-Furûk*, II, 149; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 132.

<sup>88</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 347.

<sup>89</sup> Karafî, *el-Furûk*, II, 149.



vurgulamak üzere Zerkeşî, bilgisizliğin mazeret sayılmasının bir kolaylık hükmü olduğunu, yoksa bizatihi cehle bağlanan bir sonuç olmadığını belirtir ve İmam Şafii'nin şöyle söylediğini nakleder: “Eğer câhil kişi bilgisizliğinden dolayı mazur sayılıyorsa bilgisizlik ilimden üstün tutulmuş olurdu”.<sup>90</sup>

## 2. Kesin ve Açık Deliller Bulunmakla Birlikte Bazı Şüphelerden Kaynaklanan Bilgisizlik

Bazı şüphelerden kaynaklanan bilgisizlik (cehl) iki türdür:

### a) Kesin ve Açık Nasların Yanlış Yorumlanmasından Oluşan Bilgisizlik:

Allah'ın sıfatlarını, cennette görülmesini, ahirette şefaati ve kabir azabını, ilgili nasları tevil ederek inkâr eden mutezile ve şia, büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalacaklarını iddia eden hâricîler gibi bid'at ve hevâ ehli fırkaların bu konulardaki bilgisizlikleri ahirette mazeret olarak kabul edilmemiştir. Çünkü onlar bu hususlarda sabit olan kesin ve açık delillere muhâlefet etmişlerdir. Ancak bu tür yanlış görüşlere, ilgili nasları tevil ederek düştüklerinden dünyada tekfir edilmemişler, bu yanlış görüş ve yorumlarından dolayı da cezalandırılmamışlardır.<sup>91</sup>

Bununla birlikte kesin ve açık delillere aykırı olan bu görüşlerinin propagandasını yapmalarına, bunları anlatıp yaymaya çalışmalarına müsaade edilmez ve bu tür faaliyetlerinden dolayı tazir cezasına çarptırılabilirler. Zira doğru yoruma isabet edememiş ve bu konularda doğru bilgilerden yoksun olmalarından dolayı sahip oldukları bu görüşlerinde mazur görülebilirler ama bu yanlışlarını ve sapkınlıklarını yayararak başkalarının düşüncelerini ve inançlarını bozmalarına izin verilmez. Dolayısıyla onlara verilen bu ceza bilgisizliklerinden değil başkalarını doğrudan saptırmaları sebebiyledir.<sup>92</sup>

### b) Fâsid Yorumla İsyân Eden Bâgînin Bilgisizliği:

İslâm'da adâlet ve hak sahibi meşrû bir devlet başkanına, kendisinin hak ve adâlet üzere olduğunu fâsid bir yorumla iddia ederek silahlı

<sup>90</sup> Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, II, 16-17.

<sup>91</sup> Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü'l-esrar* ile), IV, 336-338; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, V, 2332-2334; Neseî, *Keşfü'l-esrar*, II, 526-527; İbn Abdışşekûr, *Müsellemü's-sübût* (şerhi *Fevâitih* ile), II, 387.

<sup>92</sup> Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 357.

ve kuvvet kullanarak isyan eden kişiye asi (bâgî) denilmektedir.<sup>93</sup> İsyân eden kişi, “Hüküm ancak Allah’ındır”,<sup>94</sup> “Kim Allah’a ve peygamberine isyan eder ve onun koyduğu sınırları aşarsa, Allah onu ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar”,<sup>95</sup> âyetlerini yanlış bir şekilde yorumladığından devlet başkanının hak ve adâletten saptığını, dolayısıyla kâfir olduğundan artık ona itaat edilemeyeceğini ileri sürerek isyan etmektedir. Hz. Ali’ye karşı çıkıp isyan eden hâricîlerin durumu böyledir.

Ancak bu kişi adalet sahibi ve hak üzere olan bir devlet başkanına açık ve kesin delillere muhalefet ederek isyan ettiğinden mazur görülmemiştir. Âhirette cezayı hak edeceği gibi tevbe edip dönmediği takdirde dünyada da öldürülmek suretiyle cezalandırılır. Kendilerince haklı, fasid bir teville isyan suçunu işleyen kişiler bunu silahlı ve kuvvet kullanarak yapmadıkları takdirde bâgî sınıfına girmemekte ve bu isyanları sırasında istedikleri suçlarla cezalandırılmaktadırlar. Öldürmeleri halinde kısas, başkalarına ait malları almaları halinde hırsızlık, zarar vermeleri durumunda da tazmin cezasına çarptırılırlar. Ancak silahlı ve güç kullanarak isyan etmeleri ve fiili çatışmaya girmeleri halinde her ne kadar ahirette cezalandırılacak olsalar da dünyadaki canlara ve mallara zarar verme suçları âlimlerin çoğunluğuna göre tazmin ettirilmez. Yani, isyanın bastırılmasından sonra harp hukuku hükümleri uyarınca asilerin isyan sırasındaki öldürme ve yaralama gibi suçları ayrıca cezalandırılmaz. Yine bu esnada yaptıkları zararlar tazmin ettirilmez.<sup>96</sup>

### 3. Kitab, Meşhur Sünnet ve İcmaya Muhâlif İçtihadta Bulunan Kişinin Bilgisizliği

Bilgisizliği sebebiyle hükme delâleti kat’î olmayan Kur’an nasları ile mütevâtir<sup>97</sup> ve meşhur sünnete veya icmaya muhâlefet eden ya da

<sup>93</sup> İbn Melek, *Şerhu’l-menâr*, s. 973; Buhârî, *Keşfü’l-esrar*, IV, 337.

<sup>94</sup> En’âm, 6/57.

<sup>95</sup> Nisa, 4/14.

<sup>96</sup> Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü’l-esrar* ile), IV, 338-340; Sıgnâkî, *el-Vâfi fi usûli’l-fikh*, IV, 1735-1737; Neseî, *Keşfü’l-esrar*, II, 528-529; Kâsânî, Ebû Bekr Alâuddin b. Mesud (ö.587/1191), *Bedâiu’s-Sanâi’ Fi Tertîbi’ş-Şerâi’*, Kahire 1910’dan Ofset Beyrut 1982, II. Baskı, (I-VII), V, 141; Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref (ö.676/1277), *El-Mecmû’ Şerhu’l-Mühazzeb*, Kahire ts. (H.) 1344, XXIV, 108; İbn Kudame, Ebû Muhammed Abdullah (ö.620/1223), *el-Muğnî*, Kahire ts., (I-IX), VIII, 113.

<sup>97</sup> Hükme delâleti kat’î olan Kitab ve mütevâtir sünnet naslarına muhâlefet etmek küfrü gerektirir. Bkz. Taftazânî, *et-Telvîh*, II, 363; Molla Hüsrev, *Mir’ât*, II, 452.

Kitab ve meşhur sünnete aykırı olan garib hadislerle<sup>98</sup> amel eden kişinin bu câhilliği, sübutunda şüphe olmayan açık delillere aykırı olduğundan mazeret kabul edilmemiştir. Dolayısıyla bu kişi yanlış da olsa içtihat etmesi sebebiyle ahirette sorumlu tutulmasa bile dünyada mazur görülmez ve yaptığı içtihat uygulanmaz. Böyle bir içtihat doğrultusunda verilen karar ve hükümler de hakim tarafından bozulur.<sup>99</sup>

Bu nedenle Hanefilere göre, kasden besmele çekilmeden kesilen hayvanın etini yemek helaldir şeklindeki içtihat, “*üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin. Çünkü bu şekilde davranış fasıklıktır*”<sup>100</sup> âyetine muhâlif olduğundan, Saîd b. el-Müseyyeb’in, üç kere boşanmış olan kadın bir başka erkekle hüлле nikahı yapmakla ilk kocasına helal olur yönündeki içtihadı, “*Hayır! Sen onun, o da senin balcağızından tatmadan (cinsel ilişkiye girmeden) olmaz*”<sup>101</sup> şeklindeki meşhur hadise aykırı olduğundan kabul görmemiştir. Aynı şekilde Bişr el-Mürîsî ile Davud ez-Zâhirî’nin, efendisinden çocuğu olan cariyelerin satılması caizdir, şeklindeki fetvaları, satılmalarının caiz olmadığını ifade eden, “*Hangi câriye efendisinden çocuk doğurmuşsa onun (efendisinin) ardından azad olmuş olur*”<sup>102</sup> meşhur hadisine ve bu konuda oluşan icmaya muhalif olduğundan kabul edilmiştir.<sup>103</sup>

## B. Mazeret Kabul Edilen Bilgisizlik

Usulcülerin mazeret olarak kabul ettiği bilgisizlik kapsamında şu türler bulunmaktadır:

### 1. Şüpheden Kaynaklanan Bilgisizlik

Sözlükte, “karışık, birbirine benzeyen ve ayırt edilemeyen durumlar”<sup>104</sup> anlamına gelen şüphe terim olarak: “*Sabit olmadığı halde sabit gibi*

<sup>98</sup> Senedinin herhangi bir yerinde râvi sayısı bire düşen hadis demektir. Bkz. İbn Salâh, *Mukaddime*, Beyrut 1978, s. 136; Suyûtî, *Tedribü’r-râvî*, Kahire 1966, II, 180.

<sup>99</sup> Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü’l-esrar* ile), IV, 341-342; Sadru’s-Şerîa, *et-Tavdîh*, II, 366; Sıgnâkî, *el-Vâfî fi usûli’l-fikh*, IV, 1738; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü’s-sübût* (şerhi *Fevâtih* ile), I, 161; II, 390.

<sup>100</sup> En’am, 6/121.

<sup>101</sup> Buhârî, *Şehâdât*, 3; Talâk, 33; Müslim, *Nikâh*, 17.

<sup>102</sup> Hâkim, *el-Müstedrak*, II, 23; Mâlik, *Muvattâ*, Itk, 5; Ahmed, *Müsned*, I, 317.

<sup>103</sup> Buhârî, *Keşfü’l-esrar*, IV, 341-342; Sıgnâkî, *el-Vâfî fi usûli’l-fikh*, IV, 1739-1743; Molla Hüsvrev, *Mir’ât*, II, 452; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü’s-sübût* (şerhi *Fevâtih* ile), II, 390-391.

<sup>104</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “ş-b-h” md., IV, 2190.

görünen durum”,<sup>105</sup> “haram veya helal olduğu kesin bilinmeyen hal”<sup>106</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Mazeret kabul edilen şüphe iki kısma ayrılmıştır:

#### a) Fiilde Şüphe:

Buna, “karışıklıktan (iştibâh) ve benzerlikten kaynaklanan şüphe”, “zanda şüphe” adları da verilmektedir. Bu tür şüphe insanın, “helal veya haramlık konusunda delil olmayan bir şeyi delil zannetmesi” şeklinde tanımlanmıştır. Bu tür şüphede benzerliğin ve karışıklığın gerçek anlamda var olduğu söylenebilmesi için zannın mutlaka olması gerekli görülmüştür.<sup>107</sup>

Örneğin, bir sofrada kendilerine içecek olarak şarap sunulan kimseler arasında bunun şarap olduğunu bilmeden içen kimselere had cezası uygulanmaz ama onun şarap olduğunu bildiği halde içenlere ise ceza uygulanır.<sup>108</sup>

Bu tür şüpheye bir başka örnek de şudur: İslâm ülkesinde yaşayan mecûsi bir kişi Müslüman olduktan sonra, İslâm’da haram olduğunu bilmeyerek kız kardeşi, kızı gibi mahremi olan birisi ile evlenmiş olsa, bu evlilik akdi geçersiz (batıl) sayılır ve yapılan ilişki de zina olur. Ancak zina suçu her ne kadar sabit olmuş olsa da mecûsilik inancında bu tür evliliklerin helal kabul edilmesi şüphesinden ve Müslüman olduktan sonra da bunu öğrenmemiş olmasından dolayı had cezası düşürülmüştür.<sup>109</sup>

Buna benzer başka bir örnek de, gayr-ı müslim olan evli çiftten kadın Müslüman olduktan sonra haram olduğunu bilmeden gayr-ı müslim olan kocasıyla evlilik ilişkisini devam ettirmesidir. Zina sayılan bu ilişkiye helal zannıyla devam etmesinden dolayı had cezası uygulanmaz. Bu tür şüphelerden kaynaklanan bilgisizlik cezayı düşürme yönünde mazeret kabul edilmiştir.<sup>110</sup>

#### b) Delilde Şüphe:

Buna, ilgili mahal (yer)de = شُبْهَةٌ الْمَحَلِّ, hükümde şüpheye = شُبْهَةٌ الْحُكْمِ düşmek de denir. Bu tür şüphe, “haramlığı veya helalliği ortadan kaldıran

<sup>105</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, I, 790.

<sup>106</sup> Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 124.

<sup>107</sup> Buhârî, *Keşfü’l-esrar*, IV, 345; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 790; Erturhan, Sabri, “İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanması İlkesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/2, 188-189, (2002).

<sup>108</sup> Buhârî, *Keşfü’l-esrar*, IV, 345.

<sup>109</sup> Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 359.

<sup>110</sup> Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 360.

*şer'î delil bulunmakla birlikte onunla ilişkili bir engelin var olmasından dolayı hükmünün uygulanamaması*" şeklinde tanımlanmıştır. Mevcut olan delil gerçekte haram olan bir şeyin helal olduğu, helal olan bir şeyin de haram olduğu şüphesini oluşturur. Bu türün gerçekleşmesi için şüphenin, kişinin kanaatine ve zannına dayanması gerekmemektedir. Bu sebeple bu tür şüphe fiilde şüphe etmeden daha kuvvetli görülmüştür. Çünkü bu şüphe delilden, diğeri ise kanaat ve zandan kaynaklanmaktadır.<sup>111</sup>

Örneğin, iki kişi bir kadının kocasının öldüğüne dair şahitlik etse ve bunun üzerine başka bir şahıs da o kadınla evlense, sonra da kocasının hayatta olduğu ortaya çıksa bu evlilik ilişkisi zina sayılmayacağından had cezası uygulanmaz. Doğacak çocuğun nesebi sabit olur, aralarının tefrik edilmesinden sonra kadın mehir alır ve iddet bekler. Çünkü bu kişi şahitlik deliline dayanarak evlenmiştir. Bu kuvvetli şüpheden kaynaklanan bilgisizliği sebebiyle mazur görülmüştür.<sup>112</sup>

Bir başka örnek de şudur: Bir adam, aralarında mahremiyet ilişkisi olmadığı esasına dayanarak, yani aralarında haramlık gerektirecek bir bağ olduğunu bilmeden bir kadınla evlense, sonra da onun sütkardeşi olduğu ortaya çıksa, aralarındaki evlilik ilişkisi biter ve o zamana kadarki ilişkisi zina sayılmayacağından had cezası uygulanmaz. Çünkü bu durumdaki bilgisizlik, esas itibarıyla helalliği gösteren berâet-i zimmet ve adem-i aslî delillerine dayandığından kuvvetli şüphe oluşturmuş ve bu sebeple suç vasfı oluşmadığından ceza uygulanmamıştır.<sup>113</sup>

Bu iki tür şüpheden kaynaklanan bilgisizlik arasındaki farkı şöyle özetleyebiliriz:

Hükmü bilmemek zayıf da olsa bir delile dayanarak oluşmuşsa bu durumda bilgisizlik suç vasfını ortadan kaldıracak nitelikte kuvvetli bir şüphe ve mazeret olmakta, dolayısıyla da ceza uygulanmamaktadır. Süt kardeşlerin birbirleriyle ve önceki kocanın hayatta olduğunu bilmeden evlenen kişilerin ilişkisi böyledir. Bu durumlarda kadına mehir hakkı doğar, iddet bekler ve doğan çocuğun da nesebi sabit olur.

Ancak bir delile dayanmaksızın sadece kişinin kendi zannına dayanan bir şüpheden hareketle bilgisizce yapılan yasak fiillerin cezası

<sup>111</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 345; Sıgnâkî, *el-Vâfi*, IV, 1751; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, II, 453; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 790; Erturhan, "İslâm Hukukunda Şüpheden Sanığın Yararlanması İlkesi", VI/2, 190.

<sup>112</sup> Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 360.

<sup>113</sup> Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 360.

mevcut şüpheden dolayı düşer ve kadına mehir hakkı sabit olur ama suç vasfı kalkmaz. Bu yüzden de kadın iddet beklemez ve doğan çocuğun nesebi de âlimlerin çoğunluğuna göre sabit olmaz. Bazı âlimler çocuğun yararını ön plana çıkartarak nesebin sabit olacağını söylemişlerdir.<sup>114</sup>

## 2. İctihadın Sahih Olduğu Konularda Yanlış İctihattan Kaynaklanan Bilgisizlik

Hakkında Kur'an, sünnet veya icmâdan kesin delil bulunmayan, içtihadı açık meselelerde Kur'an veya sünnetin açık ve kesin delillerine muhâlif olmayacak şekilde hatalı içtihadta bulunup yanlış bilgi sahibi olma durumu özür olarak kabul edilmiştir. Bir konuda iki delil bulunur ve bunlardan daha kuvvetli olanı fiilin haram olmasını gerektirir ve buna aykırı davranılması halinde cezanın gerekeceğini ifade eder. Daha zayıf olan diğer delil de bunun aksini söyler de kişi bilgisizliğinden bu zayıf delil ile amel ederse, bilgisizlikten kaynaklanan bu yanlış fiil özür kabul edilerek ceza düşürülür.<sup>115</sup>

Fakihler buna şu örnekleri vermektedir:

1- Hâkim, haksız yere kasden öldürülen kişinin katiline kısas cezası hükmünü verdikten sonra maktûlün hak sahibi olan iki yakınından (veli) birisi affetse, "Ancak öldürülen kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir"<sup>116</sup> âyeti gereğince kısas cezası düşer. Velilerden birisinin affetmesinden sonra diğeri aftan haberi olmaksızın veya bir velinin affıyla kısasın düştüğünü bilmeksizin ya da kısas hakkının her bir veli için tam ve müstakil olarak sabit olduğunu ve bu yüzden birisinin affıyla diğeri velinin hakkının düşmeyeceği kanaatiyle kısas hakkının devam ettiğini zannederek katili öldürse, bu durumda katili öldüren veliye kısas uygulanmaz. Çünkü onun, kısasın düştüğünü bilmemesi içtihadı açık bir konuda olmuştur. Nitekim Medine âlimlerinden bazısının görüşü bu şekilde sabit olmuştur. Bu görüşe göre, kısas hakkı iki veli için sabit olduğu

<sup>114</sup> Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 360.

<sup>115</sup> Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü'l-esrar* ile), IV, 342-343; Sıgnâkî, *el-Vâfi*, IV, 1748-1749; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr* (Rehâvî Haşiyesi ile), s. 974; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 358.

<sup>116</sup> Bakara, 2/178.

takdirde onlardan her biri, diğeri affetse de tek başına katilin öldürülmesini isteme hakkına sahiptir.<sup>117</sup>

2- Oruçlu bir kişi hacamat yaptırrsa sonra da hacamat orucu bozar zannıyla orucunu açıp yese onun bu bilgisizliği kefareti düşürücü bir mazeret olur. Çünkü bilgisizlikten kaynaklanan bu yanılgi içtihadî bir mesele olmuştur. Nitekim Şam bölgesi âlimlerinden İmam Evzâî, “*Hacamat yapan ve yaptıran kişilerin oruçları bozulmuştur*”<sup>118</sup> hadisine dayanarak, hacamatla orucun bozulacağı yönünde fetvâ vermiştir. Burada bu kişinin bilgisizliği hem içtihadî açık hem de şüphelerle hükümü kalkan bir meselede olmuştur. Zira kefaretlere de şüphelerle düşen hükümlerdedir. Dolayısıyla bu kişinin bilgisizliği mazeret olarak kabul edilir ve kefaret cezası düşer. Bu, âlimlerin çoğunluğunun ve Hanefî mezhebinden İmam Ebû Hanîfe, Muhammed ve Hasan b. Ziyâd’ın görüşüdür.<sup>119</sup> Hanefîlerden İmam Ebû Yusuf ise kefaret gerekir demiştir. Çünkü delillerin sahih olan ve olmayanı ile mensuh ve mensuh olmayanı ayırt etmek bilgisiz kişinin değil âlimlerin işidir. Bu yüzden, bu kişi hadisin zahiri ile amel etmeyip bir bilene sormalıydı. Amel edip sormaması onu mazur kılmaz ve dolayısıyla kefaret düşmez, demiştir.<sup>120</sup>

Ancak içtihadî açık ihtilafli konularda devlet başkanı, görüşlerden birisini tercih ederek onun uygulanmasını emretmiş ve bunu kanunlaştırarak ilan etmiş ise, insanların bilgilenmeleri için yeterli görülen ilan süresi geçtikten sonra buna muhalif davranışlar başka bir içtihadî dayanıyor olsa da mazeret kabul edilmemiştir.<sup>121</sup>

### 3. Delilin Gizli Kalması ve Hitâbın Muhataplara Ulaşmaması Sebebiyle Bilgisizlik

İlim sahiplerinden ve Müslümanlardan uzak bir yerde yetişen, İslâm ülkesi dışında yaşayıp Müslüman olan kimseler yasak olduğunu bilmeksizin dinin haram kıldığı fiilleri yapmış olsalar veya dinin sabit ve sahih olan temel hükümlerini inkâr etseler, bu durumda olan kişilerin ka-

<sup>117</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 343; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, V, 2340-2341; İbn Abdışşekûr, *Müsellemü's-sübût* (şerhi *Fevâtih* ile), II, 391; Rehâvî, *Hâşiyetü şerhi'l-menâr*, s. 974.

<sup>118</sup> Buhârî, *Sıyâm*, 31; Tirmizî, *Savm*, 60; Ebû Davud, *Savm*, 28.

<sup>119</sup> Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü'l-esrar* ile), IV, 344; Sadru's-Şerîa, *et-Tavdîh*, II, 368; Neseî, *Keşfü'l-esrar*, II, 530.

<sup>120</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 344; Rehâvî, *Hâşiyetü şerhi'l-menâr*, s. 976.

<sup>121</sup> Ebû Zehra, *el-Cerîme*, s. 363; a.g.mlf., *Usûlü'l-fikh*, s. 352.

fir olduğuna hükmedilemeyeceği âlimler arasında ittifakla belirtilmiştir.<sup>122</sup>

İslâm hukukçuları mazeret olarak kabul ettikleri bu tür bilgisizlik kapsamı içerisinde şu durumları zikretmişlerdir<sup>123</sup>:

1- İslâm ülkesi dışında (dâru'l-harb) Müslüman olup dinî hükümleri henüz öğrenmemiş bulunan kişi (harbî)nin bilgisizlik sebebiyle terk ettiği namaz, oruç, zekât gibi yükümlülükler ile, haram olduğunu bilmeden işlediği yasaklar affedilmiştir. Bezdevî bu konuda şöyle demektedir: “İslâm ülkesi dışında (dâru'l-harb) Müslüman olup hicret etmeyen kişi dini hükümler konusunda mazur görülür ve bunlarla yükümlü tutulmaz. Çünkü bu hükümlerle ilgili gelen hitâb (emir ve yasaklar) ona gizli kalmıştır. Bu sebeple oluşan bilgisizlik özür kabul edilir; zira bu durum onun ihmalinden dolayı değil ilgili delillerin gizli kalması sebebiyle olmuştur”.<sup>124</sup>

Bu durumda olan kişi orada kaldığı süre zarfında üzerine farz olduğunu bilmediğinden namaz kılmamış, oruç tutmamış olsa daha sonra bu ibadetleri âlimlerin çoğuna göre kaza etmesi gerekmez. Çünkü dini hükümlerle ilgili gelen emirler bu kişiye ulaşmadığından ve yaşamış olduğu İslâm dışı ülkelerde dini hükümlerle ilgili bilgiler yayılmadığından bu kişi mazur görülmüştür. Bu hükümleri bilmeden önce ondan yapmasını talep etmek, insan gücünün üzerinde bir şeyi istemek olur, denilmiştir.<sup>125</sup> Hanefî mezhebinden İmam Züfer ve bazı fakihler, bu durumda sorumluluk ve suç sabit olur; sadece ceza düşer, demişlerdir. Bu sebeple onlara göre, kılınmayan namazların ve tutulmayan oruçların kazası yapılmalıdır.<sup>126</sup>

Şafiî âlimlerinden Suyûtî de mazeret kabul edilen ve edilmeyen bilgisizliğin ölçüsünü şöyle izah ediyor: “İnsanların çoğunluğunun bilmede ortak oldukları türden olan haramları bilmeyen kişilerin bu hali mazeret kabul edilmez. Ancak bu kişi henüz yeni Müslüman olmuş birisi ise veya âlimlerden

<sup>122</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 304; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 126, 130, 132; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 73; Hamavî, *Gamzu uyûni'l-basâir*, III, 300, 304.

<sup>123</sup> Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü'l-esrar* ile), IV, 346 vd.; Sadru's-Şerîa, *et-Taûdîh*, II, 368-370; Nesefî, *Keşfü'l-esrar*, II, 531-535; Sıgnâkî, *el-Vâfi*, IV, 1752-1755; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübût* (şerhi *Fevâtih* ile), II, 392; Karafî, *el-Fürûk*, II, 151; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 132.

<sup>124</sup> Pezdevî, *Usûl*, IV, 346.

<sup>125</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 346; Sıgnâkî, *el-Vâfi*, IV, 1752; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr* (Rehâvî Haşiyesi ile), s. 977.

<sup>126</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 346.



uzak bölgelerde yetişmiş ve bu sebeple de zina, öldürme, hırsızlık, şarap gibi fiillerin haram oluşu; namazda konuşmanın, oruçluyken yemenin (...) yasak olduğu bilgisi ona gizli kalmışsa mazur görülür. (...)”<sup>127</sup>

2- Hitâbın ilk geldiği zamanlarda kendilerine bu bilginin ulaşmaması sebebiyle bilgisiz kalan ve talep edilen emirleri yerine getirmeyen kimseler de mazur görülmüştür. Medine’de ilk başta kible Beyt-i Makdis (Kudüs) yönüydü. Sonra namazların Ka’be’ye yönelerek kılınması emredildi. İkinci namazını kılma esnasında söz konusu bilgi kendilerine ulaştığında, namaz içerisinde Ka’be’ye doğru dönerek namazlarını tamamlamışlardı. Durum Hz. Peygamber’e bildirildiğinde onların bu yaptıklarını onaylamış ve konuyla ilgili: “Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir”<sup>128</sup> âyeti inerek onların inanarak kıldıkları namazlarının boşa olmadığı ve makbul olduğu vurgulanmıştır.<sup>129</sup>

Aynı şekilde şarabın haram kılınması olayında yasaklayıcı âyetler indikten sonra sahâbe, “Ey Allah’ın Resûlü! Kardeşlerimizden şarap içmeye devam ederken ölenlerin durumu nasıl olacak?” diye sormuşlardı. Yani, yasaklayıcı âyet indikten sonra ve bu hitâb kendilerine ulaşmadan önce şarap içen kimselerin durumu ne olacak, diye sormuşlar, bunun üzerine, “İman edip salih ameller işleyenlere Allah’a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve salih amel işledikleri, sonra Allah’a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde, daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur”<sup>130</sup> âyeti inmiş ve onların mazur oldukları bildirilmiştir. Ancak İslâm ülkesinde hitab, hükümlerle ilgili emir ve yasaklar bildirilmiş ve bu ilan edilerek yaygınlaşmış ise, Şâri’ tarafından tebliğ ve duyuru yerine getirildiğinden artık bundan sonra bilgisizliklerini öne süren kişilerin bu özürleri kabul edilmez. Çünkü bu durum delilin kapalı veya ulaşmamış olmasından değil yükümlü kimselerin kendi ihmal ve kusurudan kaynaklanmıştır.<sup>131</sup>

Ayrıca Müslüman olarak İslâm ülkesine gelen kişi haram olduğunu öğrenmeden önce şarap içmiş olsa, yasak bilgisi kendisine ulaşmamış olması sebebiyle had cezasına çarptırılmaz, ama zina eder veya hırsızlık

<sup>127</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nazâir*, s. 132.

<sup>128</sup> Bakara, 2/143.

<sup>129</sup> Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü’l-esrar* ile), IV, 346; Sadru’s-Şerîa, *et-Tavdîh*, II, 368-369; Neseî, *Keşfü’l-esrar*, II, 532.

<sup>130</sup> Mâide, 5/93.

<sup>131</sup> Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü’l-esrar* ile), IV, 346; Neseî, *Keşfü’l-esrar*, II, 532.

yaparsa had cezası uygulanır. Çünkü zina ve hırsızlık her dinde haram olan suçlardır. İslâm da bu suçların cezasının nasıl uygulanacağını belirlemiştir.<sup>132</sup>

Bu iki örnekten de anlaşılacağı üzere İslâm hükümleri ve dâveti kendilerine ulaşmamış olan kimselerin bu durumu mazur görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'deki: "Biz bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz"<sup>133</sup> âyeti de bunu vurgulamaktadır. Bu âyetin yorumunda İbn Hazm şöyle demiştir: «Yüce Allah'ın belirttiği üzere uyarı, davetin kendilerine ulaşmadıkları için değil sadece kendilerine ulaşan kimseler için bağlayıcıdır ve Allah, tarafından bir elçinin kendilerine ulaşmadığı hiçbir kimseyi azap etmez. Buna göre doğru olan, kendisine İslâm'ın hiç ulaşmadığı kişiye ceza olmamasıdır. Aynı şekilde dinin vecibelerinden bir kısmı kendilerine ulaşmayan kimseler de mazurdurlar ve kınanmazlar. Nitekim Ca'fer b. Ebî Talib bir gurup sahâbî ile birlikte Habeşistan topraklarında kalmışlar ve bu esnada Medine'de bulunan Hz. Peygamber'e Kur'an inmeye ve dini hükümler gelmeye devam etmişti. Medine ile Habeşistan arasında ulaşım zorluğundan dolayı bağlantı kopuk olduğundan bu bilgiler Ca'fer ve arkadaşlarına hiç ulaşmamış ve bu şekilde orada altı yıl geçirmişlerdi. Bu süre boyunca birtakım haramları işlemelerine ve farzları terk etmelerine rağmen bu durum onların dinlerine zarar verici bir sebep olarak görülmemiştir».<sup>134</sup>

3- Müslümanlardan, İslâmî hükümleri ve fıkıh kurallarını bilen âlimlerden çok uzak yerlerde, câhilliğin yaygın olduğu toplumda yaşadığından dini bilgileri öğrenememiş, bilmediklerini sorup öğrenme imkanı bulamamış olan kimselerin bilgisizlikleri de genel itibariyle mazur görülmüştür. Şâfiîlerden Suyûtî'nin, "(...) Kişi âlimlerden uzak yerlerde yetişmiş ve bu sebeple de zina, öldürme, hırsızlık, şarap gibi fiillerin (...) haram olduğu bilgisi ona gizli kalmışsa mazur görülür"<sup>135</sup> ifadeleri bu tür bilgisizliğin mazeret kabul edildiğini göstermektedir. Nitekim Huzeyfe b. Yemân'dan nakledilen şu hadis de bu manayı vurgulamaktadır: «Elbise nakış ve süslerinin eskiyip izlerinin silinmesi gibi İslâm'ında izi silinecektir. Hatta namaz, oruç, hac ve zekâtın ne olduğu bilinmeyecektir. Bir gecede Allah'ın Kitab'ı ortadan kalkacak ve yeryüzünde bir âyet bile kalmayacaktır. Bu zamanda insanlar-

<sup>132</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 32.

<sup>133</sup> İsrâ, 17/15.

<sup>134</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Fasl fi'l- mîle ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1321, IV, 60.

<sup>135</sup> Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 132.

dan –yaşlı ve büyüklerden- bir kısmı: “Biz babalarımızdan şu *Lâ ilâhe illallah* (Allah’tan başka ibâdete lâyık bir ilah yoktur) sözünü işitirdik; şimdi biz de onu söylüyoruz” derle». Huzeyfe’ye:

- *Lâ ilâhe illallah* sözünün onlara ne faydası olacak; onlar namaz, oruç, hac, zekât nedir hiçbir şey bilmiyorlar, denilince Huzeyfe, bu itirazı duymamazlıktan geldi. Sonra bu soru kendisine üç defa ısrarla yöneltince:

- “Onları ateşten kurtarır (üç defa)” cevabını verdi.<sup>136</sup>

Bu hadis, açık bir şekilde ilmin kalktığı, cehâletin yaygınlaştığı, insanların sorup öğrenebilecekleri bir kimsenin olmadığı ortamlarda bilgisizliğin mazeret olduğunu ve cezayı düşürücü bir sebep kabul edilebileceğini ifade etmektedir.<sup>137</sup>

4- Delilin gizli kalması hallerinden birisi de, dini hükümlerin bilinmesini sağlayacak araçlardan Arap dilini bilmemektir. Bilindiği üzere usûlcüler içtihat etme şartları arasında Arap dilinin bilinmesini şart koşmuşlardır. Arapçanın bilinmesi sadece müçtehit için değil Arap olmayıp Müslüman olan, dini hükümleri öğrenme konumunda bulunan ve kendi dilinde tercüme kitaplar olmayan her kişi için gerekli görülmüştür. Dolayısıyla Arap dilini bilmediğinden ve kendi dilinde tercüme kitaplar bulunmadığından bir kimsenin dini hükümleri bilmemesi cezayı düşürücü mahiyette kuvvetli bir şüphe olarak kabul edilmiştir. Son devir usûlcülerinden Abdülvehhab Hallaf bu konuda şöyle demektedir: «*Japon ve diğerleri gibi Arap dilini bilmeyen ve dini hükümlerin delillerini anlayamayacak durumda olan kimselerin, ya Arap dilini öğrenmekle veya onların dillerine delillerin tercüme edilmesiyle ya da onlara anlatacak Müslüman kişilerin gönderilmesiyle ilgili hükümleri anlamaları sağlanmadıkça tam olarak yükümlü tutulamazlar*».<sup>138</sup>

Nakledildiğine göre Hz. Ömer döneminde bir adamın namaz kılan, oruç tutan ama dini hükümleri bilmeyen yabancı (Arap olmayan) bir cariyesi vardı. Evlilik geçirmiş olan bu cariyenin gayr-i meşrû bir ilişkiden hamile kaldığı ortaya çıkınca sahibi Ömer b. Hattab’a giderek durumunu ona anlattı. Bunun üzerine Ömer cariyeye birisini göndererek, “hamile kaldın mı?” diye sordurdu. O da, “Evet, iki dirhem karşılığında

<sup>136</sup> Hâkim, *el-Müstedrak*, IV, 520, 587; İbn Mâce, *Fiten*, 25.

<sup>137</sup> Akîle, Huseyn, *eş-Şübühâtü'l-müskita li'l-hudûd*, Dâru İbn Hazm, 2003, s. 152.

<sup>138</sup> Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmü usûli'l-fıkḥ*, İstanbul 1984, s. 155.

Merûş'dan" dedi. O sırada Ömer'in yanında Osman b. Affan, Ali b. Ebî Talib ve Abdurrahman b. Avf vardı. Onlara:

- "Bana görüşünüzü bildirin" dedi. Ali ve Abdurrahman:

- "Bu cariyeye had cezası gerekli olmuştur", dediler. Ömer:

- "Ey Osman! Sen de bana görüşünü söyle" deyince Osman:

- "Anlaşıldığı kadarıyla cariyeye (filin hükmünü) bilmemektedir. Had cezası ise sadece onu bilen kişiye uygulanır" dedi.

Bunun üzerine Ömer ona had cezasını uygulamayarak sadece tazir cezası vermiş ve şöyle demişti:

"Gerçekten doğru söyledin. Allah'a yemin ederim ki, had cezası sadece bilen kimseye uygulanır" demiştir.<sup>139</sup>

Bu örnekte görüldüğü gibi Müslüman bir toplumda yaşamasına rağmen yabancı cariyeye Arap dilini bilmediğinden dini hükümleri anlayıp öğrenememiştir. Onun bu durumu Hz. Osman'ın işareti ile had cezasını düşüren bir mazeret olarak kabul edilmiştir.

5- Delilin gizli kalması veya gerekli bilginin kendilerine ulaşmaması sebebiyle itikadî konularda yanlış söz ve davranışlarda bulunan kimseler de tekfir edilmemiş ve onların dinden çıkma (riddet) suçunu işledikleri söylenmemiştir. Bilakis onların itikadî konulardaki bu bilgisizliği had cezasını düşürücü kuvvetli bir şüphe olarak görülmüştür. Âlimler bu hususta şu delillere dayanmışlardır:<sup>140</sup>

a) Nakledilen bir hadiste Âişe vâlidemiz Hz. Peygamber'e: "İnsanlar neyi gizlerse gizlesinler Allah onu bilir mi?" şeklinde sorduğunda ona: "Evet" cevabını vermiştir.<sup>141</sup>

Bu örnekte Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını, hiçbir şeyin O'na gizli kalamayacağı gerçeğini Âişe'nin tam olarak bilmediği ve bu yüzden böyle bir soru yönelttiği anlaşılmaktadır. Ama Hz. Peygamber onu tekfir etmemiş ve ona tevbe etmesini veya imanını yenilemesini emretmemiştir. Sadece sorusunu, "Evet" şeklinde cevaplandırarak Allah'ın her şeyi bildiğini ifade etmiştir.<sup>142</sup>

b) Huneyn gazvesinde henüz yeni İslâm'a girmiş olan bir gurup kişi, Hz. Peygamber'e gelerek, müşriklerin savaş öncesinde ziyaret edip

<sup>139</sup> Abdürrezzak, *Musannef*, VII, 404; Beyhakî, *Sünen*, VIII, 238.

<sup>140</sup> Akîle, *eş-Şübühâtü'l-müskata li'l-hudûd*, s. 159-165.

<sup>141</sup> Müslim, *Cenâiz*, 35; İbn Hibbân, *Sahîh*, XVI, 46.

<sup>142</sup> Akîle, *eş-Şübühâtü'l-müskata li'l-hudûd*, s. 160-161.

üzerine silahlarını astıkları, bereket ve zafer dileklerini sundukları bir ağaçları olduğunu söyleyerek kendileri için bereket ve zafer dileklerini sunacakları bir ağaç tahsis etmesini istemişti. Bu talep üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştu: «Allahü Ekber! Hiç şüphe yok ki bu öncekilerin (İsrailoğullarının) izinden gitmektir. Canımın sahibine yemin ederim ki sizler İsrailoğullarının Musa'ya dedikleri gibi söylediniz. Onlar Musa'ya: "İsrailoğullarını denizden geçirdik. Derken, kendilerine ait putlara tapan bir kavme rastladılar. İsrailoğulları, 'Ey Mûsa! Onların kendilerine ait ilahları (putları) olduğu gibi sen de bize ait bir ilah yapsana' dediler".<sup>143</sup> demişlerdi».<sup>144</sup>

Bu olayda bilgisizliklerinden dolayı Hz. Peygamber onları tekfir edip cezalandırmamış, bilakis bunun İsrailoğullarının içine düştükleri şirk ve küfrün aynısı olduğunu haber vererek onları bilgilendirmiştir.<sup>145</sup>

c) Nakledildiğine göre Muâz b. Cebel Şam'a gitmiş ve orada hristiyanların papazlarının ve rahiplerinin önünde, Yahudilerin de hahamlarının ve din bilginlerinin önünde secdeye kapandıklarını gördü. Niçin böyle yaptıklarını sorunca, bunun peygamberlerin selamı olduğunu söylediler. Bunun üzerine Muâz, "Bizim bunu peygamberimize yapmamız daha layık olur" dedi ve Medine'ye dönünce Hz. Peygamber'in önünde secdeye kapandı. Hz. Peygamber:

- "Bu nedir, ey Muâz?!" diye tepki gösterince, ona gördüklerini ve işittiklerini anlattı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.):

- "Onlar kitaplarını tahrif ettikleri gibi peygamberleri hakkında da yalan söylemişlerdir. Eğer ben, bir kimsenin birisine secde etmesini emrederdim, hakkının büyüklüğünden dolayı kadının kocasına secde etmesini emrederdim"<sup>146</sup> buyurdu.

Bu hadis açık bir şekilde secdenin ibadet olduğunu ve bunun Allah'ın dışında başka bir varlık için yapılmasının caiz olmadığını, bilmeden başka bir varlığa secde eden kişinin tekfir edilemeyeceğini ve dinden çıktığının söylenemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) bu davranışından dolayı Muaz'ı tekfir etmemiş ve ona, tevbe edip imanını yenilemesini emretmemiştir. Kurtubî bu konuda şu açıklamayı yapmaktadır:

<sup>143</sup> A'raf, 7/138.

<sup>144</sup> İbn Hıbbân, *Sahîh*, XV, 94; Ahmed, *Müsned*, V, 218.

<sup>145</sup> İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân min mesâidi's-şeytan*, thk. Mahmud Seyyid Keylânî, Kahire 1961, I, 205.

<sup>146</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 190; İbn Mâce, *Nikâh*, 4.

«Kâfir olan bir kişi küfrün yerine imanı bilerek seçmedikçe mümin olamayacağı gibi mümin bir kimse de küfrü niyet etmeden ve onu seçmeden kâfir olmaz. Kötü ve bozuk inanç tarzları, özellikle İslâm'ın inanç biçimine aykırı olduğunu bilinmeden işlenmişse buna itibar edilmez. Küfrü gerektiren bir fiilin fail tarafından, onunla İslâm'dan çıkıp küfür dinine girmeyi niyet etmeksizin yapılmış olmasına bakılmaz. Yine bir Müslümanın, manasına inanmaksızın küfrü ifade eden bir kelimeyi telaffuz etmesine itibar edilmez. Dolayısıyla bilmeden Allah'tan başkasına secde eden kişi kâfir olmaz».<sup>147</sup>

6- Kendisine vekâlet verildiğinden haberi olmayan vekilin yaptığı tasarruflar müvekkili adına; kölelik, yaş küçüklüğü gibi sebeplerle bir kişinin hukuken tabi olduğu tasarruf ehliyeti, kısıtlılığın kalkması halinde bu kişinin (me'zûn) yaptığı tasarrufları, bilgi sahibi olmadıklarından dolayı velisi adına geçerli olmaz.

Aynı şekilde vekilin müvekkili tarafından görevden alındığını (azledildiği), tasarruf iznine tabi (me'zûn) kişinin kendisine tasarruf kısıtlılığı (hacr) konduğunu bilmeden önce yaptıkları tasarrufları geçerli sayılır ve hukukî sonuç doğurur.<sup>148</sup>

7- Yine ortaklık veya komşuluk sebebiyle öncelikli alım (şüf'a) hakkına sahip olan kişinin ortağı olduğu şirketin bir hissesinin veya komşusu olduğu bir ev ya da dükkanın satışa çıkarıldığını bilmemesi mazeret olarak kabul edilir. Satışı öğrendiğinde, aradan bir süre geçmiş olsa da şüf'a hakkı sabit kaldığından bu hakkını kullanabilir.<sup>149</sup>

## SONUÇ

Bazı hükümlerin değişmesinde etkisi olan olumsuz bir vasıf olması sebebiyle bilgisizlik (cehl) müktesep ârizalardan sayılmıştır. Kitap ve sünnetin açık ve kesin delilleri ile sabit olan ve üzerinde âlimlerin icmai oluşmuş olan dini hükümlerin bilinmesi farz hükmündedir. İslâm ülkesinde yaşayan hiçbir yükümlü Müslümanın bunları bilmemesi ilke olarak mazeret kabul edilmez. Âlimler, sorumluluğun temel şartı "bilme" den maksadın, daima bilfiil bilgi sahibi olmak değil bilgiye yahut bilgi edinme imkânına sahip bulunma olduğuna dikkat çekmişlerdir.

<sup>147</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, X, 182; Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, II, 578.

<sup>148</sup> Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü'l-esrar* ile), IV, 347; Sadru's-Şerîa, *et-Tavdih*, II, 369; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, V, 2345-2346.

<sup>149</sup> Pezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü'l-esrar* ile), IV, 348; Sadru's-Şerîa, *et-Tavdih*, II, 370; Neseî, *Keşfü'l-esrar*, II, 532.

İslâm hukukçuları mazeret olarak kabul edilip edilmemesi yönünden bilgisizliği iki ana kısma ayırmışlar, mazeret kabul edilmeyen ve geçersiz (bâtlı) sayılan bilgisizlik (cehl) arasında; kesin delillerle sabit olan ve hiçbir şüphe bulunmayan konularda bilgisizliği, kesin ve açık deliller bulunmakla birlikte bazı şüphelerden kaynaklanan bilgisizliği zikretmişlerdir. Bazı şüphelerden kaynaklanan bilgisizlik (cehl) içerisinde de, kesin ve açık nasların yanlış yorumlanmasından oluşan bilgisizlik ile fâsîd yorumla isyan eden bâğînin bilgisizliği yer almıştır.

Ayrıca Kitâb, meşhur sünnet ve icmaya muhâlif içtihadta bulunan kişinin bilgisizliği de mazeret kabul edilmeyen cehl arasındadır.

Usulcülerin mazeret olarak kabul ettiği bilgisizlik kapsamında ise, şüpheden kaynaklanan bilgisizlik, içtihadın sahih olduğu konularda yanlış içtihadın kaynaklanan bilgisizlik, delilin gizli kalması ve hitâbın muhataplara ulaşmaması sebebiyle bilgisizlik yer alır. Mazeret kabul edilen şüphe de, fiilde şüphe, yani *“karışıklıktan ve benzerlikten kaynaklanan şüphe”* ve delilde şüphe şeklinde iki kısma ayrılmıştır. İlim sahiplerinden ve Müslümanlardan uzak bir yerde yetişen, Müslüman olmakla birlikte İslâm ülkesi dışında yaşayan kimseler yasak olduğunu bilmeksizin dinin haram kıldığı fiilleri yapmış olsalar veya dinin sabit ve sahih olan temel hükümlerini inkâr etseler, bu durumda olan kişilerin kafir olduğuna hükmedilemeyeceği âlimler arasında ittifakla kabul edilmiştir.





## KIYAMET SURESİ'NDEKİ BELÂĞÎ VE LUGAVÎ İNCELİKLER

Süleyman Koçak\*

### ÖZET

Kur'an'ın i'câzı, dili öne çıkaran âlimlere göre onun sahip olduğu özel söz diziminde, belagatinde, üslubunda; takdiminde ve hazfında, îcâz ve mecazında, insicam ve ahenginde, ima ve işaretinde, müphem ve müteşabihinde, ses düzeninde, lafız anlam dengesinde, tekrarlarında ve fâsılalarında, deyimlerinde, temsillerinde, edebî tasvirlerinde ve orijinalliğinde görünmektedir.

Kur'an'ın tüm surelerinde olduğu gibi Kıyamet Sure'sinde de bu anlamda birçok belâğî incelelik, beyânî hikmet ve lugavî sır bulunmaktadır. Bu makalemizde bunları izah etmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kıyamet Suresi, Kur'an, belâğî ve lugavî incelikler.

### THE RETHORICAL AND LINGUISTIC DETAILS IN SURAH QIYAMA

### ABSTRACT

Inimitability of the Holy Qur'an, seems in its arrangement of special speech, rethoric, method, bringing forward and remove, inimitability and metaphore, conformaty and harmony, implication and indication, obscure and corresponding, sound harmony, balance between expression and meaning, repetitions and intervals, idioms, exemplifications, literary discriptions ve originality according to scholars who consider inimitability important. A lot of rethorical details, illustrative wisdom, linguistic secret exest as in all of surah Qur'an. We can do all to explain these subjects.

**Key Words:** Surah Qiyama, Qur'an, the rethorical and linguistic details

### A- GİRİŞ

Kıyamet Sure'si, birçok önemli olayı, manzara ve sahneyi, insanın yaşam felsefesini derinden etkileyecek hakikatleri olağanüstü etkileyici ifadelerle, vurgu ve tasvirlerle hem ifade hem de müzik/ses olarak son derece ahenkli, güçlü ve kendine has bir üslupla takdim etmektedir.

Kur'an ayetlerinin kelime dizileri musiki üslupla tam bir birliktelik sağlar. Fâsıla/durak harfleri, sözün atmosferine uygundur. Bu ahenk, hemen hemen bütün fasıllarda mevcuttur. Kur'an ifadelerini oluşturan

---

\* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi (koçak@cumhuriyet.edu.tr)

kelimeler öyle seçilmiştir ki istenilen manayı anlatmak için hangi kelimeler gerekiyorsa, fazlası veya eksisi olmaksızın kullanılmış, mana adeta kelimeye bürünerek lafız hâlinde dökülmüştür<sup>1</sup>.

Sure, özellikle Allah'ın varlığı ve birliği ile kıyamet ve ahiretin kesinliği hakkında açıklamalarda bulunmakta, kanıtlar ortaya koymakta ayrıca inkâr edenleri ne büyük bir azabın ve acının beklediğini haber vermektedir. Buna rağmen hâlâ gerçeği kabul etmemekte, Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'i tasdik etmemekte direnen, Allah'a kulluğunu arz etmekten kaçınan inkârcı tutumu eleştirmekte, kurtarıcı ilahî hakikatleri ısrarla reddeden, daha da ileri gidip kabalaşan ve küstahlaşan davranışlarından ibretlik örnekler vermektedir. O inkârcı tip, vahyi onaylamaya, Allah'a kulluk etmeye yanaşmamakta; hakkı, hak davetçisini inatla yalanlamaya kalkışmakta; ilgi gösterip kulağını ve zihnini söylenenlere açacağı, insafla değerlendireceği yerde, kör bir taassupla gerçeğe sırtını dönmekte, kulağını tıkamakta ve kalbini kilitlemektedir. Sure bu inkârcılara, kendi türünün yaratılış sürecini ve bu muhteşem olayı gerçekleştiren yüce yaratıcıyı hatırlattıktan sonra bir soru ifadesiyle, bu yaratıcının ölüleri de dirilteceğini bildiren uyarı ayetiyle son bulmaktadır<sup>2</sup>.

Ayet sonlarına ahenk veren fâsılaları; “ء, ر, ق ve ى, ل” harfleridir<sup>3</sup>.

## B- Kıyamet Suresi'ndeki Belâgî ve Lugavî İncelikler

### I- “أقسام” İfadesinin Başına “ل” nın Gelmesindeki İncelik

Kur'ân dilinde öznesi Allah olan kasemler, insanlar tarafından yapılan yeminlerden farklıdır. İnsanlar yemin edince Allah'ı sözlerine tanık tutarlar, yeminiyle muhatabını inandırmayı amaçlar. Oysa Kur'ân'daki Allah'ın yeminleri, bizi inandırmak için değil, düşündürmek ve bazı gerçeklere dikkat çekmek, vurguda bulunmak içindir. Allah yarattıklarıyla yemin edince dikkatimizi ona çeker, onun önemine, acayıplığına, hayret vericiliğine, ilginçliğine, büyüklüğüne, dehşetine, azametine ve saygınlığına vurguda bulunur<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Bkz. Zerkânî, Muhammed Abdullah, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II, 332-347.

<sup>2</sup> Bkz. Komisyon, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara 2008, V, 511-512.

<sup>3</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1960, VIII, 5470.

<sup>4</sup> Bkz. Zarzûr, Adnan Muhammed, *Ulûmu'l- Kur'ân*, Beyrut 1991, s. 346-347; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1985, s. 169; Kılıç, Sadık, *Yemin Olsun ki Aksâm'ul-Kur'ân*, İstanbul 1996, s. 18-20; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İstanbul 2003, s. 253-254.

Kur'ân'daki önemli bir kase m tarzı da, "أقسم" ve "لا أقسم" dur. Kur'ân'da, öznesi Allah olan bu türden yeminlerin tamamı "لا أقسم" formundadır<sup>5</sup>. Buradan anlaşıl maktadır ki, bu çeşit yemin Kur'ân literatüründe olan ve Arap dilinde de bilinen bir yemin türüdür<sup>6</sup>. Müfessirler, Kıyamet Suresi 1. ve 2. ayetlerdeki "لا أقسم" ifadesiyle ilgili olarak farklı görüşler beyan etmişlerdir<sup>7</sup> ancak tercih edilen görüş, "أقسم" nun direkt, olumsuzluk edatının arkasından gelen "لا أقسم" nun ise dolaylı yemin üslubu olduğudur. Başka bir ifadeyle "لا أقسم", belâğî bir incelik düşünceyle direkt yemin yerine tercih edilmiş, dolaylı ve ima yoluyla yapılan pekiştirilmiş yemindir. Direkt yeminlerden daha güçlü, vurgulu, etkili, uyarıcı ve daha dikkat çekicidir. Yemine gerek duyulmayacak kadar açık ve net olan bir gerçeğe vurguda bulunmaktadır<sup>8</sup>. "Kıyamet gününe ant olsun ki, öldükten sonra diriliş gerçektir, mutlaka diriltilip hesaba çekileceksiniz" cümlesiyle "öldükten sonra diriliş, mutlaka diriltilip hesaba çekilecek olmanız kıyamet gününe yemin etmeye gerek duyulmayacak kadar şüphe götürmez bir gerçektir" cümlesi arasındaki fark açıktır. Birinci üslup, öldükten sonra dirilme konusunu şüphe edilebilecek bir husus olarak görürken<sup>9</sup> ikincisi buna asla ihtimal vermemektedir. Yemine konu olan şeyin kesin ve şüphe götürmez gerçek olduğunu göstermekte<sup>10</sup>, önem ve dehşetine muhatabın dikkatini fazlasıyla çekmeyi başarmaktadır.

<sup>5</sup> Bkz. Zarzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân*, s. 346-347; Kılıç, Sadık, *Aksâm'ul-Kur'ân*, s. 29-30; Fâdıl Salih es-Sâmîrî, *Meâni'n-Nahv*, Kahire 2003, IV, 552; Ayetler için bkz. 56 / 75; 69 / 38; 70 / 40; 75 / 1-2; 81 / 15; 84 / 16; 90 / 1.

<sup>6</sup> Bkz. Bikâî, Burhaneddin Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer, *Nazmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâtî ve's-Suver*, yy., 1984, XXI, 85; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut 1995, V, 416.

<sup>7</sup> Bkz. Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, XIX, 92; Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 1990, XXX, 189-190; Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 84-85; Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1994, XVI, 233-234; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 416-417; Ateş, Süleyman, *Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, ty., yy., X, 170-171; Kılıç, Sadık, *Aksâm'ul-Kur'ân*, s. 19-31; Yılmaz, Hakkı, "İşte Kur'an! Serisi Kıyamet Suresi" <http://www.tebyinulkuran.com/> (22. 01. 2010).

<sup>8</sup> Bkz. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 84-85; Kutup, Seyyit, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, (çev: İ. Hakkı Şengüler-M, Emin Saraç-Bekir Karlığ'a) İstanbul, ty., XV, 389.

<sup>9</sup> Zira belagatte tekit, muhatapta hissedilen şüphe / tereddüt ve inkâr üzerine başvuru olan, bu tereddüt ve inkârın derecesine göre şekillenen bir üsluptur. (Bkz. Hâşimî, Ahmed, *Cevahîru'l-Belâga fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, İstanbul 1984, s. 57-58; Ali Carim-Mustafa Emin, *El-Belâgatü'l-Vâdihâ*, Mısır 1969, s. 154.)

<sup>10</sup> Bkz. İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, yy., ty., XXIX, 338.

Bu, tıpkı kendi varlığı konusunda şüphe eden kimseye; “canın (varlığın) üzerine yemin ederim ki sen varsın” denilmesine<sup>11</sup> benzemektedir ki, senin vücudun, senin mevcudiyetinin en büyük delilidir, senin var olduğuna şahadet etmektedir demektir<sup>12</sup>. Öldükten sonra diriliş gerçeğine kıyamet ve nefs-i levvâme, sanki şu anda varmışlarcasına şahit tutularak, tanık gösterilerek, kıyamet gününün mutlaka bir gün gelip çatacağına, o güne inananların kesinlikle pişman olacaklarına vurgu yapılmaktadır. Bu iki cümle arasındaki fark anlaşılınca, öznesi Allah olan bu türden yemin üsluplarındaki “ل”nın sırrı da anlaşılabilir demektir<sup>13</sup>.

Baştan sona konusu kıyamet olan bir Sure’ye kıyamete yeminle başlanılarak, berâa’t-i istihlal/güzel açılış sanatı yapılmıştır<sup>14</sup>.

## II- “نَجْمَ/Bir Araya Getirme” Fiilinin “لن” Edatıyla Nefy Edilmesindeki İncelik

“أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ” /Ne o, yoksa inkarcı insan bir gün kendisini diriltip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor?!” (75/3) ayetindeki “لن” edatı, fiili muzarinin başına gelir ve pekiştirilmiş olumsuzluk (te’kid-i nefy) ifade eder. Edat, bazı dilcilerin görüşüne göre, “nefiy lâsı” ile “en-i mastariye”nin birleşmesinden oluşmuştur. Hafiflik ve kolaylık amacıyla hemze vasledilerek yazıda düşürülmüştür<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Başka bir yorum da şöyledir: Bir şeyin varlığı için yine kendisine yemin edilmesi, kendinden başka yemin edilecek bir şey bulunamaması, o şeyin, yücelikte en üst mertebede olduğuna işaret eder. Dolayısıyla “Allah’a yemin olsun ki Allah vardır” diyen kimse, “Ey inkarcı, Allah’tan daha yüce bir varlık yoktur ki Allah’ın varlığı konusunda ona yemin edeyim” demek istemektedir. Bu durumda ayetlerin anlamı, “Allah’ın azamet ve yüceliğini göstermeleri açısından kıyamet ve nefsi levvâmeden daha büyük bir delil yoktur. Bundan dolayıdır ki bunlar üzerine yemin ediyorum” olmaktadır. (Bikâi, *Nazmu’d-Dürer*, XXI, 85.)

<sup>12</sup> Bkz. Mevdûdî, Ebu’l A’la, *Tefhimu’l Kur’ân* (çev: Komisyon), *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri*, İstanbul 1986, VI, 487;

<sup>13</sup> Refah Muhammed Ali Zeytûnî, “Min Esrâri’l-İcâzi’l-Lügavî ve’l-Beyânî fi Sûreti’l-Kiyâmeh”  
[http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show\\_det&id=1309&select\\_page=9](http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show_det&id=1309&select_page=9)  
(12.08.2009).

<sup>14</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIX, 337.

<sup>15</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cemâlüddin b. Yusuf el-Misrî, *Muğni’l-Lebîb an Kütübi’l-Eârîb*, 1979 Lahor, s. 314; Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî, *el-Hurûfu’l-Âmile fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 1986 Beyrut, s. 609; Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*

“Hiç, kesinlikle, elbette, hiçbir zaman, asla olmayacak” anlamlarında tercüme edebileceğimiz “لَنْ” edatının bir özelliği de şimdiki ve gelecek olmak üzere her iki zamana da muhtemel olan bir fiili (fiili muzariyi) olumsuzza çevirip gelecek zamana hasretmesidir<sup>16</sup>. Bunun anlamı şudur: Örneğin “يَسْرُئِي أَنْ يَوْمَ زَيْدٌ خَطِيْبًا” /Zeyd’in hatip olarak kalkıp konuşması (konuşacak olması) beni sevindirir” denildiğinde “أَنْ” edatı “yegûme/kalkıp konuşma” fiilinin şimdi imkân dâhilinde olduğunu ifade etmektedir. Ancak cümledeki “أَنْ يَوْمَ” ifadesi “لَنْ يَوْمَ” ile değiştirilecek olursa anlam, “Zeyd’in asla kalkıp konuşmayacak (kalkıp konuşmasının imkânsız) olması beni sevindirir” olmaktadır. Dolayısıyla “لَنْ”in, başına geldiği fiilin artık mümkün olmadığını ifade ettiği anlaşılmaktadır.

“لَنْ”in bir diğer özeliği de nefyettiği geleceğin, “لَا”nin aksine yakın gelecek olmasıdır. Zira “لَا”, anlamındaki olumsuzluk adeta gelecek zamana uzatılıyormuşçasına “elif”le uzatılmaktadır. Örneğin, “لَا يَوْمَ” denildiğinde “لَا”nın manasındaki olumsuzluk, sanki telaffuzundaki sese bağlı olarak yakın zamandan gelecek zamana kadar uzatılmış olmaktadır. “لَنْ”de ise bu durum söz konusu değildir<sup>17</sup>. Dolayısıyla -kıyametin uzak gelecekte gerçekleşecek olması hasebiyle- ayetteki mana gereği lafzın da ona uygun olarak “أَنْ لَا نَجْمَعُ” şeklinde olması gerekiyordu. Ancak Araplar “لَنْ”i -“لَا”dan farklı olarak- muhataba göre mümkün, ancak gerçekleşmesi şüpheli olayları nefyetmede kullandıkları<sup>18</sup> içindir ki, burada “لَا” kullanılmamıştır. Örneğin, Araplar muhataplarınca olması mümkün olan bir hususun olmayacağını ifade etmek için “لَنْ يَكُونَ” demeyi tercih ederler. Çünkü buradaki “لَنْ”, “أَنْ” manasındadır. Nefyetmek istedikleri şey muhataplarına göre gerçekleşip gerçekleşmeyeceği tamamen şüpheli olan bir konuya o zaman da “لَا يَكُونَ” derler. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için şu ayeti dikkatle inceleyelim: “لَنْ يَخْلُقُوا دُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا” /Onlar güç birliği yapsalar bile bir sinek dahi yaratamazlar.”<sup>19</sup>

(thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı, Cemal Hamdî ez-Zehebî, İbrahim Abdullah el-Kürdî), Beyrut 1994, IV, 332; Mustafa Galâyîni, *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*, 1992 Beyrut, II, 179.

<sup>16</sup> Bkz. Muhammed el-Antâki, *el-Minhâc fi'l-Kavâid ve'l-İ'râb*, İstanbul 1985, s. 315; Çelen, Mehmet, *Arapça'da Edatlar Lügat ve Filolojik İnceleme*, İstanbul 1191, s. 177.

<sup>17</sup> Bkz. Suyûtî, Abdurrahman b. Ebubekir, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1993, I, 552.

<sup>18</sup> Bkz. Hâdî Atıyye Matar, *el-Hurûfu'l-Âmile fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 613; Muhammed b. Ebubekir b. Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu'l-Fevâid*, Beyrut 1994, s. 97.

<sup>19</sup> Hac, 22 / 73.

Dikkat edilirse ayette “لا” yerine “لن” tercih edilmiştir. Çünkü müşrikler, Allah’a eş koştukları ilahların, yaratabilecekleri inancındadırlar. Bu incelik, Kıyamet Suresi 3. ayette neden “لا” yerine “لن”in tercih edildiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır<sup>20</sup>.

### III- “نَجْمٌ/Bir Araya Getirme” Filinin “عِظَامٌ/Kemikler”e Hasrdilmesindeki İncelik

Kur’ân’da çeşitli vesilelerle bildirildiğine göre putperest Araplar, insanların öldükten ve bedenleri çürüyüp toprak haline geldikten sonra yeniden diriltilmesini imkânsız görüyor<sup>21</sup> ve Hz. Peygamber’e bunun nasıl olacağını soruyorlardı. Asıl maksatları gerçeği öğrenmek değil, alay etmek olduğu için de aldıkları cevaplar üzerinde düşünmüyor, söylenene inanmıyorlardı. Ayetler hem onların bu tutumunu kınamakta hem de öldükten sonra dirilmenin gerçekleşeceğini kesin ve ince bir üslupla anlatmaktadır.

4. ayete konu olan “عِظَامٌ /kemikler”, cesedin tamamından kinaye ve “نَجْمٌ /bir araya getirme” fiili ise yaratmaktan, yeniden diriltmekten istiare yapılmıştır. İnsanın, çürüyüp yok olmuş parçalarının tamamının yeniden bir araya getirilip diriltilecek olmasına rağmen sadece kemiklerinin zikredilmesi şöyle izah edilmiştir: Her şeyden önce kemikler, insan vücudunun sıradan parçaları değildir. Vücudun ayakta durmasını sağlayan iskelet, çatı konumundadır<sup>22</sup>.

Nitekim insan vücudunda irili ufaklı iki yüzü aşkın kemik ve üç yüzü aşkın eklem bulunmaktadır. Bu ise, hiç de azımsanacak bir rakam değildir.

Ayrıca kemikler, insan vücudunun toprak altında en son çürüyen parçalardır. Kemikler tamamen çürüdükten sonra Allah’tan başka onu tekrar eski haline getirebilecek hiçbir güç yoktur. Dolayısıyla ayete konu olması rastgele değil, ince bir hikmete mebnidir.

<sup>20</sup> Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 551; Refah, “Min Esrârî'l-İcâzi'l-Lügavî ve'l-Beyânî fi Sûretî'l-Kıyâmeh”  
[http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show\\_det&id=1309&select\\_page=9](http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show_det&id=1309&select_page=9)  
(12.08.2009).

<sup>21</sup> Bkz. Yâsîn, 36 / 78; İsrâ, 17 / 49; Vâkı’a, 47-50; Nâzî’ât, 79 / 11.

<sup>22</sup> Bkz. Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 417; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 340.

#### IV- İnsan Vücudunu Eski Haline Getirme, Tekrar Derleyip Düzenleme Konusunda Parmak Uçlarının Zikredilmesindeki İnce-lik

4. ayette geçen “بِنَاتُهُ” sözcüğü “parmak veya parmak uçları” anlamına gelmektedir<sup>23</sup>. Ayette, insanları ölümden sonra diriltmenin Allah için çok kolay olduğu anlatılırken, insanların özellikle parmak uçlarına dikkat çekilmiştir: “بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوِّيَ بِنَاتُهُ” /Evet, değil kemiklerini, parmak uçlarını bile tamamen eski haline getirip düzenlemeye gücümüz yeter.” (75/4) Yani, değil bu kemikleri bir araya getirip iskeletinizi ortaya koymak, biz sizin en ufak ve en hassas parçacıklarınızı hatta aynı parmak izlerinizi bile yeniden meydana getirmeye kadiriz<sup>24</sup>.

Ayet çürümüş kemiklerin kesinlikle bir araya getirilmesi işlemini, bundan daha zor, daha karmaşık bir işleme, yani parmak uçlarının yeniden yapılandırması, eski durumlarına getirilmesi işlemine bağlamaktadır. Bunun anlamı şudur: İnsan organizması, en küçük parçasına varıncaya kadar eski bütünlüğü ile yeniden diriltilecektir; öyle ki, parmak uçları bile eksik bırakılmayacaktır; ayrıca organizmanın hiçbir parçasının yeri değiştirilmeyecek, düzenli biçimde yeniden yapılandırılacak; küçük büyük hiçbir organ ne ihmal edilecek ve ne de biçim değişikliğine uğrattılacaktır<sup>25</sup>.

Ayette parmak uçlarının vurgulanmasının büyük hikmeti vardır. Parmak uçlarında yaratılış bakımından harikalar ve olağanüstü ince bir sanat söz konusudur. Çünkü parmak izindeki şekiller ve detaylar, tamamen kişiye özeldir. Şu an dünya üzerinde yaşayan ve tarih boyunca yaşamış olan tüm insanların parmak izleri birbirinden farklıdır. Dahası, aynı DNA dizilimine sahip tek yumurta ikizleri dahi farklı parmak izine sahiptirler.

Parmak izi doğumdan önce cenin üzerinde son şeklini alır ve kalıcı yara olması dışında ömür boyu sabit kalır. İşte bu nedenle parmak izi, herkese özel çok önemli bir “kimlik kartı” sayılmakta ve parmak izi bilimi ise insanlar tarafından bilinen tek değişmez ve yanılmaz kimlik tespit

<sup>23</sup> Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (thk. Mektebetü Tahkîki't-Türâs fî Müesseseti'r-Risâle, Beyrut 1994. s. 1524; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 236; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 1992, X, 345.

<sup>24</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 237; Mevdûdî, *Teftîmu'l Kur'ân*, VI, 489.

<sup>25</sup> Bkz. Kutup, Seyyit, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, XV, 390.

yöntemi olarak kullanılmaktadır. Böylece kimlik belirleme veya parmak izi ilmi (daktiloskopi) ortaya çıkmıştır.

Bu ayet, Yüce Allah'ın insanın parça parça olmuş, dağılmış, çözülmüş cüzlerini bir araya getireceğinin ve buna kadir olduğunun en güçlü delilidir. Ayrıca toplamanın ötesinde tekrar eski haline getireceğini ifade etmektedir. Bu ifade, insan organizmasını parmak uçlarına varıncaya kadar en ince ayrıntısına dikkat ederek yeniden vücuda getirmekten kinayedir. Böylece başka uzuvlar yerine parmak uçlarının zikredilmesindeki incelik anlaşılabilir olmaktadır. Ayrıca insan cesedinin kesinlikle yok olmadığı sadece çok küçük parçalara ayrıldığı ve çözüldüğü de tespit edilmiş olmaktadır.

Bütün bunlar göstermektedir ki, modern ilmin daha yeni keşfettiği birçok gerçeği bin dört yüz seneyi aşkın bir süre önce "Parmak uçlarını bile tamamen eski haline getirip düzenlemeye kadiriz" ayeti ilmî ve belâğî bir i'câz örneğiyle tespit etmiştir<sup>26</sup>.

#### V- Ayetteki "بلى" Edatının ve "قادرين" İfadesinin İncelikleri

"بلى" edatı bir cevap edatıdır ve iki türlü kullanımı vardır:

a- Cümlede önceden geçen nefyi/olumsuzluğu reddetmek ve çürütmek (iptal) için kullanılır.

Şu ayette olduğu gibi: "مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" /Biz bir kötülük yapmadık. Hiç de öyle değil, tabii ki yaptınız! Sizin neler yaptığınızı Allah çok iyi biliyor."<sup>27</sup>

b- Olumsuz soruya (istifham-ı menfî) olumlu cevap (tasdik) için kullanılır. Örneğin, "أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا" /Size hiçbir uyarıcı bir Peygamber gelmemiş miydi? Onlar da dediler ki, "Evet, bize bir uyarıcı gelmişti, ama biz yalanlamıştık."<sup>28</sup> Edat bu kullanımda, olumsuz sorudaki içeriği tasdik yani, doğrulamak için verilen olumlu bir cevap niteliğini taşıırken, ilk kullanımda, konunun içeriğini reddeder, yalanlar tarzda olumsuz bir cevap niteliğindedir<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Bkz. Ateş, Süleyman, *Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 171; Mahmud b. Abdurrauf el-Kasım, *Fî Mesirati'l-İcâzi'l-İlmî fi'l-Kur'an*, Amman 2000, s. 207-208; Refah, "Min Esrârî'l-İcâzi'l-Lügavî ve'l-Beyânî fi Süreti'l-Kıyâme" [http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show\\_det&id=1309&select\\_page=9](http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show_det&id=1309&select_page=9) (12.08.2009).

<sup>27</sup> Nahl, 16 / 28.

<sup>28</sup> Mülk, 67 / 8-9.

<sup>29</sup> Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, s. 120; Zerkeşî, *el-Burhân*, IV, 229-230; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988, s. 147.



“بلى” edatıyla olumlu cevap verilen olumsuz sorudaki soru, yukarıdaki örnekte olduğu üzere hakikî (gerçek anlamında) olabildiği gibi mecazî (takrir, tevbih vb. için) de olabilir. Bu durumda cümleye “بلى” ile cevap verilmesi, cümlelerin gerçek anlamda olumsuz soru olarak görüldüğü için değil, soru hiç yokmuşçasına yalın olumsuz (nefy-i mücerret) cümle olarak görülüp bunu reddetmek içindir<sup>30</sup>.

Takrir için şu örneği verebiliriz: “أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا” /Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” buyurunca onlar da “Evet. Şahidiz” dediler<sup>31</sup> ayetteki “بلى /Evet” cevabı, “Evet sen bizim Rabbinizsin” anlamındadır. Buradaki soru, hakikî değil mecazîdir ve takrir/onaylatmak içindir<sup>32</sup>. Babanın çocuklarına “Ben sizin babanız değil miyim?” sorusuna, onların “Tabii ki babamızsın” demeleri gibidir. Çünkü hakiki soru kişinin bilmediği bir şeyi sormasıdır ki, bu Cenabı Hak için düşünülemez. Muhatapların cümleye “بلى” ile cevap vermelerinin nedeni, cümledeki soruyu, takrir için görüp hiç yokmuşçasına cümledeki olumsuzluğu reddetmek anlamında kullanmalarıdır.

İbn Abbas (ra), ayet hakkında “eğer “نعم /evet”, demiş olsalardı kâfir olurlardı” demiştir. Çünkü “نعم” cümlede soru edatından/hemzeden sonra gelen cümleyi -ister olumlu isterse olumsuz olsun- tasdik için gelen bir cevaptır<sup>33</sup>.

“أَيُحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نُجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَاتَهُ” /Ne o, yoksa inkarcı insan bir gün kendisini diriltip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor?! Evet, değil kemiklerini, parmak uçlarını bile tamamen eski haline getirip düzenlemeye gücümüz yeter” (75/3-4) ayetlerindeki soru da tevbih/azarlama amaçlı mecazî bir soru (istifham-ı inkârî)dir<sup>34</sup>.

Âlimler ayetteki takdiri, “بلى! نُجْمَعُهَا قَادِرِينَ... /Evet, ...e bile gücü yeten kişiler olarak bir araya getiririz” olarak belirlemişlerdir<sup>35</sup>. Zira cümlede “بلى /evet” bir tasdik/onaylama edatıdır. Şu kadar var ki bu, “نعم /evet” ve “لا/hayır” gibi değil, olumsuzluğu müspete/olumluya çevirmek sure-

<sup>30</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, s. 121; Zerkeşî, *el-Burhân*, IV, 229-230.

<sup>31</sup> A'râf, 7 / 172.

<sup>32</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, s. 121; Zerkeşî, *el-Burhân*, IV, 229-230.

<sup>33</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, s. 121.

<sup>34</sup> Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 237; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 345; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 364.

<sup>35</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 344; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 340.

tiyle tasdik ve onay ifade eder. Mesela, “daha gelmedi mi?” şeklinde sorulan olumsuz bir soruya “evet” yahut “hayır” ile cevap verilse, “evet gelmedi, hayır gelmedi” denilmiş gibi olduğu halde, aynı soruya “بلى” ile cevap verildiği zaman “evet geldi” denilmiş olur. Bundan dolayıdır ki, fiili zikredilmeyebildiği halde fiili söylenmeden yalnız olarak tercüme edilemez. Burada “أَيْحَسْبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ” /toplayamayacağımızı mı sanıyor?” sözüne karşılık “بلى” denilmesi, “evet toplarız” demektir.

Ayetteki “قَادِرِينَ” /gücünü yeten kişiler olarak” ifadesi, metinde bulunmayan ve “نَجْمَعُهَا” /bir araya getiririz” şeklinde takdir edilen fiilin öznesinin hâlini ve durumunu bildirmektedir. Ayetin açılımı, “Evet, biz onun kemiklerini öyle bir araya getirir, derler toplarız ki, parmaklarını bile eski düzgün hallerine getirmeye gücümüz yeter. Yani sadece o iri kemiklerini değil, vücudun en ince oluşumuna varıncaya kadar hepsini, hatta gövdesinin, kol ve bacaklarının en ince uçları olan parmaklarını, uçlarındaki inceliklere varıncaya kadar tamamıyla eski haline getirmek kaydıyla derleyip düzenlemeye gücümüz yeter.” şeklindedir<sup>36</sup>. “بلى”nın fiili “toplarız”ın hafzedilip “gücümüz yeter”in zikredilmesi ise, inkârcıların yanlış düşüncelerinin bu konuda olduğuna vurgu yapmak içindir<sup>37</sup>.

“Güç yetirme (kudret)” olmadan yerine getirilmesi zaten mümkün olmayan “جَمَعَ/bir araya getirme” fiilinin, bu şekilde, daha fazlasını yapmaya kadir olma kaydına bağlanması, tekit ve vurgu ifade etmektedir. Bu durumda anlam, “Evet, biz azaların en küçüğü, parçaların en incesi ve birleşme hususunda en hassas olan parmak uçlarını dahi yeniden düzenlemeye kadiriz. Öyleyse büyük kemikleri nasıl toplayamayız, haydi haydi toplarız” olur<sup>38</sup>.

Yüce Allah tevbih/azarlama maksatlı bu olumsuz soruya olumlu cevabı da yine kendisi vermiştir. Böylece 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.

<sup>36</sup> Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII, 5474-5475; İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur’ân*, s. 147.

<sup>37</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur’ân*, s. 147.

<sup>38</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 237.

### VI- “يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ” İfadesindeki İncelikler

5. ayetteki “يُرِيدُ” fiili harf-i cersiz geçişli olan bir fiildir. Dolayısıyla mefulü olan “لِيَفْجُرَ”nin başına “ل/âm”ın ziyade edilmesi geçişlilik dışında başka bir sebebe mebnidir. Ayetteki “ل/âm”, tekit amaçlıdır ve insanın fücür işlemek ve nefesine uyma isteğinin ve arzusunun güçlülüğünü ve aşırılığını vurgulamak için eklenmiştir. Zaten nefsin aşırı pişman olmasını ve kendini fazlasıyla suçlamasını gerektiren şey onun bu aşırı istek ve arzudur<sup>39</sup>.

### VII- “أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ” İfadesindeki İncelik

“Hani ne zamanmış kıyamet?!” diye sorar” (75/6) ayetindeki soru, cevabı beklenen bir soru değil istifham-ı inkarîdir. Çünkü bu soru, kıyametin ne zaman kopacağını öğrenmek isteyen kimsenin değil, kıyamet ve hesap gününü çok zayıf bir ihtimal gören belki de hiç muhtemel görmeyen inkârcı, alaycı ve inatçı kimsenin “Hani o haber verdiğin kıyamet, hani, nerede kaldı?” anlamında alay ve eğlence yollu bir sorusudur<sup>40</sup>. Nitekim ayette geçen “أَيَّانَ” soru edatı, soruya konu olan hususun imkânsız denecek kadar çok uzak bir ihtimal olduğunu gösteren bir edattır. Ayrıca “أَيَّانَ”nin uzun sesli bir soru edatı olması, soruyu soranın o günün geleceğine uzak bir ihtimal gözü ile baktığına işaret etmektedir<sup>41</sup>. “Bu (yeniden dirilme) vaadi ne zaman gerçekleşecek? derler”<sup>42</sup> mealindeki ayet de bunun bir benzeridir.

### VIII- “بَرَقَ الْبَصَرُ” İfadesindeki İncelik

7. ayetteki “بَرَقَ الْبَصَرُ” ifadesi, hayrete, dehşete kapıldı; şaşırıp kaldı; dehşete kapılıp hiçbir şey göremedi; şaşkınlıktan gözlerini kapatamadı, gözleri açık kaldı; gözleri zayıfladı; gözleri kamaştı; gözleri dehşet ve korkudan belerdi; gözleri alabildiğine belerip dışarı fırladı; gözleri korku ve dehşetle doldu; gözleri alabildiğince açıldı, genişledi; korku, dehşet veya ani bir olayla karşılaştığında şaşırıp kaldı, hayrete düştü; korkudan,

<sup>39</sup> Fâdıl Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh fi Nusûsün mine't-Tenzîl*, Amman 2001, s. 207-208.

<sup>40</sup> Bkz. Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl*, Beyrut, ty., IV, 190; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 345; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'ân*, s. 149.

<sup>41</sup> Bkz. Kutup, Seyyit, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, XV, 390-391; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 343.

<sup>42</sup> Yâsîn, 36 / 48.

gördüğü bir şeye gözlerini faltaşı gibi açıp bakakaldı; gözleri ölüm anında korkudan açık kaldı; gözleri fıldır fıldır döndü; gözleri seğirdi; gözleri yuvalarından fırladı; gözleri yuvalarında şimşek hızı ile bir o yana, bir bu yana döndü gibi anlamlara<sup>43</sup> gelmektedir.

Sözcük anlamı “gözün şimşek çakması” olan deyim, insanın ansızın tepesinde çakan şimşeğe bakıp karşı karşıya kaldığı dehşet ve şiddet halinden mecaz olduğu, korkup dehşete kapılmaktan kinaye olduğu, korkudan gözlerinin şimşek gibi parlamasını, şimşek gibi çakmasını istiare-i mekniyye, mecaz-ı aklı veya mecaz-ı mürsel sanatıyla ifade ettiği söylenmiştir<sup>44</sup>. Dolayısıyla deyim, kıyamet günü korkudan ne yapacağını şaşırarak inkârcı insanı olağan üstü bir benzetmeyle, son derece gerçekçi, çarpıcı ve de sanatlı bir anlatımla tasvir etmektedir.

#### IX- “وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ” Ayetindeki İncelik

“Güneş ve Ay bir araya getirildiği zaman” (75/3) ayetindeki, Güneş ve Ay’ın bir araya getirilmesinin (cemedilmesi) yorumunda farklı görüşler bulunmaktadır<sup>45</sup>. Bazılarının görüşü, onların bir araya getirilmesi, kâinatın düzeninin tamamen bozulması, gök cisimlerinin birbirlerine çarpması ve sonunda tamamen yok olması demektir. Böylece gök cisimlerinin o eşsiz ve ince düzeni bozulmuş olur. Sadece ay değil, güneş de yokluk deryasına dalar, görünmez olur. Bu, var olan âlemin alt üst olması ve kıyametin ilk merhalesinin kısa bir açıklaması niteliğindedir<sup>46</sup>.

Ayetlerin bu şekilde yorumuna destek veren bir hayli bilimsel sonuç vardır. Enbiya Suresi’nin 104. ayetinde “O gün evren’i kitabın sayfalarını dürer gibi düreriz. Ve onu yaratılışa ilk başladığımız duruma döndürürüz...” şeklinde de belirtildiği gibi evrenin içe çökme ihtimali çok yüksektir. Buna göre bir gün çekim gücü galaksilerin genişlemesini dur-

<sup>43</sup> Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 193-194; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 190-191; Bikâî, *Nazmu'd-Dürrer*, XXI, 91; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, X, 346.

<sup>44</sup> Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 239; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 344; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5477.

<sup>45</sup> Güneş ve Ay bir araya getirilip kâfirlerin cehennemdeki azaplarını artırmak üzere cehenneme atılacaklardır; Ay’ın ışığı sönecek, Ay ve Güneş birbirine katılacaktır; Ay ışığını Güneş’ten aldığı için Güneş’in ışığı sönünce ikisi de bir olacaktır; Ay Güneş’e kavuşacaktır; Dünya o gün aniden ters dönmeye başlayacak ve böylece Güneş ve Ay batıdan doğacaktır; Ay yer çekiminden çıkacak ve Güneş’e çarpacaktır vb. (Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 194; Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, VI, 489.)

<sup>46</sup> Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5477; Kutup, Seyyit, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, XV, 391.

duracak ve bu noktadan itibaren gittikçe artan bir süratle galaksiler birbirlerine doğru ilerlemeye başlayacaklardır. Böylece uzayda şiddetli çarpışmalar olacak, dev gökcisimleri iç içe geçmeye, birleşmeye başlayacaktır. Ay, Güneş, Dünya, tüm gezegenler ve yıldızlar birleşecek, gittikçe büzüşen ve daralan evren yaşanan bu süreç sonunda, tek bir noktada toplanıp yok olacaktır. Bu büzülme gerçekleşirse belli bir zaman sonra Dünya'nın, Güneş Sistemi'ndeki diğer gezegenlerin, Ay'ın ve Güneş'in birbiriyle birleşeceği muhakkaktır.

Ayet yukarıdaki şekilde yorumlanacağı gibi, Güneş'in kendi sonuna doğru genişleyip kızıl bir dev halini alması sonucunda etrafını yok edeceği şeklinde de yorumlanabilir. Buna göre; evreni oluşturan gökcisimleri doğarlar ve varlıklarını belli bir süre devam ettirdikten sonra ölürlür. Güneşimizin de böyle sınırlı bir ömrü vardır. Evren son bulmadan önce, Güneş'in ömrünü tamamlaması ihtimali söz konusudur. Güneş'in ömrünü tamamlaması ise, elbette Dünya'nın da ölmesi anlamına gelmektedir. Bu aşamada merkez tabakalarında yoğun halde bulunan hidrojenin yerine helyum artmaya başlayacak, şu anda 20 milyon derece olan Güneş'in merkezdeki sıcaklığı 100 milyon dereceye bulacaktır. Böylece Güneş'in merkezi oldukça kızgın bir kor durumuna gelirken, etrafı da giderek şişen dış tabakalardan oluşmuş bir görünüm alacaktır. Böylece Güneş'te sarının yerine kırmızı bir renk hâkim olacaktır. Dolayısıyla da denilebilir ki, Güneş adeta kırmızı bir deve dönüşecektir<sup>47</sup>. Bütün bunlar, ayette müthiş bir ilmî i'câz örneğinin sergilendiğini göstermektedir.

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, tövbe-yi erteleyip duran, heva ve heveslerine yenik düşüp günahı ve isyanı tercih edenlerin devam etmesini istedikleri bu hayatın sona erdiği anlamına gelmektedir.

<sup>47</sup> Doğan, M. Sabri, "Osmanlı Minyatürlerinde Küresel Isınma Ve Dünya'nın Sonu" <http://www.kto.org.tr/tr/dergi/dergiyazioku.asp?yno=1203&ano=79> (01.18.2010).

### X- 7-13 Ayetlerindeki İncelik

7-13 Ayetlerinin son harflerinde (fâsılalarında): “ *الْبَصْرُ، الْقَمْرُ، الْقَمْرُ،* ” *المَقْرُ، وَزَرَ، الْمُسْتَقْرُ، أَحَرَ* ” ses uyumu söz konusudur. Edebiyatta buna *seci’ murassa’* denir<sup>48</sup>. Sure’ye ses/müzik olarak şiirsel bir güzellik veren bu husus, “ه، ر، ق ve ی، ل” harfleriyle<sup>49</sup> Sure’nin tamamında hatta bedii bir mucize olan Kur’ân’ın tamamında kendini hissettiren bir özelliştir<sup>50</sup>.

### XI- “مَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ” İfadesindeki İncelik

“ *يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ بِيَوْمِ ذِي قُنُودٍ* /O gün insana, yapıp yapmadığı her şey bir bir haber verilir” (75/13) ayetinde geçen “ *مَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ* ” ifadesi deyimsel anlatımın gücüyle çok kapsamlı bir anlatıma sahiptir. “Dünyada iken yaptığı ve ahirete gönderdiği iyilikleri ve kötülüklerle ölümünden sonra gelecek kuşaklarda etkisi olan iyi ve kötü amelleri, ölümünden sonra işlenmesine vesile olduğu amelleri, iyi ve kötü açtığı çığırını, dünyada yapması gerekirken yapmadıkları ve yapmaması gerekirken yaptıkları; kronolojik tablo şeklinde önce ve sonra bütün yaptıkları, işlemiş olduğu iyilikler ve kötülüklerle kaçındığı iyilik ve kötülükler, yaptıklarıyla erteledikleri, ihmal ettikleri, işlediği günahlarla ihmal ettiği vazifeleri, sevapları, yapmakta acele ettikleriyle yapmakta geciktikleri vb.” farklı anlamlara gelebilir<sup>51</sup>. Bu anlamların hepsi de doğru olabilecek niteliktedir.

Deyimsel anlatım sayesinde insanın ahirette cezasını göreceği “bütün yapıp ettikleri; bütün davranışları, hareketleri; her yaptığı; her hareketi” gibi umumî/tümel bir anlama gelen ifade<sup>52</sup>, içerdiği tezat (tıbak-ı selb) sanatıyla<sup>53</sup> ayete ayrıca bedii bir güzellik, lafız ve anlam açısından bir incelik katmaktadır.

<sup>48</sup> Vehbe Zuhaylî, *Tefsîrû'l-Münîr* (çev: Hamdi Arslan-Ahmet Efe-Beşir Eryarsoy-İbrahim Kutluay-Nurettin Yıldız), İstanbul 2005, XV, 240.

<sup>49</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 5470.

<sup>50</sup> Ebu Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-Smâ'ateyn el-Kitâbe veş'Şi'r*, Kahire 1971, s. 266-267; Zarzûr, *Ulûmu'l- Kur'ân*, s. 289.

<sup>51</sup> Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 195; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 347; Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 94; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 347; Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, VI, 490.

<sup>52</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 347; Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 94.

<sup>53</sup> Muhammed Hüseyin Selâme, *el-Îcâzü'l-Belâgî fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire 2002, s. 378; Vehbe Zuhaylî, *Tefsîrû'l-Münîr*, XV, 240.

## XII- 14-15. Ayetlerdeki “لو” Şart Edatının Başındaki “واو”ın İncelikleri

“Fakat, bilakis, hayır” anlamlarına gelen “بل” atıf edati, 14. ayette idrâb-ı intikâlî<sup>54</sup> içindir. Önceden geçen “O gün insana, yapıp yapmadığı her şey bir bir haber verilir” (75/13) cümlesinin içeriğinden daha ileri bir bilgi verme anlamındadır. Bu durumda ayet, “بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ” /Aslında inkârcı insan, kendi özünü herkesten daha iyi bilir” (75/14) anlamına gelmektedir. Çünkü kendi içine konulmuş olan hafıza hücreleri ve hafıza yeteneği sayesinde yapıp yapmadıkları gözlerinin önüne bir film şeridi gibi gelecek ve bütün azaları o gün aleyhine şahitlik edecek<sup>55</sup> amel defterini okuyacak ve yaptıkları bir bir haber verilecektir<sup>56</sup>. Dolayısıyla yaptıklarını bir başkasının sayıp dökmesine ve hatırlatmasına gerek kalmayacak<sup>57</sup>, kendi hesabını kendisi görecektir<sup>58</sup>.

Müfessirlerin çoğu, “وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ” /yaptıklarına türlü türlü mazeretler uydurmaya çalışsa da” (75/15) ayetindeki “واو”ın vâv-ı hâliyye, sonrasındaki “لو”in ise vasliyye yani zait olduğu görüşündedirler. Buna göre anlam, “mazeretler öne sürerken, insan aslında yaptıklarının farkındadır” şeklindedir. Bazıları da, “واو”ın zait olduğu, “لو”in ise, in-i şartiyye anlamına geldiği kanaatindedirler<sup>59</sup>. Buna göre ise anlam, “mazeretler öne sürerse insan yaptıklarının farkındadır” şeklinde olur. Her iki görüş de isabetli görünmemektedir. Zira birinci görüşe göre ayetten, “insan, mazeretler öne sürerken yaptıklarının farkında olur, mazeretler öne sürmediği zaman yaptıklarının farkında olmaz” anlamı çıkar. İkinci görüşe göre ise “insan, mazeretler öne sürerse yaptığının farkında olur, öne sürmezse yaptıklarının farkında olmaz” anlamı çıkar ki, ayette anlatılmak istenen

<sup>54</sup> “İdrâb-ı intikâlî” bir sözden başka bir söze, bir konudan başkasına geçmek anlamına gelmektedir. Bu durumda “hatta, oysaki, halbuki, aslında, gerçi, dahası” gibi anlamlara gelen “bel” edati, öncesindeki hükmü iptal etmemekte ve atıf harfi değil iptida harfi sayılmaktadır. (İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, s. 119.)

<sup>55</sup> “O gün, dilleri, elleri ve ayakları onların yapmış oldukları her şeye tanıklık edeceklerdir” (Nûr, 24 / 24.)

<sup>56</sup> “Yazıklar olsun bize! meğer bu kitap küçük büyük hiç bir şeyi bırakmayıp hepsini sayıp dökmüş” (Kehf, 18 / 49.)

<sup>57</sup> “Oku amel defterini! Bugün hesabını görmek için (başkasına gerek yok) sen sana yetersin” (İsrâ, 17 / 14.)

<sup>58</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 242; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 347.

<sup>59</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 348; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 243; Muhyiddin ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerim ve Beyânüh*, Beyrut 1994, X, 299.

ikisi de değildir. Aksine ayette anlatılmak istenen, insanın, ne kadar mazeret öne sürerse sürsün yaptıklarının farkında olduğudur. Bu durumda “لو”in başındaki “واو” vâv-ı rağm olur, yani “...e rağmen” anlamına gelir ki, doğru olan da budur.

Bu “واو”, öncesinde anlamı tamamlanmış, yani sonrasında anlam olarak fazla uyumlu olmayan bir cümlenin geçtiği kayıtlı şart cümlesinin başına da gelir. “أَعْطُوا السَّائِلَ، وَلَوْ كَانَ غَنِيًّا” /Dilenciye zengin de olsa geri çevirmeyin” cümlesinde olduğu gibi. Dikkat edilirse, “غَنِيًّا” /zengin de olsa” sözcüğü, öncesindeki “أَعْطُوا السَّائِلَ” /geri çevirmeyin” cümlesiyle fazla uyumlu görünmemektedir.

Ancak şartla gelen sözcük, “لَوْ كَانَ فَقِيرًا” /dilenciye fakirse bir şeyler verin” cümlesinde olduğu gibi, öncesindeki cümleyle anlam olarak uygunluk arz ederse “واو” getirilmez. Bundan dolayıdır ki, ikinci ifadede “واو” getirilmemiştir. Aksi yapıp birincisinde getirilmemiş, ikincisinde getirilmiş olsaydı, anlam tamamen bozulurdu. Birinci ifadedeki, şart, olumsuz/selbî şart olarak adlandırılmaktadır. Zira şarttan öncesi, bu şarta rağmen gerçekleştirilmesi istenilen bir durumdur. İkinci ifadedeki şart ise, olumlu/icâbî şart olarak isimlendirilmektedir. Zira şarttan öncesi, bu şartın yerine gelmesi durumunda ancak gerçekleşmesi istenilen bir durumdur.

Şu ayetler, kullanım olarak birinci ifadeyle aynıdır:

“بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَانِيرَهُ” /Aslında inkârcı insan, yaptıklarına türlü türlü mazeretler uydurmaya çalışsa da kendi özünü herkesten daha iyi bilir.” (75/24-15)

“وَلَا مَآئِمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ” /İnanan bir cariye, hoşunuza gitse dahi ortak koşan hür kadından iyidir.”<sup>60</sup>

“وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ” /Biz doğruyu söylüyor olsak da sen bize inanmayacaksın!”<sup>61</sup>

Şu ayet de kullanım olarak ikinci ifadeyle örtüşmektedir:

“وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ” /Eğer bilirlerse gerçek hayat ahiret yurdundaki hayattır.”<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Bakara, 2 / 221.

<sup>61</sup> Yûsuf, 12 / 17.

<sup>62</sup> Ankebût, 29 / 64.



Anlaşılmaktadır ki, Kur'ân'da bu türden "vâv"lar, gelişigüzel değil belâğî bir incelik sonucu getirilmiştir. Konumuz olan ayet de bunun en güzel örneğidir<sup>63</sup>.

### XIII- "الْقَى مَعَاذِيرُهُ" İfadesindeki İncelik

"Aslında inkârcı insan, yaptıklarına türlü türlü mazeretler uydurmaya çalışsa da ..." (74/15) ayetinde insanın yapıp yapmadıkları için öne süreceği mazeretler ifade edilirken "مَعَاذِير" sözcüğü kullanılmıştır. Bu sözcük, "مَعْذِرَةٌ" sözcüğünün çoğulu olan "مَعَاذِر" sözcüğünün çoğuludur yani cem'u'l-cemdir<sup>64</sup>. Bu durumda deyimın anlamı, "mazeret üstüne mazeret, türlü türlü mazeretler uydursa da, ne kadar mazeret varsa hepsini bir çırpıda, kekeleymeden ortaya koysa, sayıp dökse de" anlamına gelmektedir. Zira "الْقَى" ifadesi, haber vermek, telaffuz etmek, açıkça söylemek anlamlarına geldiği gibi doğru söylüyormuşçasına kolayca, tıkanmadan, kem küm etmeden bir çırpıda deyivermek anlamlarına da gelmektedir<sup>65</sup>.

"مَعَاذِير" sözcüğü, "perdeler" anlamına da gelmektedir<sup>66</sup>. Bu anlam dikkate alındığında ise ayetten "mazeretler bulup kendi yaptıklarına ne kadar çok perde çekmeye, gizlemeye, onları örtmeye, kamufle etmeye, unutmaya onların üzerini kapatmaya bu şekilde kendini savunmaya, suçsuz, günahsız göstermeye, bunun için türlü türlü mazeretlerin arkasına saklanmaya çalışırsa çalışsın, yine de hepsi aklına, gözlerinin önüne gelecektir. Bütün azaları buna tanıklık edecek, vicdanının sesini kesemeyecek, herkesi kandırsa da kendini kandıramayacaktır. Fırsatı kaçırdığından dolayı mutlaka kendi kendini yerecek, vicdan azabı çekecektir" şeklinde mecazî bir anlam ortaya çıkar<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> Refah, "Min Esrâri'l-İ'câzi'l-Lügavî ve'l-Beyânî fi Sûreti'l-Kıyâme" [http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show\\_det&id=1309&select\\_page=9](http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show_det&id=1309&select_page=9) (12.08.2009).

<sup>64</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 191; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 196.

<sup>65</sup> Bkz. Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-Ullûm*, (thk. Ali Muhammed, Adil Ahmed, Zakeriya Abdulmecîd), Beyrut 1993, III, 426; Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 96; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 348;

<sup>66</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 242; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 562; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 348.

<sup>67</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 196; Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 96-97; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 348;

#### XIV- 16. Ayette Geçen “به” İfadesindeki İncelik

“(Cebrail Kur’ân’ı daha bitirmeden) bir an önce ezberleme düşüncesiyle onu tekrar etmeye çalışma” (75/16) ayetinde “به” deki zamirin mercii Kur’ân olduğunu söylemek, izah gerektiren bir husustur. Çünkü “Kur’ân” sözcüğü cümlede önceden geçmemiştir. Bunun izahı şöyledir: Kur’ân, lafız olarak önceden geçmese de anlam veya konu olarak geçmiştir ki, bu da kendisi yerine zamirinin kullanılması için yeterlidir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber, Cebrail kendisine vahiy indirmeye başladığında unutturum korkusuyla vahiy daha bitmeden onu tekrar edip ezberlemeye kalkışınca Cenabı Hak bu ayetleri indirmiştir. Dolayısıyla sözün akışının buna özel bir işareti (hâlî karine/makam delili) olduğu için caizdir denmektedir. Bu tıpkı, “Biz onu (Kur’ân’ı) kadir gecesinde indirdik”<sup>68</sup> ayetindeki “o” zamirini, daha önce (Sure’de) bahsi geçmediği halde, “Kur’ân’a” râci kılmak gibidir. Bu ayetin bir benzeri de, “Sana vahiy tamamlamazdan önce (Kur’ân’ı) okumada acele etme”<sup>69</sup> ayetidir<sup>70</sup>.

#### XV- 17. Ayetteki “إن” Edatının İncelikleri

“إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ” (75/17) ayetinde “إن” edatının getirilmesi, ayetin vermek istediği anlam açısından gereklidir ve birçok incelikler içermektedir:

**a-** Buradaki “إن” edatı, “وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ” /Ve onlara dua et, çünkü senin duan onlar için bir huzur ve sükun kaynağıdır<sup>71</sup> ayetinde olduğu gibi sebep bildirmektedir. Nitekim ayette “إن” edatı, vahiy esnasında Hz. Peygamber’in bir şey okumamasının sebebini bildirmek için getirilmiştir ve şöyle denilmek istenmiştir: “Ey Peygamber! Bir an önce ezberlemek tasasına düşüp Kur’ân’ı okuyup durma. Çünkü onu insanlara doğru ve tam olarak iletebilmen için ezberlemene biz kefiliz.” Eğer “إن” edatı getirilmemiş olsaydı, ayet sebep bildirmemiş ve ayetin bir önceki ayetle hiçbir ilişkisi kalmamış olurdu ve mevcut ahenk olmazdı.

**b-** “إن” edatı tekit ifade etmektedir. Burada tekidin yapılması da gereklidir. Zira insanın her duyduğunu ezberlemesi sıradan, normal bir

<sup>68</sup> Kadr, 97 / 1.

<sup>69</sup> Tâhâ, 20 / 114.

<sup>70</sup> Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 197-198; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 191.

<sup>71</sup> Tevbe, 9 / 103.

olay değildir. Dolayısıyla bunu yapacağını tekeffül etmek, üzerine almak (muhatabın iknası açısından) tekit gerektiren bir husustur<sup>72</sup>.

### XVI- 18. Ayette “فَإِذَا قَرَأْتَ” İfadesinde “قَرَأَ /Okumanın” Allah’a İsnat Edilmesindeki İncelik

“Biz Kur’ân’ı (Cebrail’e okutturmak suretiyle) sana okuduğumuzda bütün aklın fikrin Cebrail’in okuyuşunda olsun, her şeyinle onu takip et, ona kulak ver, aklın fikrin onda olsun.” anlamındaki 18. “فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ” /Öyleyse biz onu okuduğumuz zaman, sen sadece onun okunuşunu takip et” ayetinde, vahyi okuyan bizzat Cenabı Hak değil Cebrail olmasına rağmen okuma fiilinin “نَا /Biz” öznesine isnat edilmesi her şeyden önce “Biz Azîmüşşan” anlamında tazim ifade eder. Yüce Allah, Cebrail’in okumasını, Kendi okuması gibi saymıştır ki bu, Cebrail’in şeref ve kıymetinin çok büyük olduğunu gösterir. Bunun bir benzeri, Hz. Peygamber hakkındaki, “Kim Peygambere itaat ederse, şüphesiz Allah’a itaat etmiş sayılır”<sup>73</sup> ayetidir<sup>74</sup>. Yahut da “Biz Azîmüşşan Cebrail’e okuma gücü verip onu okuttuğumuzda” anlamındadır<sup>75</sup>. Bahru’l-Muhît’te bu ayetle ilgili olarak, “Bizim adımıza tebliğ eden melek okuduğunda” anlamındadır denmiştir<sup>76</sup>.

“Ayrıca onu açıklamak da kuşkusuz bizim işimizdir” (75/19) ayetinde Hz. Peygamber’e açıklama yapacak olan da aynı şekilde melektir. Melek Allah’ın emriyle okuduğu, açıklama yaptığı ve Allah da emir veren olduğu içindir ki, cemi siygası kullanılmıştır.

### XVII- 16–19. Ayetler Grubundaki Hitap Değişikliğinin Hikmeti

Bir ara cümle niteliğinde olan “(Cebrail Kur’ân’ı daha bitirmeden) bir an önce ezberleme düşüncesiyle onu tekrar etmeye çalışma...” (75/16-19) ayetler grubunda anlatım, öncesindeki “O gün insana, ...” (75/13-15) ayetlerdeki üçüncü şahıs zamirinden (gayıpten) ikinci şahıs zamirine (muhataba) yani Hz. Peygamber’e, döndürülerek<sup>77</sup> *iltifat sanatı* yapılmıştır<sup>78</sup>.

<sup>72</sup> Fâdıl Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 214.

<sup>73</sup> Nisâ, 4 / 80.

<sup>74</sup> Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX, 198.

<sup>75</sup> Bikâî, *Nazmu’d-Dürer*, XXI, 101.

<sup>76</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, X, 349.

<sup>77</sup> Hitabin kime ait olduğu konusunda müfessirler arasında farklı yorumlara rastlanmaktadır. Geniş bilgi için bkz. (Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX, 196-197; Ebû Hayyân, *el-*

Bununla da Hz. Peygamber'in taltifi ve dikkatinin canlı tutulması amaçlanmıştır<sup>79</sup>.

### XVIII- 20-21. Ayetlerindeki İncelikler

“كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ” /Ey inkârcılar! Gerçek şu ki, siz bu peşin dünya hayatına çok düşkünsünüz, bu yüzden öteki dünyayı hiç düşünmüyorsunuz!” (75/20-21) ayetlerinde anlatım, öncesindeki<sup>80</sup> “O gün insana, ...” (75/13-15) ayetlerindeki üçüncü şahıs zamirinden bu defa da muhataba döndürülerek başka bir *iltifat sanatı* daha yapılmıştır. Zira hitap, yerme ve azarlamada çok daha etkili bir üsluptur<sup>81</sup>.

### XIX- 22-25. Ayetlerindeki İncelikler

“وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ” /O gün kimi yüzler sevinçten parlar” (75/22) ayetindeki “نَّاصِرَةٌ” sözcüğü, bir şeyin taze ve parlaklığı için kullanılır. Parlak ve çok yeşil olan maddelere de “نَّاصِرٌ أَخْضَرٌ” denir<sup>82</sup>. “نَّاصِرٌ وَجْهٌ” deyimini ise mutluluktan, mutluluğun yüze ve gözlere yansımından kinayedir. Dolayısıyla 22. ayetteki “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ” ifadesi, kıyamet gününde Rablerinin kurbiyetiyle müjdelenmiş, mutluluktan uçan ve sevinçten ıslık ıslık parlayan, gülen apaydınlık yüzlerin (kimselerin) varlığını dile getirmektedir. Yüzler ifadesinden, “kimseler”in anlaşılması, ayette “mecaz-ı mürsel” sanatının kullanılması dolayısıyladır. Yapılan bu sanatla insanların yüzleri zikredilerek kendileri kastedilmiştir<sup>83</sup>.

“إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” /Rablerini temaşa edip” (75/23) ayetindeki “نَاظِرَةٌ” sözcüğünü, müfessirlerden bazıları “intizar” anlamında mecaz olarak almışlardır. Buna göre ise, bir kimseye bakışlarını çevirmek bir kimsenin karşısında beklemek, kapısı önünde durmak demek ondan bir şeyler

*Bahru'l-Muhît*, X, 348; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 246; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5480.)

<sup>78</sup> Bkz. Hamîdüddîn el-Ferâhî, “Tefsîru Sûreti'l-Kıyâme”

[http://www.al-mawrid.org/pages/download\\_books.php](http://www.al-mawrid.org/pages/download_books.php) (25.01.2010).

<sup>79</sup> İltifat sanatının amaçları konusunda geniş bilgi için bkz. Dağ, Mehmet, *Kur'an'da Üslup Diyalektiği: İltifat* (Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş), Ankara 2008, s. 122-140.

<sup>80</sup> Zira 16-19 ayetleri bir ara cümle niteliğindedir ve 20. ayetten itibaren kalınan yerden, yani, baştan on beşinci ayete kadar olan konudan devam edilmektedir.

<sup>81</sup> Bkz. İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XX IX, 351.

<sup>82</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 622; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 199.

<sup>83</sup> Bkz. Semîn, Ahmed b. Yusuf el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fi Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz* (tlk. Muhammed Altuncu), Beyrut 1993, X, 577; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 249; Muhammed Hüseyin, *el-İ'câzü'l-Belâğî fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 378.

sında beklemek, kapısı önünde durmak demek ondan bir şeyler ummak ve ondan bir karar, emir, bir ihsan, ödül beklemek anlamına gelmektedir. Nitekim kör bir insan bile “ben ona gözlerimi diktim” diyebilmektedir. “Filanın bana ne yapacağına bakıyorum” ifadesinin anlamı da “bana yapacaklarını bekliyorum” demektir<sup>84</sup>.

23. ayette “رَبِّ” sözcüğünün seçilmesinin de hikmeti vardır. Ayetteki “رَبِّ” sözcüğü, bağlam için en uygun sözcüktür. Zira bahtiyarlar, daha önce hiç görmedikleri Rablerine yani dünya ve ahiretteki velinimetlerine, kendilerini besleyip büyüten, doğru yolu gösteren ve ona ileten efendilerine, mürebilerine bakacaklar. Dikkat edilirse Sure'de Allah'ın “رَبِّ” isminden başka bir isim de geçmemektedir.

24. ayetteki “بَاسِرَةٌ” sözcüğü, yüzün asılması, saçların çatılması anlamına gelmektedir. “بَسْرَ وَجْهَهُ” deymi ise mutsuzluktan, mutsuzluğun yüze yansımından kinayedir<sup>85</sup>.

“O gün kimi yüzler Rablerini temaşa edip sevinçten parlar” (75/22-23) ayetlerinde inançlı insanların, “وَوَجْوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَطُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ” /Ve kimi yüzler de o gün asıktır. Zira hep başlarına dehşet bir felaketin geleceği korkusu ve endişesi içinde kıvrır dururlar” (75/24-25) ayetlerinde ise inançsızların kıyametteki durumları anlatılmıştır. “وَجْوهٌ” ifadesi, inançsız insanların kıyamet günü yüzlerinin asık, suratlarının meymenetsiz olduğunu diğer bir ifadeyle mutsuzluklarını ve mutsuzluklarının yüzlerinden okunduğunu anlatmaktadır. Çünkü yapıp yapmadıkları derlenip toparlanıp kendilerine gösterilmiştir ve onlar da başlarına ne büyük bir felâketin gelmek üzere olduğunu sezmişler, bu en büyük felâketin korku ve endişesi içlerini sarmıştır<sup>86</sup>. İşte bu yüzden durumları “تَطُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ” ifadesi ile tasvir olunmaktadır.

Bütün bunlar aynı zamanda azabın insanın kendi yaptıklarının sonucu korkulan bir şey, nimetlerin ise Allah'tan bir lütuf olarak beklenen bir şey olduğuna işarettir. Nitekim bu, “Başınıza gelen her felaket, işlediklerinizin bir sonucudur. O, birçoğunu da affeder”<sup>87</sup> ayetinde açıkça belirtilmiştir.

<sup>84</sup> Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 201-203; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 350-351; Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, VI, 495.

<sup>85</sup> Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 203; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 427;

<sup>86</sup> Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 203; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tevîr*, XXIX, 356.

<sup>87</sup> Şûrâ, 42 / 30.

22. “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ” ayetiyle 24. “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ” ayeti arasında *tıbak* (tezat) sanatının bir çeşidi olan *mukabele sanatı* bulunmaktadır<sup>88</sup>. Müminler Rablerini temaşa etmenin, O’nun huzuruna kabul edilmenin, O’nun yakınlığı müjdesini almış olmanın, ihsan ve nimetlerini beklemenin, kurtuluşu hissetmenin sevinciyle yüzleri/gözlerinin içi ışıltılı parlamaktadır. Buna mukabil olarak inkârcılar, Rablerini görememenin<sup>89</sup> O’nun huzuruna kabul edilmemenin, ihsanından, nimetlerinden, kurtuluştan umudunu kesmenin ve başlarına gelecek büyük bir felaketin üzüntüsüyle suratları asıktır, kapkaradır.

### XX- 25 Ayetin “أَنْ يُفَعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ” İfadesindeki İncelikler

“تَطْنُ أَنْ يُفَعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ” /Zira hep başlarına dehşet bir felaketin geleceği korkusu ve endişesi içinde kıvrırır dururlar” (75/25) ayetindeki “فَاقِرَةٌ” sözcüğü, dağ gibi büyük, insanın belini büken, insanın altından kalkamayacağı, üstesinden gelemeyeceği, altında ezileceği, altında canı çıkacağı, katlanamayacağı derecede büyük felaket, sıkıntı demektir<sup>90</sup>.

“فَاقِرَةٌ” sözcüğü aslında “devenin burnunu dağlamakta kullanılan alet”in adıdır. Esmâ’ye göre de “الفَقْرُ”, “dize getirmek, boyun eğdirmek için devenin burnunu kemiğe değinceye değin koparmadan kesmek, sonra da o kesilen yere, o devenin güdüleceği bir ağaç parçası yerleştirmek, yani halka takmak” demektir.

İşte bundan dolayı, “o deveye, “fâkıra” uygulandı...” denilmiştir. Mübered’e göre ise sözcüğün aslı, “omurga kemikleri dizisi” anlamındaki “الفَقْرَةُ ve الفَقَارَةُ” kelimeleridir ve “kişinin belini kıran büyük bir belâ” demektir.

Bu tanımlardan, “فُعِلَ بِهِ الْفَاقِرَةُ” deyiminin “kişinin özgürlükleri elinden alınıp (burnuna halka takılıp), omurga kemiklerini (belini) kırarak şiddette eziyetlere maruz bırakılması” anlamında olduğu çıkarılabilir.

<sup>88</sup> Muhammed Hüseyin, el-İcâzü’l-Belâgî fi’l-Kur’ânî’l-Kerim, s. 379; Vehbe Zuhaylî, *Tefsirü’l-Münîr*, XV, 249.

<sup>89</sup> “Hayır! Hayır! Doğrusu onlar, o gün Rab’lerini görmekten mahrum kalacaklardır.” (Mutaffifîn, 83 / 15.)

<sup>90</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XVI, 250; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, X, 351; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX, 203; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*; s. 588.

Müfessirlerden, bu kelimeyi cehennemdeki çeşitli azaplar manasına alanlar vardır. Kelbî de, kişinin, Rabbini görmesine, O'na bakmasına engel olan şeydir” demiştir<sup>91</sup>.

Demek oluyor ki, inançsız insan o gün her şeyin bittiğini anlamış, büyük belâya çarptırılacağını, belinin kırılacağı endişesiyle suratını asmış, kaşlarını çatmıştır. Kur'ân'da inançsız insanların ahretteki hâllerini anlatan, bu halleri bir tiyatro sahnesi gibi canlandıran çok sayıda ayet vardır.

Cümlelerin “أَنْ تُصِيبَهَا فَاقِرَةٌ” veya “أَنْ تُحَلَّ بِهَا فَاقِرَةٌ” şeklinde değil de “أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ” şeklinde ve de fiilin meçhul siygasıyla gelmesinde de birçok incelikler bulunmaktadır. Fiil bu şekliyle, sanki ortada birisi var ve de bir başkasının başına, altından kalkamayacağı bir felaket, acı getirip onu tamamen perişan edip yere yıkmak için fırsat kolluyor izlenimi vermektedir. Cümle diğer şekliyle ise, başa gelecek felaket, tamamen tesadüfe ve şartlara bırakılmış, kendiliğinden olan bir durummuş anlamı çağrıştırmaktadır. Bu durumda gelecek felaket büyük de olabilir küçük de. Çünkü felaketler ve musibetler derece derecedir.

Hâlbuki “أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ” tercihi, siyaka son derece uygundur. Çünkü onun üslubu, tesadüfe ve rastlantıya yer bırakmamaktadır. Her şeyin bir takdir ve ölçü içinde gerçekleştiği gerçeğini vurgulamaktadır<sup>92</sup>.

Ayrıca Cenabı Hak ayetteki fiili, “أَنْ تُفْعَلَ بِهَا” formunda, kendi zatına isnat etmemiş ve böylesine dehşetli ve beklenen felaketi ve şerri kendine nispet etmek istememiştir. Bu, benzer birçok ayette görüldüğü şekliyle Kur'ân'ın genel bir üslubudur. Nitekim Yüce Allah, “Bilmiyoruz bununla yeryüzündekilere kötülük mü yapılmak istendi, yoksa Rableri onları doğruya iletmeyi mi diledi”<sup>93</sup> ve “Biz insana nimet verdiğimiz zaman, Allah'ı anmaktan yüz çevirip uzaklaşır. Ona fenalık dokununca da ümitsizliğe kapılır”<sup>94</sup> ayetlerinde de görüldüğü üzere, hayır ve şer Allah'tan ve O'nun yaratmasıyla olmasına rağmen iyiliği ve hayrı kendine nispet ederken kötülüğü ve şerri çoğunlukla Yüce zatna nispet etmemektedir. Bu Allah'ın rahmetinin büyüklüğüne ve enginliğine dikkat çekmek içindir. Nitekim adaletinin herkesi kapsadığına ve sünnetullahı uygulamasına vurguda bulunduğu her şeyi kendi zatına nispet etmektedir.

<sup>91</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 203.

<sup>92</sup> Fâdıl Salih, *Lemesâtüin Beyâniyyeh*, s. 220-221.

<sup>93</sup> Cin, 72 / 10.

<sup>94</sup> İsrâ, 17 / 83.

### XXI- Siyakın “Yakîn/Kesin Bilme” Olmasına Rağmen 25. Ayette “نَظُنُّ/Zan” Fiilinin Kullanılmasının Hikmeti

“نَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقْرَأْ” /Zira hep başlarına dehşet bir felaketin geleceği korkusu ve endişesi içinde kıvranır dururlar” (75/25) ayetinin bağlamı/makamı ilim ve yakîn bağlamı olmasına rağmen –ki bazı müfessirler buradan hareketle “ilim ve yakîn” anlamı vermişlerdir<sup>95</sup>– ayette “نَظُنُّ /zan” fiilinin kullanılması, Sure’nin havasına ve siyaka son derece uygundur. Zira “zan” fiili, tövbenin geciktirilmesi, peşin olan dünyanın tercihi, fisku fücuru öncelemek gibi davranışlara fazlaca uygun düşmektedir. Çünkü bunları yaparken insan, hayatını hep zan üzerine bina etmiştir. O zannetmişti ki hiç ölmeyecek, ebedi yaşayacak. Bu yüzden de tövbeyle, günahattan isyandan vazgeçmeyi, arzularına dizgin vurmaya hep ötelemiş durmuştur. Ve bu zan kıyamete kadar sürmüştür. Kıyamet günü gelip çattığında da bu zan onun yakasını bir türlü bırakmamıştır. Şimdi de belini bükecek olan büyük felaketin ne zaman başına geleceğini bilememektedir. Hala zan ve boş beklenti içindedir, kesin bilgi ve ileriye görmekten tamamen uzaktır. Sadece yaşadığı anı bilmektedir. Sonrası, onun için tamamen tahmin ve zandan ibarettir. Aynen dünyada heva ve hevesini önceleyip, dünyayı tercih edip “Hani ne zamanmış kıyamet?” (75/6) dediği gibi.

Ayette “zan” fiilinin tercihinin, olağanüstü ince bir sanat icrası olduğu ortadadır. Bu tercih aynı zamanda, ileriye değil sadece içinde olduğu anı yakinen bilebilen, böylece iyilik yapıp ahirete hazırlanma fırsatını kaçıran ve kötü sonla yüz yüze gelince de Allah’a karşı yaptıklarına pişman olup kendini kınayan nefis-i levvâmeye de uygun düşmektedir.

Ayette “zan” fiilinin anlama kattığı bir başka incelik de şudur: Başa ne gibi ve ne ölçüde büyük bir felaketin geleceğini kestirememek başlı başına bir felakettir ve bazen felaketin kendisinden daha büyük acı verir. İnsan, endişe ve korku içinde beklemenin acısı içinde kıvranır durur. Zira bir şeyin korkusu kendisinden daha büyük işkencedir. Hâlbuki başına neyin geleceğinden emin olan insan, kendini ona hazırlamaya, korunma çareleri bulmaya çalışır<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 203; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 427; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 351.

<sup>96</sup> Bkz. Fâdıl Salih, *Lemesâtü'n Beyâniyyeh*, s. 219-220. 23. ayeti “Rablerini temaşa edip” anlamına değil de “Rablerinin nimetlerine ve lütuflarına kavuşma umuduyla” şeklinde



Rûhu'l-Meânî'de bu hususta şu ifade yer almaktadır: "Ayette "zan" fiili getirilmesinin sebebi, onlar her ne kadar çok büyük bir felakete karşı karşıya olsalar da, her an daha kötüsüyle karşılaşma endişesini yaşamaktadırlar. Zira başına ne geleceğinin endişesi içinde kıvranan kimsenin durumu, başına gelecekleri bilen ve kendini ona hazırlamaya çalışan kimsenininkinden çok daha vahimdir<sup>97</sup>.

Râzî ise buradaki zannın alay için olduğu ve ayetin adeta "Onlar o halleri görüp müşahede ettiklerinde, içlerinde, kıyametin hak olduğuna dair nihayet bir zan(!) meydana gelir" demek istediği görüşündedir<sup>98</sup>.

### XXII- "كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِي" İfadesindeki İncelik

26. ayetteki "كَلَّا/Hayır... Hayır..., vazgeçin bu işten, gözünüzü açın, aklınızı başınıza alın, ayağınızı denk alın!" ifadesi ile 20-21. Ayetlerde değinilen inançsız insanların "peşin, değersiz, gelip geçici dünya nimetlerini ebedî âleme ve nimetlerine tercih etme mantığı" reddedilmektedir. Buna göre sanki "Siz, ahirette inananların mutlu, inkârcıların ise acı sonlarını anladığınız, ahiretin dünya ile kıyas edilemeyeceğini öğrendiğinize göre, dünyayı ahirete tercih etmekten vazgeçin ve başa geldiğinde dünyadan kopacağınız ve ebedi olarak ahirete intikal edeceğiniz önünüzdeki ölüm konusunda dikkatli olun" denilmek istenmiştir<sup>99</sup>.

Yüce Allah, Sure'nin başında yemine konu olan kıyametin çarpıcı ve dehşetamiz sahnelerini, o gün evrende meydana gelecek olayları sunduktan ve orada nasıl bir durumla karşılaşacaklarını, başlarına nelerin geleceğini vurguladıktan sonra başka bir sahneyi ele almaktadır. Dinleyicilerin sanki elleri ile dokunabilecekleri biçimde somut olan bu sahne yeryüzünde her an tekrarlandığı için gücünü, ağırlığını ve belirginliğini herkese hissettiren bir olguyu gözler önüne sermektedir. Sahne ölüm

yorumlayanlar, 25. ayetteki "zan"nın, *mukabele sanatı* gereği getirildiği görüşündedirler. Dolayısıyla bu grup, hayır ve nimet beklentisinde olan önceki grubun tam aksine başlarına beklenmedik büyük bir felaketin geleceği beklentisi ve endişesi içinde olacaklardır. (Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 250.)

<sup>97</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 250.

<sup>98</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 203.

<sup>99</sup> Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 203; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 192. Bazı müfessirler buradaki "كَلَّا"nın "gerçekten" anlamında olduğunu ve ayetin takdirinin, "can köprücük kemiğine dayandığında, gerçekten şöyle şöyle olur." şeklinde olduğunu söylemişlerdir. (Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 203.)

sahnesidir. Her canlının sonu olan ve hiçbir canlının ne kendi başından ne de başkalarının başından savamayacağı ölüm. Sıradan zavallıları yere serdiği gibi kolaylıkla zorbaları da yere seren, ezilenlere pençe attığı gibi şiddetle ezenlere de pençe atabilen ölüm. İnsanların karşısında hiçbir kurtuluş çaresi bulamadıkları, buna rağmen ezici gücüne karşı önlem almadıkları ölüm. Ayet bu can çekişme sahnesini, ölümden veya ölümün iyice yaklaşmasından kinaye olan<sup>100</sup> deyimsel bir ifadenin gücüyle somut biçimde okuyucuların gözleri önüne sermektedir. Sanki olay şu anda oluyormuş, can boğazdan çıkıyormuş gibi bir izlenim bırakmaktadır. Bu korku ve titreyiş halini, bir fotoğraf sadakatiyle aksettirmektedir<sup>101</sup>. Dolayısıyla sahnenin duygulara yönelik etkileyici gücü ve güçlü mesajı, içerdiği gerçeğin gücünün yanı sıra Kur'an'ın somut ve canlı üslubundan kaynaklanmaktadır.

Ruhun bedenden ayrıldığı o hali anlatan “Ey inkârcılar, artık aklınızı başınıza alın! Zira can boğaza dayandığında” (75/26) ayetinde “بَلَّغْتَ /dayandı” fiilinin faili olan zamir, “الرُّوحُ veya النَّفْسُ/can” sözcüğüne râcidir ve bu sözcük, önceden geçmemiştir. Ancak anlamdan ve konudan anlaşılabilir nitelikte olduğu içindir ki hazfı caiz görülmüştür<sup>102</sup>.

### XXIII- “وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ” İfadesindeki İncelik

27. ayette geçen “رَاقٍ” sözcüğü, ismi faildir ve genelde iki anlama ihtimali vardır: “Şifa bulması için hastaya rukye yapmak/dua okumak” anlamındaki “رَقَى يَرْقِي” fiilinden de türemiş olabilir. Nitekim “üfürükçü, afsuncu, muskacı, doktor, şifacı” anlamına gelen bu sözcükle, Kur'an'ın indiği dönemde “hekimlik ve sihir” kast edilmekteydi<sup>103</sup>. “أَوْ تَرَقَّى فِي السَّمَاءِ” /Yahut göğe yükselmedikçe<sup>104</sup> ayetinde olduğu gibi. “Yükselmek, yukarı çıkmak” anlamındaki “رَقَى يَرْقِي” fiilinden de türemiş olabilir<sup>105</sup>. Ayeti her iki anlamda yorumlayan müfessirler olmuştur. Birinci anlama göre ayetin yorumu, “Onu ölümden kim kurtaracak, onun ölümüne kim çare bulacak, onun ölüm hastalığını kim tedavi edecek?” veya “Onu kurtaracak

<sup>100</sup> Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 351; Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 108; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 356; Vehbe Zuhaylî, *Tefsîru'l-Münîr*, XV, 257.

<sup>101</sup> Kutup, Seyyit, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, XV, 396-397.

<sup>102</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 192; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 357.

<sup>103</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 359.

<sup>104</sup> İsrâ, 17 / 93.

<sup>105</sup> Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 204; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 97.

yok mu?, Yok mu bu adamı tedavi edecek hekim, şifa verecek ilaç?, Yok mu ona yardım edecek?<sup>106</sup>, Yetişin! imdat! adam ölüyor!" olur. "Bu kişinin canını alacak, bu sıkıntıdan kurtaracak kimse yok mu?" şeklinde yorumlamak da mümkündür. Ayetin bu yorumu, umutsuz hastalar ve aşırı yaşlılar için Türkçedeki "Allah çektirmese, Allah kurtarıverse" gibi umutsuzluk ve çaresizlik belirten ifadelerle karşılık gelmektedir<sup>107</sup>.

Cümledeki istifhamın, *inkâr (olumsuzluk)* ifade ettiği ve bu ifadenin, böyle bir şeyin uzak bir ihtimal olduğunu, bundan ümit kesilmesi gerektiğini anlatmak için olduğu, yani "ölüme kim çare bulabilir, ölmek üzere olan kimseyi kim tedavi edip şifa verebilir, kurtarabilir ki?!" anlamına geldiği de söylenmiştir<sup>108</sup>.

İkinci anlama göre ise ayetin yorumu, meleklerin birbirlerine "Onun ruhunu kabzedip kim Allah'ın huzuruna yükselecek, rahmet melekleri mi yoksa azap melekleri mi?" diye sormalarıdır. Başka bir ifadeyle bir kimse öldüğü zaman ahirette nereye gideceği kararı alınmaktadır. Yani eğer salih bir insan ise onu rahmet melekleri Allah'ın huzuruna götürecektir ve eğer kötü bir insan ise o zaman onun yanına kimse yaklaşmayacak ve azap melekleri onun ruhunu kabzedecektir<sup>109</sup>.

"Kurtaracak kimse yok mu?" sözünü kimin söylediği de belirsizdir. Onlar, ölüm esnasında kendisine kurtuluş, şifa dileyen ailesi midir, yoksa ölüm esnasında hazır olan melekler midir? bilinmemektedir. Buradaki *hazif* ve *belirsizlik* havası, 26. ayetteki *hazif* ve *izmâr* (failin zamirle ifade edilmesiyle) ile çok güzel bir uyum arz etmektedir<sup>110</sup>.

"Kurtaracak kimse yok mu?" sözü, içinde bulunulan durumun çok vahim olduğunu anlatan bir ifadedir. Bu durumda sözün kim tarafından söylendiği çok önemli değildir. Zira o anda herkes aynı söze katılmakta, herkes hep bir ağızdan sanki o sözü tekrarlamaktadır. Dolayısıyla fiilin meçhul siyayla gelmesi daha belîğ olmuştur. Ayrıca "مَنْ /kim" soru edatının "رَأَى /kurtaracak" gibi nekre/belirsiz isimden önce gelmesi, talep ve ihtiyacın, (imdat boyutunda) çok acil, zaruri olduğu veya umutların

<sup>106</sup> Bu durumda istifham, talep anlamına gelmektedir. (Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 204; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 351.)

<sup>107</sup> Yılmaz, Hakkı, "İşte Kur'an! Serisi Kıyamet Suresi" <http://www.tebyinulkuran.com/> (22. 01. 2010)

<sup>108</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 204; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 351.

<sup>109</sup> Bkz, Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 251; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 204; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 351; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 193.

<sup>110</sup> Fâdıl Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 221-222.

ihtiyacın, (imdat boyutunda) çok acil, zaruri olduğu veya umutların iyice kesilip insanların çaresizlik içinde kurtuluşun imkânsız olduğu kanaatine vardıkları anlamlarına gelmektedir<sup>111</sup>.

“مَنْ رَأَى” ifadesi “sekte” ile okunur ki, bunda lafız ve mana itibarıyla iki incelik/nükte vardır.

a- Sekte yapılmadığı takdirde “ن” harfinin “ر”ya gunnesiz olarak idgam yapılması gerekip “مَنْ رَأَى” ayeti “مَرَأَى” gibi okunmuş, yani “çorbacı” denilmiş gibi olacağından sekte ile bu karışıklığın önüne geçilmiş olmaktadır.

b- Bu anın, nefesin kesildiği bir durma ve nefes almama anı olduğuna bir işaret ve uyarı olmaktadır<sup>112</sup>.

#### XXIV- 28. Ayetteki “ظَنُّ/ Zan” İfadesinin İnceliği

Müfessirler “وَمَنْ أَظُنُّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ” /Ve can veren insanın hayata veda edeceği korkusu içine iyice düşüğünde” ayetindeki “ظَنُّ” maddesinin, “yakîn” anlamında olduğu görüşündedirler. Kesin inanma (yakîn), anlamanın “ظَنُّ” fiiliyle ifade edilmesinin hikmetini ise şu şekilde açıklamak mümkündür:

Ölmekte olan insan, her ne kadar biraz sonra öleceğini, hayata kesinlikle veda edeceğini anlasa da ruhu bedende kaldığı sürece dünya hayatında kalma ümidi kendisine galip gelir.

Hayattan tamamen ümidini kesip ölümün kesin olduğunu kabul etmek istemez<sup>113</sup>. Buradaki “ظَنُّ”, 25. ayette olduğu gibi alay için yer almış bir ifade de olabilir. Buna göre adeta, “Onlar ölüm gerçeğiyle yüz yüze gelince, içlerinde, kıyametin hak olduğuna dair nihayet bir zan(!) meydana gelir” denilmek istenmiştir<sup>114</sup>.

#### XXV- “التَّقَاتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ” İfadesindeki İncelik

Sözlükte “halsizlikten iki ayağı da hareket ettirememek, iki bacağın birbirine yapışıp kalması, birbirine dolaşması” gibi anlamlara gelen bu

<sup>111</sup> Hamîdüddîn el-Ferâhî, “Tefsîru Sûreti'l-Kıyâme” [http://www.al-mawrid.org / pages / download\\_books.php](http://www.al-mawrid.org / pages / download_books.php) (25.01.2010).

<sup>112</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 5484.

<sup>113</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 203; Vehbe Zuhaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, XV, 265.

<sup>114</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 205.

tabirin deyimsel anlamı hakkında birçok görüş bulunmaktadır<sup>115</sup>. Bu görüşlerin hepsi de, artık zan olmaktan çıkıp kesin gerçek olarak yaşanan ölümün farklı durumlarını anlatır niteliktedir. Dolayısıyla “Ve ölüm korkusuyla ayaklar birbirine dolaştığında, acılar sancılar birbirine karıştığında” (75/28) ayeti, can çekişen kimsenin son nefes savaşını ve yaşadığı koma halinin çırpıntılarını deyimsel bir ifadeyle çok çarpıcı bir üslupla anlatmaktadır.

Görüldüğü gibi hakikati tasdik edip, namaz kılıp salih amel işleyen insan için kanat olup yücelten ayaklar<sup>116</sup>, kişi bunları terk ettiğinde birbirine dolaşıp tökezlemektedir.

Ayet, “ayakların kefende birbirine dolaşması” gibi gerçek anlamında alındığında “*ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَمْتَطِي*” /Sonra da iyi bir şey yapmış gibi, çalimli çalimli kendi dost ve yakınlarının yanına varırdı” (75/33) ayetiyle aralarında *mukabele sanatı* meydana gelmektedir<sup>117</sup>. Bir tarafta çalimli çalimli yürüyen ayaklar anlatılmakta. Buna mukabil aynı ayakların tenesir tahtasına yatırıldığında, kefene büründüğünde zayıflık ve güçsüzlükten birbirine dolaştığı vurgulanmaktadır.

### XXVI- 30. Ayetteki İncelikler

26. ayetle başlayan sahne, hareket ediyormuşçasına ve konuşuyormuşçasına canlıdır. Her ayet bir başka hareketi somutlaştırmakta, her cümle, tabloya yeni bir çizgi katmaktadır. Böylece can çekişme anı ve onunla birlikte şaşkınlık, çaresizlik, çığlıklar ve acı gerçekle yüz yüze gelmişlik de somutlaşmaktadır. Daha sonra ise baştan savılması, geriye çevrilmesi söz konusu olmayan acı gerçek, kaçınılmaz son gelip çatmaktadır<sup>118</sup>. “*إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ*” /İşte o gün sevk edilecek yer, sadece Rabbinin huzurudur (Ya Muhammed!)” (75/30)

<sup>115</sup> Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 193; Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 110; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 205; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 112-113; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, X, 352; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1990, X, 168; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 253; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 359-360; Mahmud Sâfi, *el-Cedvel fi İ'râbi'l-Kur'ân ve Sarfihî ve Beyânihi*, Beyrut 1995, XV, 177; Muhyiddin ed-Dervîş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuh*, X, 307; Vehbe Zuhaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, XV, 257.

<sup>116</sup> “O'nun katına iyi sözler yükselir ve kabul görür. Onu da salih ameller yükseltir” (Fâtır, 35 / 10)

<sup>117</sup> Hamîdüddîn el-Ferâhî, “Tefsîru Süreti'l-Kıyâme” [http://www.al-mawrid.org / pages / download\\_books.php](http://www.al-mawrid.org / pages / download_books.php) (25.01.2010).

<sup>118</sup> Bkz. Kutup, Seyyit, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, XV, 397.

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 dünyayı sevenlerin dünyada varacakları son budur. Ahireti sevenlerin kurtuluş ve sevgiliye kavuşma neşesiyle gülümsedikleri bu an, aymazlık ve gaflet içinde dünya sevgisine sarılmış ruhlar için böyle elem verici bir ayrılık, sonsuz bir hicran, bitmez tükenmez bir sürgündür<sup>119</sup>.

“المَسَاقُ /Sevk edilecek yer” sözcüğünün seçimi de dikkat çekicidir. “سَاقٌ” fiilinin mimli mastarı olan sözcük, ayette ölüm ve hesaba götürülüşten mecaz olarak kullanılmıştır<sup>120</sup>. Çünkü ayet, ölüm sırasında ruhun bedenden ayrılmasını ve huzura götürülmesini anlatmaktadır. Ölünün cesedi kabre konur ve Rabbinin huzuruna götürülmek üzere yola çıkarılır. Kabir onun karar kılacağı (müstekar), ikamet edeceği yer değil sadece ziyaret edeceği yerdir. Nitekim “أَلِهَاتُكُمْ التَّكَاثُرُ، حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ” /Daha çok dünyalık sahibi olma tutkusu, sizi kabirleri ziyaret edinceye (ölünceye, kabri boylayınca) kadar oyaladı<sup>121</sup> ayetinde, ölümden bahsedilirken “kabirleri ziyaret edinceye kadar” buyrulmakta “yerleşinceye, kalıncaya kadar” buyrulmamaktadır.

“إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ” /O gün son durak sadece Rabbinin huzurudur (Ya Muhammed!)” (75/12) ayeti, kıyamet gününden, insanların kabirlerinden kaldırılıp cennette veya cehennemde kalacakları yere (müstakar) götürüldükleri günden bahsetmektedir. Cenabı Hak cenneti müstakar olarak isimlendirmiştir. “أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا” /O gün, cennetlikler, kalınacak yerlerin en iyisinde, dinlenme yerlerinin en güzelinde bulunacaklardır<sup>122</sup> ayeti bunun delilidir. “وَسَيَقُتِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا” /İnkâr edenler yığınlar halinde cehenneme sevk edilirler<sup>123</sup> ayeti cehennemin de müstakar olduğunu ifade etmektedir. Zira götürülme/sevk edilme işi, müstakarra varıncaya kadar devam eder, oraya varınca son bulur. Cehennem de cennet gibi insanların varacakları son durak, zorunlu istikamettir ve bunların hepsi Allah’ın huzurunda gerçekleşecektir<sup>124</sup>.

<sup>119</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII, 5485.

<sup>120</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIX, 360.

<sup>121</sup> Tekâsür, 102 / 2.

<sup>122</sup> Furkân, 24 / 25.

<sup>123</sup> Zümer, 39 / 71.

<sup>124</sup> Fâdıl Salih, *Lemesâtüin Beyâniyyeh*, s. 223-224.

Ayetin anlamının, “Bunların sevki, Allah’a aittir, O’nun işidir, O’na havale edilmiştir” olduğunu söyleyenler de vardır<sup>125</sup>.

29. ayetteki “السَّق” ile 30. ayetteki “المَسَق” sözcükleri arasında, 4. ayetteki “بَيَّانَةٌ” ile 19. ayetteki “بَيَّانَةٌ” sözcükleri arasında olduğu gibi *cinâs-ı nakıs sanatı* vardır<sup>126</sup> ve Sure’ye bedii bir estetik katmaktadır.

12. ayette “إِلَى رَبِّكَ” denilerek, *iltifat* amaçlı gaipten muhataba dönülmüştür. 30. ayette ise “إِلَى رَبِّكَ” denilerek, öncesinde geçen “(Ey inkârcılar!) Gerçek şu ki, siz bu peşin dünya hayatına çok düşkünsünüz, bu yüzden öteki dünyayı hiç düşünmüyorsunuz!” (75/20-21) ayetlerindeki genele hitaptan, özele hitaba dönülmüş ve ifadede çeşitlilik/tefennün ve muhatabı taltif, tazim ve dikkatinin canlı tutulması amaçlı bir *iltifat sanatı* yapılmıştır<sup>127</sup>.

12. ve 30. ayetlerde tüm insanlık Hz. Peygamber’in şahsında muhatab alınarak<sup>128</sup> “إِلَى رَبِّكَ” denilmesi, ayetlerin öncesinde anlatılan hususları Peygamberimizden başka hakkıyla anlayacak ve takdir edecek kimsenin olmadığına işaret etmektedir<sup>129</sup>.

### XXVII- 31-32. Ayetlerdeki İncelik

31-32 Ayetlerdeki “صَدَّقَ، كُتِبَ” sözcükleri arasında, 13. ayette “فَدَّمَ، أَخْرَجَ” sözcükleri arasında olduğu gibi Sure’ye farklı bir bedii güzellik katan *tezat (tîbâk-ı selb) sanatı* vardır<sup>130</sup>.

### XXVIII- 34. Ayetteki İncelik

“أُولَى لَكَ فَأُولَى / Yazık sana yazık!” (75/34) ayetindeki “أُولَى لَكَ” tabiri, Arap dilinde, sakındırmak, tehdit etmek, azarlamak, korkutmak, alay etmek, dalga geçmek veya birisinin başına hoşlanmadığı bir şey, bela, felaket, musibet, kötülük gelmesi için dua etmek (beddua)” maksadıyla kullanılan deyimsel bir ifadedir. “Yazıklar olsun, yuh olsun sana! Allah belanı versin, Allah seni kahretsin!, görürsün sen görürsün vb.” anlamları

<sup>125</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 205.

<sup>126</sup> Muhammed Hüseyin, *el-İ'câzü'l-Belâğî fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 379.

<sup>127</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 360.

<sup>128</sup> Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 5479-5485.

<sup>129</sup> Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 110.

<sup>130</sup> Vehbe Zuhaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, XV, 240-257; Muhammed Hüseyin, *el-İ'câzü'l-Belâğî fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 378.

ra gelmektedir. Yakınlık anlamındaki “وَلِيّ” kökünden türetilmiş ismi tafdil siygasındadır ve helakin çok yaklaştığını ifade etmektedir<sup>131</sup>.

Rûhu'l-Meânî'de, “أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ”nın “قُرْبٌ” anlamındaki “وَلِيّ”den türediğini ve aslı ismi tafdil olan bu sözcüğün daha sonra beddua olarak kullanımının yaygınlaştığını ifade edilmektedir. Anlamı, “Allah sana en yakın belayı, felaketi versin, en yakın zamanda senin belanı versin, seni kahretsin, yakında belanı bulacaksın”<sup>132</sup>. Asmaî'ye göre deyim, “başına bela, felaket gelmesi çok yakın” demektir. “Felaket üstüne felaket yaşayasın; bela üstüne belaya, tekrar tekrar belaya, beladan belaya, azap üstüne azaba uğrayasın; başın beladan kurtulmasın; beladan sıkıntıdan gözünü açamayasın; uğradığın bela ve sıkıntıların ardı arkası kesilmesin” anlamında isim fiil olduğu da söylenmiştir<sup>133</sup>. “Sana bela gerek, bela!; belayı, helaki hak ettin sen hak ettin; bu beddua senin aleyhine defalarca tekrarlınsın dursun; bu beddua, azap, helak kesintisiz, ebedi olarak senin hakkında devam edip tekrarlınsın sen buna layıksın; bu tutum ancak sana yaraşır, evet bu tutum ancak sana yaraşır”<sup>134</sup> anlamlarına da gelmektedir.

“Sana” anlamındaki “لَكَ” lafzının başındaki “لِ/لâm” ise ya zait olup tekit amaçlı getirilmiştir yahut tahsis maksadı ile getirilmiştir. “Başkasından çok sana; başkasına değil sana” anlamı vermektedir<sup>135</sup>. Ayetteki “azap üstüne azap, bela üstüne bela” anlamını ikinci “فَأُولَىٰ” ifadesi vermektedir. “لَكَ” ifadesindeki “لِ/لâm”la yapılan tekidin ardından “فَأُولَىٰ” ifadesiyle “أُولَىٰ لَكَ” ifadesi tekrar edilerek başka bir tekit yapılması, onun bu bela ve azabı geçici olarak değil ebedi olarak hak ettiğine işaret etmektedir<sup>136</sup>.

34. ayette gaipten muhataba geçilerek *iltifat sanatı* yapılmıştır. Bu da tehdit ve azarlama konusunda üslubu daha da sertleştiren bir husus-

<sup>131</sup> Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 206; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 193; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 112-114-115; Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 113; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 363.

<sup>132</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 255.

<sup>133</sup> Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 255; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 425.

<sup>134</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 411-412; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 425; Kutup, Seyyit, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, XV, 398; Mevdûdî, *Tefsîmu'l Kur'ân*, VI, 497-498; Vehbe Zuhaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, XV, 258; Ateş, Süleyman, *Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 182.

<sup>135</sup> Bkz. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 113; Vehbe Zuhaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, XV, 258.

<sup>136</sup> Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 113.



tur<sup>137</sup>. Zira bedduayı ve azarlamayı kişinin bizzat yüzüne, ona hitaben yapmak, fazlasıyla etkili bir yöntemdir<sup>138</sup>. Dolayısıyla “أولى له فأولى” denmiş olsaydı bu derece sert ve etkili olmazdı.

Sure'de iltifat ve fâsılların, soru ve şiddet sahnelerinin bu denli çok olması, hitap ve uyarının sertliğine işaret etmektedir. Zira muhataba kızgın birisi, öfkesinin etkisiyle dura dura, fâsılları çoğaltarak ve şahıs zamirlerini değiştirerek konuşur. Üslup değişikliği yapar, tevbih/azarlama ifade eden soruları ardı ardına sıralar, ifşaatlarda bulunarak onu rezil etmeye çalışır. Sözlerini kızgınlık, tehdit, hakaret dolu ifadelerle bitirir<sup>139</sup>.

#### XXIX- “أولى لك فأولى ثم أولى لك فأولى” Ayet Tekrarları Arasındaki “ثم” /Sümme'nin İncelikleri

“Sonra, sonradan”<sup>140</sup> anlamlarındaki “ثم” edatı, bir atıf harfi (bağlaç) olup tertip (sıralama, diziliş) ve terâhî (arada zaman fasılası, mühlet bulunduğunu) ifade eder<sup>141</sup>. 34. ve 35. ayetlerin arası “ثم” ile ayrılmıştır. Bunun birçok hikmeti vardır:

a- “ثم”, sadece zaman olarak tertip/sıralama ve terâhî ifade etmez. Bazen de zaman olarak öncelik, sonralık (tertip) ve aralık (terâhî) hiç dikkate alınmadan, olayın oluş sırasını değil haber verilmiş sırasını bildirir<sup>142</sup>.

Bu durumda “ثم”, matufla matufun aleyh (üzerine atıf yapılan) arasındaki ayrılığı (bu'd) ve derece farklılığını (tebâyün) ifade eder<sup>143</sup>. “أعجبني ما صنعته اليوم، ثم ما صنعته أمس أعجب”/Bugün yaptığın şey hoşuma gitti, sonra (şunu söyleyeyim ki) dün yaptığın daha güzeldi”<sup>144</sup> ifadesinde olduğu gibi. Benzeri durum, “Fakat o, zor sınavı başaramadı. Zor sınavın

<sup>137</sup> Bkz. Talib Muhammed İsmail el-Zevbeî, *Min Esâlibi't-Ta'bîri'l-Kur'ânî*, Beyrut 1996, s. 101; Vehbe Zuhaylî, *Tefsîri'l-Münîr*, XV, 258; Muhammed Hüseyin, *el-İ'câzû'l-Belağî fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, s. 379.

<sup>138</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 363.

<sup>139</sup> Hamîdüddîn el-Ferâhî, “Tefsîru Süreti'l-Kıyâme” [http://www.al-mawrid.org / pages / download\\_books.php](http://www.al-mawrid.org/pages/download_books.php) (25.01.2010).

<sup>140</sup> “Sümme”, “daha sonra, epey sonra, da, dahi, bunun üzerine, bununla beraber, yine, gene, bir de, ve bir kez daha” anlamlarına da gelmektedir. (Bkz. Çelen, Mehmet, *Arapça'da Edatlar*, s. 84.)

<sup>141</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, s. 124; Zerkeşî, *el-Burhân*, IV, 234; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 508.

<sup>142</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, s. 126; Zerkeşî, *el-Burhân*, IV, 234.

<sup>143</sup> Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, s. 126; Zerkeşî, *el-Burhân*, IV, 234-236; Çelen, Mehmet, *Arapça'da Edatlar*, s. 85.

<sup>144</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, s. 126.

gibi. Benzeri durum, “Fakat o, zor sınavı başaramadı. Zor sınavın ne olduğunu bilir misin? Zor sınav: bir köleyi, bir esiri hürriyetine kavuştur- maktır! Yahut kıtlığın hüküm sürdüğü bir dönemde akrabadan olan ye- timi öksüzü yahut açıkta kalmış fakiri doyurmaktır”<sup>145</sup> ayetlerinden sonra gelen “*تَمَّ كَانِ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ*” /Sonra da iman edip de sabrı tavsiye eden ve merhamet tavsiye edenlerden olmaktır”<sup>146</sup> ayetinde de söz konusudur. Buradaki “*تَمَّ* /sonra da”, önceki ayette geçen köle azat etmek ve yemek yedirmekle bu ayette geçen iman etme arasındaki derece farkını ortaya koymak için getirilmiştir<sup>147</sup>.

Dolayısıyla “*تَمَّ*” yle yapılan atıflarda, giderek artan bir derece söz konusudur. Başka bir ifadeyle “*تَمَّ*” den sonra gelen kısım, derece ve şiddet olarak öncekinden daha yüksek ve fazladır<sup>148</sup>. Nitekim “*تَمَّ*” yle birbirine atfedilen 34. ve 35. ayetlerde ikinci tehdit, birincisinden daha güçlü ve vurguludur<sup>149</sup>.

Buradaki tekrarın, tehdit ve korkutma hususunda mübalağa anla- mı taşıdığı da söylenmiştir<sup>150</sup>.

**b-** “*تَمَّ*”, ifadeyi tekit etmek, pekiştirmek için getirilir. Başına geldiği ifadenin anlamına kesinlik verir<sup>151</sup>. Zira tekit cümlesiyle, tekit edilen cüm- le arasına “*وَاللَّهُ تَمَّ وَاللَّهُ*” örneğinde olduğu gibi bazen “*تَمَّ*” getirilir. Nitekim birçok müfessir “*أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى*” tekrarının tekit için olduğunu ifade etmiş- tir<sup>152</sup>.

**c-** Buradaki “*تَمَّ*”, zamanda terâhî ifade etmesi için de getirilmiş olabilir. Çünkü inkârcılar için biri kabirde diğeri de ahirette olmak üzere iki büyük azap vardır. Kabir ve kıyamet arasında da çok uzun bir zaman dilimi bulunmaktadır. Bu, bir ayette şöyle anlatılmaktadır: “Onlar sabah

<sup>145</sup> Beled, 90 / 11-16.

<sup>146</sup> Beled, 90 / 17.

<sup>147</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, IV, 235.

<sup>148</sup> Derece derece yükselmeyi, ilerlemeyi ve pekiştirmeyi anlatır, başına geldiği kelimele- rin anlamına kesinlik verir. “*كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ تَمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ*” / Hayır, bileceksiniz; yine, hayır, bileceksiniz.” (Bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, s. 126; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 364; Çelen, Mehmet, *Arapça'da Edatlar*, s. 85.)

<sup>149</sup> Fâdîl Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 232.

<sup>150</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîr*, X, 353.

<sup>151</sup> Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 508; Zerkeşî, *el-Burhân*, IV, 236; Çelen, Mehmet, *Arapça'da Edatlar*, s. 85.

<sup>152</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 255; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 425; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 363.

akşam o ateşe sokulurlar. Kıyametin koptuğu gün de: Firavun ailesini azabın en çetinine sokun! denilir.”<sup>153</sup> Yani kabirde sabah akşam ateşle azap olunacaklar ve kıyametteki azapları daha çetin olacak demektir. Dolayısıyla birinci tehdit kabirdeki, ikinci tehdit ise kıyametteki azaba dairdir.

Buna göre 34. ve 35. ayetlerdeki “ثمّ”, azaplar arasındaki terâhîyi, azap ve tehditte giderek artan derece farkını belirtmek için getirilmiştir. Bu ise işlenen suçun büyüklüğüne ve yapılan tekidi/vurguyu hak ettiğine işaret etmektedir<sup>154</sup>. Aynı durum, birinci bilgi ölüm anında, ölüm meleği görülünce, ikincisi ise kabirde gerçekleşecek olmak üzere “كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ /Doğrusu, bir gün gelecek yanlış yaptığınızı fark edeceksiniz. Evet, ne büyük bir yanlış yaptığınızı elbette anlayacaksınız”<sup>155</sup> ayetinde de söz konusudur.

İbn Kayyım, tefsirinde bu ayetle ilgili olarak şunları söylemektedir: “Bu ayetteki “ثمّ”, “كَلَّا سَيَعْلَمُونَ تَمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ” /Elbette ve elbette bir gün gelecek anlayacaklar”<sup>156</sup> ayetinde olduğu gibi, bilginin meydana geleceği konusunda kesinlik ifade ettiği belirtilmektedir. Bazı müfessirler ise, “ثمّ”nin tekit ifade etmediği, birinci bilginin ölüm meleğini görünce, ikincisinin de kabirde gerçekleşeceğini ifade ettiği görüşündedirler. Birinci görüş, birçok açıdan isabetli bir görüş olarak gözükmektedir:

a- Cümle veya sözcüklerde asıl olan, mümkün olduğunca yeni ve farklı bir anlam ifade etmesidir. Yukarıdaki ifadeler, fesahatı bozmadan ve anlama zarar vermeden yeni bir anlama müsaittir.

b- İki bilgi arasına “ثمّ” getirilmiştir ve “ثمّ”, iki bilgi derecesi arasında zaman ve giderek artan derece farkı olduğunu göstermektedir<sup>157</sup>.

### XXX- “أَنْ يُثْرَكَ سُدَى” İfadesindeki İncelik

“أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُثْرَكَ سُدَى” /Ne o, yoksa inkârcı insan başıboş bırakılacağı ve dilediği gibi hareket edebileceğini mi sanıyor?” (75/36) ayeti, “insan tıpkı bir yularsız deve gibi kendini sahipsiz ve başıboş zannetmemelidir, bu zan ona yaraşmaz, bundan vazgeçmelidir” anlamındadır.

<sup>153</sup> Mü'min, 40 / 46.

<sup>154</sup> Bkz. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 113; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenzîr*, XXIX, 363.

<sup>155</sup> Tekâsür, 102 / 3-4.

<sup>156</sup> Nebe, 78 / 4-5.

<sup>157</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Tefsîru'l-Kayyım*, Beyrut, ty., s. 515-516.

Zira Arap dilinde “إِبْلٌ سُدِّيٌّ” ağzına ne gelirse yiyen, çobansız otlayan, başıboş gezen istediği yerden istediğini yiyen ve kimsenin etinden, sütünden ve gücünden istifade etmediği yularsız deve demektir<sup>158</sup>. “أَنْ يُنْرَكَ سُدِّيٌّ” tabiri ise, “başıboş, manasız bir varlık olup bu dünyada yükümlü tutulmamak, herhangi bir vazife emredilmemek, yasak konulmamak ve ahirette yaptıkları için hesap vermesi gerekmemek” anlamından kinaye olan<sup>159</sup> bir deyimdir.

Ayet, inkârcılara, Yüce Allah’ın insanları boş yere, anlamsız, gayesiz yaratmadığı ve onları hayvanlar gibi sorumluluk yüklemekten sonra da hesaba çekmeden, salih mücrim olarak ayırmadan başıboş bırakmadığı<sup>160</sup> gerçeğini, hayatın içinden seçilmiş güçlü bir deyimsele bir anlatımla ifade etmiştir.

#### XXXI- “فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى” Ayetindeki İncelik

“فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى” /Sonra da o(meni)den iki çifti: Erkeği ve dişiye vücuda getirdi.” (75/39) ayetinde yer alan “مِنْهُ” ifadesindeki “ه” zamiri, öncesinde geçen “مَنْي” sözcüğünün yerine kullanılmıştır. “Erkeğin o menisinden iki çifti: Erkeği ve dişiye var etti” anlamına gelmektedir. Bu da bebeğin cinsiyetinin belirlenmesinde kadının suyunun değil erkeğin suyunun etkin rol oynadığına işaret etmektedir<sup>161</sup>.

Yüce Allah, buradaki zamiri “مَنْي”nin yerine kullanmıştır. “عَلَقَةٌ”nın yerine kullanmış olsaydı, “مِنْهَا” şeklinde, zamiri müennes olarak ifade ederdi. “Nutfe” “meni”den bir damla olmasına rağmen “نُطْفَةٌ”nin yerine de kullanmamıştır ki, müennes isim olan “عَلَقَةٌ”yla karışmasın. Çünkü “عَلَقَةٌ”nın bebeğin cinsiyetini belirlemede hiçbir tesiri yoktur. Bu da bize göstermektedir ki, ayette belâğî i’câzın yanı sıra müthiş bir ilmî i’câz örneği sergilenmektedir<sup>162</sup>.

<sup>158</sup> Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 256; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 119; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 425.

<sup>159</sup> Bkz. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 115; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 364-366.

<sup>160</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 366. Ayetin, “Ne o, yoksa inkarcı insan kabirde ölü olarak terk edilip tekrar diriltilmeyeceğini mi sanıyor?” anlamında olduğu da söylenmiştir. (Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 425-426.)

<sup>161</sup> Bkz. Ateş, Süleyman, *Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 184.

<sup>162</sup> Bkz. [http://www.kurannucizeleri.com/bilimsel\\_mucizeler\\_57.html](http://www.kurannucizeleri.com/bilimsel_mucizeler_57.html) (10.05.2009); Mahmud b. Abdurrauf, *Fî Mesîrati'l-İcâzi'l-İlmî fi'l-Kur'ân*, s. 214-218.

**XXXII- 40. Ayetteki İncelikler**

Cenabı Hak Sure'nin başında, kesin ve vurgulu (takrîrî) bir üslupla, inkâr edenlere cevap niteliğinde yeniden dirilmenin (ba's) ve hesaba çekilmenin (nüşur) mümkün olduğundan bahsetmişti. Surenin sonlarında ise, tekrar dirilme (neş'etül âhire) olayına ilk yaratılışı (neş'etül ûlâ) delil, kanıt olarak takdim etmiştir. Ve Sure'ye "أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ" /Öyleyse, bütün bunları yapan Allah, ölüleri tekrar diriltmeye kadir olmaz mı?! Tabî ki kadir olur." (75/40) ayetiyle son vermiştir.

Cenabı Hakk'ın kudret sıfatı son ayette takrir üslubuyla "أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ" şeklinde sunulmuşken, Sure'nin başlarında "بَلَىٰ قَادِرِينَ" şeklinde ispat üslubuyla sunulmuştur. Bunun hikmeti şudur: Her ne kadar bütün işler Allah'a nispetle aynı kolaylıkta olsa da, insan mantığına göre ölülerin diriltilmesi, parmakların eski haline getirilmesine kıyasla daha zor bir iştir. Bundan dolayıdır ki, ölülerin diriltilmesinin anlatıldığı ayette, olayın önemli olduğunu gösteren istifham-ı takrîrî üslubu kullanılmış ve "قَادِرٍ" kelimesi, "ب/bâ" harfiyle tekit edilmiştir. Bunun yanında parmakların yeniden düzenlenmesiyle ilgili ayette "بَلَىٰ قَادِرِينَ" denilerek, fiil ve sâhibul hâl "نَجْمَعُهَا", hazfedilmiş ve sadece hâlin zikredilmesiyle yetinilmiştir. Birincisinde cümle tam ve tekitli olarak getirilmişken, ikincisinde cümle olabildiğince eksiltilmiş ve bütün tekitlerden soyutlanmıştır. Bütün bunlar, iki bağlamanın bir birinden farklı olduğunun bir göstergesidir<sup>163</sup>.

**XXXIII- 40. Ayette "أَلَيْسَ"nin Haberindeki "ب/Bâ"nın İncelikleri**

Müfessir ve nahivcilerin çoğunluğuna göre, istifham "hemze"si, "أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ" (75/40) örneğinde olduğu gibi nefyin/olumsuz ifadenin başına geldiğinde takrir/onaylatma ifade eder. Habere dâhil olan "ب/bâ" harfi ise, zaittir ve olumsuzluğu/nefyi tekit etmek/pekiştirmek için getirilmiştir. Buna göre "أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ" ifadesiyle "أَلَيْسَ ذَلِكَ قَادِرًا" ifadesi, hemen hemen aynı anlama gelmektedir<sup>164</sup>.

Hâlbuki olumsuz cümlelerin başına dâhil olan "أ/hemze", takrir anlamını ancak, nefyedilen veya nefiy hükmünde olan yapıların haberinin başına "ب/bâ" geldiğinde ifade edebilir. Başka bir ifadeyle takrir anlamını, menfi cümlelerin başına gelen "hemze" değil, haberin başına dâhil olan

<sup>163</sup> Fâdıl Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 236-237.

<sup>164</sup> Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 255; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebib*, s. 12, 112-117; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 438-439.

“ب/bâ” vermektedir. Bunun açıklaması şöyledir: Haberin başında “ب/bâ”nın olmadığı, örneğin, “أَلَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا” ifadesi, “Zeyd ayakta değil mi?” şeklinde “kıyamı/ayağa kalkmayı” nefyetme/olumsuzlama anlamına da gelebilir, “Zeyt ayakta olmaz mı?! (Tabii ki ayakta)” şeklinde kıyamı ispat/olumlama anlamına da gelebilir. Cümledeki istifham ise, *tenbih*/uyarı, *tezkir*/hatırlatma, *taaccüp*/şaşkınlık, *tevbih*/kınama vb. anlamlar için kullanılmış olabilir.

Haberin başına “ب/bâ”nın geldiği “أَلَيْسَ زَيْدٌ بِقَائِمٍ” ifadesi ise, “Zeyt ayakta olmaz mı?! (Tabii ki ayakta)” kıyamın olumlanması gibi tek bir anlama gelmektedir. Cümledeki istifham bu durumda, takrir ifade eder. Başka bir ifadeyle, haberin başına gelen “ب/bâ” olumsuzluğu pekiştirmez aksine, ortadan kaldırır ve olumluluğu pekiştirir. Aşağıdaki ayetler bunun en güzel örnekleridir: “أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ” /Allah kimin şükrettiğini bilmez olur mu?! (Tabii ki bilir.)<sup>165</sup> “أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ” /Allah koruyucu kolayıcı olarak kuluna yetmez olur mu?! (Tabii ki yeter)<sup>166</sup>.

Dikkat edilirse her iki ayette de olumsuzluk tamamen kaldırılmış, cümle kesin bir şekilde olumluluk kazanmış ve bu olumluluk iyice pekiştirilmiştir. Cümledeki olumluluk/ispat anlamını, “لَيْسَ”nin başındaki “أ/”hemze”; takrir anlamını ise, haberin başındaki “ب/bâ” vermiştir. Dolayısıyla haberin başındaki “ب/bâ”, birilerinin zaittir deyip geçtiği gibi anlamsız, etkisiz bir harf değildir. Bütün bunları, Kur’ân’ın eşsiz belâğî i’câzı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Buradan anlıyoruz ki, “أَلَيْسَ ذَلِكَ” ifadesi, tek bir anlama gelmektedir. O da Cenabı Hakk’ın ölüleri diriltmeye kadir olduğunun ispatı, inkârcı ve münkirlerin ikrar ve itirafa sevk edilmeleridir<sup>167</sup>.

Sure’nin her noktasında kendisini açıkça hissettiren birçok motif bulunmaktadır. Bunların en önemlileri, kıyamet, nefs-i levvâme, acelecilik, gecikme ve izdivaç/ikili sistemdir.

Sure’nin üzerine bina edildiğini söyleyebileceğimiz nefs-i levvâme ve kıyamet motiflerini “*Tenâsübü’l-Kur’ân İlmi Açısından Kıyamet Sure-*

<sup>165</sup> En’âm, 6 / 53.

<sup>166</sup> Zümer, 39 / 36.

<sup>167</sup> Refah, “Min Esrâri’l-İ’câzi’l-Lügavî ve’l-Beyânî fi Sûreti’l-Kiyâmeh”  
[http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show\\_det&id=1309&select\\_page=9](http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show_det&id=1309&select_page=9) (12.08.2009).

si'nin İncelenmesi" isimli makalemizde<sup>168</sup> bütün yönleriyle izah etmeye çalıştık. çalışmamızın bundan sonraki kısmında da Sure'ye adeta damgasını vuran ve belâğî inceliklerle dolu acelecilik ve izdivaç motiflerini açıklamaya çalışacağız.

#### XXXIV- Sure'de Acelecilik İfade Eden Bağlamlar

##### 5. Ayet

“بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ” /Gel gör ki inkârcı insan, isyana devam etmek ister ...” (75/5) ayeti, özellikle nefs-i 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 ötediği, tövbeye bir türlü yanaşmadığı ve ölümle yüz yüze gelinceye kadar isyana devam edip nefsî arzularının peşinde koştuğu, hevasına esir olup tülü emele kapıldığı ve sonunda kendini kınamaktan, suçlamaktan kurtulamadığıdır<sup>169</sup>.

Ayet, isyana devam etme arzusunun acil/peşin olan dünya lezzetlerini tercihten, başka bir ifadeyle peşincilikten kaynaklandığına işaret etmektedir. Dolayısıyla acelecilik bağlamında değerlendirilmesi gereken bir ayettir.

##### 16. Ayet

“لَا تُحْرَكْ بِهِ لِسَانِكَ لِتُعَجَلَ بِهِ” /((Cebrail Kur'an'ı daha bitirmeden) bir an önce ezberleme düşüncesiyle onu tekrar etmeye çalışma” (75/16) ayetinde geçen “لِتُعَجَلَ بِهِ” /bir an önce ezberleyip unutmamak düşüncesiyle” ifadesi, Sure'nin geneline hâkim olan aceleciliği yansıtmaktadır.

##### 20. ve 21. Ayetler

“كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذُرُونَ الْآخِرَةَ” /Ey inkârcılar! Gerçek şu ki, siz bu peşin dünya hayatına çok düşkünsünüz, bu yüzden öteki dünyayı hiç düşünmüyorsunuz!” (75/20-21) ayetleri, genel olarak insanın, aceleci davranıp peşin olan lezzeti ahirete tercih etmesi anlatmakta ve onun aceleci doğasına vurgu yapılmaktadır. Zira hitabın genele olması ve fiilin teced-

<sup>168</sup> Koçak, Süleyman, “Tenâsübü'l-Kur'ân İlmi Açısından Kıyamet Suresi'nin İncelenmesi” C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIII, Sayı: 2, Sivas 2009, s. 331-369.

<sup>169</sup> Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 238; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 418.

düt ve istimrar/süreklilik ifade eden muzari formunda olması, bu özelliğin onun tabiatında ve yaratılışında var olduğu anlamını vermektedir<sup>170</sup>. Dolayısıyla ayetler, Sure'de var olan aceleciliğin somut örnekleri niteliğindedir.

Ayrıca ayette “تَتْرُكُونَ” değil de “تَذَرُونَ” fiilinin tercih edilmesi ve fiilin, aslının “تَوَدُّرُونَ” olmasına rağmen kural dışı olarak “fael fiili”nin hazfıyla “تَذَرُونَ” şeklinde okunması oldukça anlamlıdır. Aceleci bir yapıya sahip olan birisinin mümkün olan en kısa sürede bir işi bitirmek istemesini çağrıştırmaktadır ve Sure'deki acelecilik havasıyla uyum arz etmektedir<sup>171</sup>.

“تَدْعُونَ” fiilinde de hazif söz konusu olmasına rağmen tercih edilmesinin nedeni ise “وَدَّرَ” fiilinin genel anlam olarak zem ifade etmesidir. Nitekim Araplar, et gibi kötü kokan bir kadına “إِمْرَأَةٌ وَزَّرَةٌ” derler. Ayrıca birisine hakaret etmek amacıyla zinakar anlamında “يَا أَيُّهَا شَامَةَ الْوَدَّرِ” derler<sup>172</sup>. buyurulmaktadır. “وَدَّعَ” fiili ise böyle değildir. Onun anlamları arasında yumuşak huyluluk, sakinlik, rahatlık, rahat yaşam gibi olumlu anlamlar vardır ve genellikle medih için kullanılır. Hatta birisini sakinliğinden, yumuşak huyluluğundan dolayı övmek için Araplar, “رَجُلٌ وَدَّيْعٌ” derler<sup>173</sup>. Hâlbuki ayette “yakın olanı uzak olana tercih ederler” ifadesinden de anlaşıldığı gibi zem, kınama havası hâkimdir. Hâlbuki “وَدَّعَ” fiilinde zem anlamı yoktur. Bütün bunlar, “تَذَرُونَ” fiilinin ne kadar olağanüstü ince ve sanatsal bir tercih olduğunu göstermektedir<sup>174</sup>.

#### 34. ve 35. Ayetler

Ayetlerin anlamının Rûhu'l Meânî'de ifade edildiği üzere, “Allah sana en yakın belayı, felaketi versin, en yakın zamanda senin belanı versin, seni kahretsin”<sup>175</sup> olduğu dikkate alınırsa, bu dua, son derece yerinde ve onlar için tehdit üstüne tehdit niteliğindedir. Hemen, en kısa zamanda büyük bir felakete uğramaları, acilen başlarına büyük bir kötülük, musibet gelmesi, acı yaşamaları için yapılmış bir beddua. Dünyayı ahirete ter-

<sup>170</sup> Bkz. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 107; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 245.

<sup>171</sup> Fâdıl Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 217.

<sup>172</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 281; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 633.

<sup>173</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VIII, 380-381.

<sup>174</sup> Fâdıl Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 217-218.

<sup>175</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 255.



cihlerine, fısku fücuru, heva ve arzuları öncelemeye, ibadet ve taati ihmal etmeye uygun, denk, yaraşır bir ceza. Fısku fücürda nasıl gecikmedilerse, isyan ve gûnahtan nasıl hiç geri kalmadıysa cezaları, uğrayacakları felaket de aynı şekilde çabuk verilsin, hiç ertelenmesin, onlara hiç göz açtırılmasın istenmiştir. Bu, Sure'de hâkim olan acelecilik atmosferine de uygun düşmektedir.

### XXXV- Kıyamet Suresi'nde Acelecilik Havasını Yansıtan Örnekler

Sure, başlık niteliğindeki ilk iki ayetten de anlaşıldığı üzere kıyamet ve nefis-i levvâme üzerine bina edilmiştir. Nefis iki sebepten dolayı levvâme olur, pişmanlık duyar. Ya yapmaması gereken bir şeyi yapmakta aceleci davranır ya da yapması gereken bir şeyi yapmakta gecikir<sup>176</sup>.

Dolayısıyla nefis-i levvâmenin "acele etmek" ve "gecikmek" gibi kınama ve pişmanlığa sebep olacak her iki özelliğinin Sure'ye damgasını vurması kaçınılmaz olmuştur.

"يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ" /O gün insana, yapıp yapmadığı her şey bir bir haber verilir" (75/13) ayeti, nefis-i levvâmenin kendini kınayıp durmasına sebep olan iki hususa; acele etme ve gecikme hususuna işaret etmektedir. Zira insan ya yapmaması gereken şeyi yapmakta acele eder ki, "بِمَا قَدَّمَ" buna işaret etmektedir. Ya da yapması gereken şeyi yapmakta gecikir ki, "وَأَخَّرَ" bunu ifade etmektedir.

### Sure'nin Başlangıcındaki "لَا أَقْسِمُ" Yemininin Cevabının Hazfedilmesi

Sure'de dolaylı yemin üslubu olan "لَا أَقْسِمُ" nun cevabı "لَتُبْعَنَّ" /mutlaka diriltil(ip hesaba çekil)eceksiniz" ifadesi hazfedilmiştir<sup>177</sup>. Çünkü cümlede cevaba işaret edecek ve cevap yerine geçebilecek başka bir ifade vardır, o da "Ne o, yoksa inkarcı insan bir gün kendisini diriltip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor?!" (75/3) ayetidir. Bu hazif, Sure' de hâkim olan acelecilik havasına uygun bir tercihtir.

<sup>176</sup> Fâdıl Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 204-205.

<sup>177</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 192; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 190.

#### 4. Ayette Hal Olan “قادرين” İfadesinin Sâhibu-l Hâlinin Hazfedilmesi

Sure’de acelecilik havasının hissedildiği yerlerden bir tanesi de “بلى /Evet, değil kemiklerini, parmak uçlarını bile tamamen eski haline getirip düzenlemeye gücümüz yeter” (75/4) ayetinde bulunan “بلى قادرين” /evet, kadiriz” ifadesindeki hal’in amilinin cümlede yer almaması, yani hazfedilmesidir.

Takdiri ise “بلى نَجْمُهَا قَادِرِينَ” şekildedir<sup>178</sup>. Bu hazif de yeminin cevabının hazfedilmesinde olduğu gibi nefis-i levvâmenin en bariz özelliklerinden birisine yani aceleciliğe uygun düşen bir durumdur.

#### 16. Ayetteki Zamirin Merciiinin Zikredilmemesi

“(Cebrail Kur’ân’ı daha bitirmeden) bir an önce ezberleme düşüncesiyle onu tekrar etmeye çalışma” (75/16) ayetinde Kur’ân lafzı zikredilmeden ona zamir irca edilmesi ve bu şekilde, *kısaltmayla îcaz (îcaz ve ihtisar)* yapılması acelecilik havasını yansıtmaktadır<sup>179</sup>.

Ayrıca ayette geçen “لِتُعْجَلَ بِهِ” /bir an önce ezberleyip unutmamak düşüncesiyle” ifadesi, tekrar etmenin sebebi olarak zikredilmiştir ve Sure’nin geneline hâkim olan acelecilikle uyum arz etmektedir. Böylece hem ifadenin kendisi “لَا تُحْرَكْ بِهِ” hem de sebep olarak zikredilen şey “لِتُعْجَلَ بِهِ”, aynı havayı ortaklaşa dinleyicilere hissettirmiş olmaktadır.

#### 26. Ayetteki “بَلَّغْتَ” Fiilinin Öznesinin Hazfedilmesi

“Ey inkârcılar, artık aklınızı başınıza alın! Zira (can) boşaza dayandığında” (75/26) ayetinde failin, manasının bırakılarak lafzının kaldırılması, başka bir ifadeyle failin zamirle ifade edilmesiyle (*izmâr*) Sure’ye hâkim olan aceleciliğe uygun bir tercihtir.

#### 27. Ayette Öznenin Hazfedilmesi

“Ve etraftan “kurtaracak kimse yok mu?” denildiğinde” (75/27) ayetinde “وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ” denilmek suretiyle özne yerine sözde özne getirilerek özne hazfedilip adeta belirsizleştirilmesi (*ipham*) Sure’de görülen aceleciliğin izlerindedir.

<sup>178</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 236; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 417.

<sup>179</sup> Fâdıl Salih, *Lemesâtüin Beyâniyyeh*, s. 212-237.

### 28. Ayette Öznenin Zikredilmemesi

“وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ” /Ve (can veren insanın) hayata veda edeceği korkusu içine iyice düştüğünde” (75/28) ayetinde öznenin zikredilmemesi, Sure'de hâkim olan acelecilik havasını yansıtmaktadır.

### 31. Ayette Öznenin Zikredilmemesi

“فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى” /Artık son pişmanlık fayda etmez: çünkü dünyada ne hakikati kabul ederdi ne de namaz kılardı” (75/31) ayetinde öznenin zikredilmemesi de Sure'de kendini hissettiren acelecilik havasını desteklemektedir.

### 34. ve 35. Ayetlerde “ف/Fâ” Edatının Kullanılması

Fethu'l-Kadîr'de “أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ” /Yazık sana yazık! Yazık ki sana ne yazık!” (75/34-35) ayetlerinin yorumu hakkında şunlar söylenmektedir: Burada “أُولَىٰ” lafzı, dört defa tekrar edilmiştir ve her birinin farklı bir anlamı vardır. Şöyle demek istenmiştir: Hayattayken yazık sana, ölüyken yazık sana, dirildiğin gün yazık sana, cehenneme atıldığın gün yazık sana!<sup>180</sup>

Dünya azabıyla kabir azabının arası yakın olduğu için de ilk iki “أُولَىٰ” arasına “ف/fâ” edatı getirilmiştir “أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ”. Çünkü “ف/fâ” yakınlık ve çabukluk bildirir<sup>181</sup>. Diriliş günüyle cehenneme giriş günü de birbirine yakın olduğu içindir ki, aynı şekilde son iki “أُولَىٰ” arasına da “ف/fâ” getirilmiştir “أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ”.

Ancak dünya ve diriliş günü arasındaki zaman dilimi çok uzun olduğu için aralarına “ف/fâ” yerine “ثُمَّ” getirilmiştir “أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ”. Çünkü “ثُمَّ”, matufla matufun aleyh arasındaki zaman diliminin çok uzun olduğunu gösterir.

Birinciyle ikinci, ikinciyle üçüncü zaman dilimleri her ne kadar birbirine yakın olsa da çok yakın değildir. Dolayısıyla aralarına “hemen, peşi sıra” anlamlarında tertip ve ara vermeden takip ifade eden “ف/fâ”nin<sup>182</sup> getirilmesi, Sure geneline hâkim olan acelecilik atmosferini de yansıtmaktadır.

<sup>180</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 425. Ayrıca bkz. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 114.

<sup>181</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, IV, 255;

<sup>182</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, IV, 255; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâiu'l-Fevâid*, s. 174. Takip ifade eden “fâ” atuf edatı, “arkasından, ve, ve sonra, hemen sonra, hemen arkasından, bir

### 37. Ayette “ألم يك” İfadesinden “ن/Nûn”un Hazfedilmesi

“ألم يك نطفة من مني يمئتي” /O, bir zamanlar sadece akıtılan bir meni damlası değil miydi?” ayetinde “ألم يك” fiilinin “ن/nûn”unun hazfedilmesinin iki hikmeti vardır:

a- Sure'nin genelinde hissedilen acelecilik havasına uygun davranmak. Fiili bir an önce ve mümkün olduğu kadar kısa şekilde telaffuz etme izlenimi vermektedir ve bu acelecilik havasına uygun düşmektedir.

b- İnsan sadece erkeğin sperminden veya sadece kadının yumurtasından değil her ikisinin karışımından oluşmaktadır. Her biri tek başına insanın oluşumu için yeterli değildir. Dolayısıyla “كن/oluşum” fiilinin “ن/nûn”unun hazfiyle eksik zikredilmesi, spermin, bir sonraki aşamada yumurtayla döllenip rahim duvarına tutunan alaka (zigot) olmadan insan oluşumu için eksik kalacağına işaret etmektedir<sup>183</sup>.

### 36, 38 ve 39. Ayetlerde Öznenin Zikredilmemesi

Dikkat edilirse “ثم كان علقه فخلق فسوى فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى” /Sonra döllenmiş hücre oldu; derken Rabbi onu insan biçiminde yaratıp düzenledi. Sonra da o(meni)den iki çifti: Erkeği ve dişiye vücuda getirdi” (75/38-39) ayetlerinde, ne “خلق/yaratma” ne “سوى/düzenleme” ne de “جعل/vücuda getirme” fiilinin öznesi geçmektedir. Bir önceki “أيجسب الإنسان أن” /Ne o, yoksa insan başıboş bırakılacağını ve dilediği gibi hareket edebileceğini mi sanıyor?” (75/36) ayetindeki “يترك/bırakılmak” fiili ise meçhul formda gelmiştir. Dolayısıyla onun da öznesi yani, kimin başıboş bırakmadığı, -malum olduğu için- cümlede zikredilmemiştir<sup>184</sup>. Birbirine uygunluk arz eden bütün bu hazflar, Sure'de hâkim olan acelecilik atmosferine tamamen uymaktadır.

### 40. Ayette Müşarun ileyhin Zikredilmemesi

“أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى” /Öyleyse, bütün bunları yapan (Allah), ölüleri tekrar diriltmeye kadirdir, değil mi?” ayetinde “ليس”nin ismi olan “ذلك” kelimesi, ism-i işarettir ve daha önce ismi geçmeyen bir zat'ı

müddet sonra, az sonra, ara vermeden, zaman geçirmeden” anlamlarına da gelmektedir. (Bkz. Çelen, Mehmet, *Arapça'da Edatlar*, s. 83; Akdağ, Hasan, *Arap Dilinde Edatlar*, Konya 1987, s. 89-90.)

<sup>183</sup> Fâdıl Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 234-235.

<sup>184</sup> Bkz. İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 365.

(müşarun ileyhi) işaret etmektedir. Bu da, önceki ayetlerdeki öznenin zikredilmemesi olayına ve dolayısıyla acelecilik atmosferine uygun düşmektedir.

### XXXVI- Sure'deki İzdivaç/İkili Simetri Motifinin Örnekleri

Kur'ân'daki nazım ve üslup i'câzı(edebî i'câz)nın, dâhilî bütünlük ve salâbet, fesahat ve belagat güzelliğinin bir boyutu da Kur'ân literatüründe “*müteşabihen mesânî*” olarak ifade edebileceğimiz<sup>185</sup> anlatımındaki “ikili simetri” özelliğidir.

Dikkatlice bakıldığında kâinata da bir simetri vardır. Mikro kâinat olan insan vücudundaki simetri çok barizdir: Baş ve gövde ortada olmak üzere iki yanda iki kolumuz, iki ayağımız, başımızda iki göz ve iki kulağımızın konumu, kalbimiz tek olsa da iki karıncığı iki de kulakçığı vardır. Damarlarımız da atar ve toplardamarlar şeklinde yine simetriktir.

Kur'ân'ın veya sözgelimi Kıyamet Suresi gibi bir bölümünün simetrik olması, ikili sisteme tabi olması demek, Sure'deki kesitlerin veya ayet gruplarının karşılıklı olarak birbirine bakışumlu, ikişerli, benzer veya karşıt yansımali olması demektir.

Sureye hâkim olan ikili sistem örneklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Sure'nin başlangıcında iki şeye yemin edilmiştir; kıyamet ve nefs-i levvâme.

2- “*وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ*” /Güneş ve ay bir araya getirildiği zaman” (75/9) ayetinde “*الشَّمْسُ* /Güneş” ve “*القَمَرُ* /Ay” gibi iki kevni ayet beraberce kullanmıştır.

<sup>185</sup> Kur'ân anlatımındaki simetrik yapıyı bir i'câz vechi olarak değerlendirmek ve Zümer Suresi 23- ayette geçen “mesânî” kelimesini simetri olarak açıklamak mümkündür. Mesânî kelimesi kelimenin asli anlamlarından olan “ikişer, ikili, çifteli” anlamlarıyla “simetrik” manasını da kapsamaktadır. Osmanlı Türkçesi'nde mütenâzir denilen, fakat şimdi unutulmasıyla, karşılığı bulunmaksızın kullanmaya mahkûm olduğumuz bu yabancı simetri terimi şu demektir: İki şey arasında konum biçim ve belirli bir eksene göre ölçü uygunluğudur. Türkçe'de bakışumlu kelimesiyle karşılanabilir ki öyle zannediyorum çağdaş muhataplara Kur'ân'ın sözlerin en güzeli oluş keyfiyetinin neticesi olan mesânî özelliğini en iyi anlatan kavramların başında simetri terimi gelmektedir.” (Suat Yıldırım, “Kur'ân-ı Kerim'in Müteşabihen Mesânî Özelliği”, Yeni Ümit Dergisi, Sayı 69 (2005), s. 10.)

3- "يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ" /O gün insana, yapıp yapmadığı her şey bir bir haber verilir" (75/13) ayetinde, "قَدَّمَ /yapıp ve أَخَّرَ /yapmadığı" şeklinde iki çeşit amelden/davranıştan bahsedilmiştir.

4- "بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ" /Aslında inkârcı insan, yaptıklarına türlü türlü mazeretler uydurmaya çalışsa da kendi özünü herkesten daha iyi bilir" (75/24-15) ayetlerinde, insanın "نَفْسِهِ/kendi özü" yani içinde gizli olan şeyler ve "مَعَاذِيرَهُ /deliller, mazeretler" yani açıkladığı şeyler bir arada zikredilmiştir.

5- "كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذُرُونَ الْآخِرَةَ" /Ey inkârcılar! Gerçek şu ki, siz bu peşin dünya hayatına çok düşkünsünüz, bu yüzden öteki dünyayı hiç düşünmüyorsunuz!" (75/20-21) ayetlerinde "الْعَاجِلَةَ /dünya" ve "الْآخِرَةَ /öteki dünya" bir arada zikredilmiştir.

6- "كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذُرُونَ الْآخِرَةَ" /Ey inkârcılar! Gerçek şu ki, siz bu peşin dünya hayatına çok düşkünsünüz, bu yüzden öteki dünyayı hiç düşünmüyorsunuz!" (75/20-21) ayetlerinde "تُحِبُّونَ /düşkünsünüz" ve "تَذُرُونَ /düşünmüyorsunuz" şeklinde tercih ve terk ifade eden fiiller bir arada kullanılmıştır.

7- "وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ" /O gün kimi yüzler sevinçten parlar" (75/22) ve "وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ" /ve kimi yüzler de o gün asıktır" (75/24) ayetlerinde "نَّاصِرَةٌ" ve "بَاسِرَةٌ" olmak üzere sevinçli ve üzgün iki insandan ve iki yüzden bahsedilmiştir.

8- "فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّىٰ" /Artık son pişmanlık fayda etmez: çünkü dünyada ne hakikati kabul ederdi ne de namaz kılardı" (75/31) ayetinde "hakikati kabul etmek (صَدَقَ) ve "namaz kılmak (صَلَّى)" gibi iki çeşit itaat(sızlık)tan bahsedilmiştir.

9- "وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ" /Tam aksine hakkı yalan sayıp ona sırtını dönerdi" (75/32) ayetinde "كَذَّبَ /yalan saymak" ve "تَوَلَّىٰ /sırt dönmek" olmak üzere iki çeşit isyandan bahsedilmiştir.

10- "Yazık sana yazık! Yazık ki sana ne yazık!" (75/34-35) ifadesinde bir ayet iki defa tekrar edilmiştir "أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ ثُمَّ أُولَىٰ لَكَ فَأُولَىٰ".

11- "وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" /O gün kimi yüzler Rablerini temaşa edip sevinçten parlar" (75/22-23) ayetlerinde cennet ehli için biri "نَّاصِرَةٌ" /yüzün parlaması" diğeri "نَاطِرَةٌ" /Rablerini temaşa etmek" olmak üzere iki çeşit nimetin adı geçmiştir.

12- Sure "وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ بِآسِيرَةٍ تَتَطَّرُنَّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ" /Ve kimi yüzler de o gün asıktır. Zira hep başlarına dehşet bir felaketin geleceği korkusu ve endişesi içinde kıvranır dururlar" (75/24-25) ayetlerinde cehennem ehli için "بِآسِيرَةٍ" /yüzün asık olması" ve "فَاقِرَةٌ" /dehşet bir felaket" gibi iki çeşit cezadan söz edilmiştir.

13- Sure'de iki çeşit "جَمْعٌ" den bahsedilmiştir. Birincisi "أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نُجْمَعَ عِظَامَهُ" /Ne o, yoksa inkarcı insan bir gün kendisini diriltip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor?!" (75/3) ve "وَجُمِعَ" /Güneş ve ay bir araya getirildiği zaman" (75/9) ayetlerinde olduğu gibi ahirettedir. İkincisi de "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ" /Çünkü onu (toplayıp) senin kalbine yerleştirmek ve gerektiğinde okutturmak hiç kuşkusuz bizim işimizdir" (75/17) ayetinde geçtiği üzere dünyadadır.

14- Sure iki çeşit kudretten bahsetmiştir. Birincisi "بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوِيَ بَنَاتَهُ" /Evet, değil kemiklerini, parmak uçlarını bile tamamen eski haline getirip düzenlemeye gücümüz yeter" (75/4), ayetindeki "parmak uçlarını eski haline getirip yeniden düzenlemeye kadir olma" diğeri, "أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخَيِّبَ الْمَوْتَىٰ" /Öyleyse, bütün bunları yapan Allah, ölüleri tekrar diriltmeye kadir, değil mi?" (75/40) ayetindeki "ölüleri diriltmeye kadir olma"dır. Cenabı Hakk'a ait olan bu kudret sıfatının her iki tezahürü de biri isbat-ı sarîh, diğeri ise, takrir yoluyla isbat olmak üzere tenzih değil isbat üslubunun yöntemlerinden biriyle takdim edilmiştir.

"بَلَىٰ قَادِرِينَ" ifadesinde isbat-ı sarîh yöntemini, "أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ" ifadesinde de takrir yoluyla isbat yönteminin kullanıldığını görmekteyiz. Birinci üslup, cevap harfi "بَلَىٰ" ile, diğeri ise istifham harfi "أَلَيْسَ" ile icra edilmiştir<sup>186</sup>.

15- Sure biri kısmî/sınırlı, ikincisi genel/mutlak olmak üzere iki çeşit "tesviyeden/düzenlemeden" bahsetmiştir. Birincisi, "بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ"

<sup>186</sup> Fâdıl Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 239-240.

أَنْ تُسَوِّيَ بِنَانُهُ /Evet, değil kemiklerini, parmak uçlarını bile tamamen eski haline getirip düzenlemeye gücümüz yeter." (75/4) ayetindeki " أَنْ تُسَوِّيَ " /parmakları düzenleme" diğeri, "فَخَلَقَ فُسْوَى" /...derken Rabbi onu insan biçiminde yaratıp düzenledi" (75/38) ayetindeki "فُسْوَى" /genel düzenleme"dir.

16- Sure insan oluşumunun iki aşamasından söz etmiştir. Birincisi "لَطْفَةً مِنْ مَنِيَّ يُمْنَى" "لَطْفَةً" /O, bir zamanlar sadece akıtılan bir meni damlası değil miydi?" (75/37) ikincisi "عَلْفَةً فَخَلَقَ" "عَلْفَةً" /Sonra döllenmiş hücre oldu" (75/38).

17- Sure, biri "النَّكَرَ" /erkek" diğeri "الأُنثَى" /dişi" olmak üzere iki cinsiyetten bahsetmiştir "فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ النَّكَرَ وَالْأُنثَى" /Sonra da o(meni)den iki çifti: Erkeği ve dişiye vücuda getirdi" (75/39).

18- Sure Cenabı Hak'tan bahsederken biri "فَخَلَقَ فُسْوَى" /...derken Rabbi onu insan biçiminde yaratıp düzenledi" (75/38) ayetinde olduğu gibi tekil, diğeri "أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ" /Ne o, yoksa inkarcı insan bir gün kendisini diriltip kemiklerini yeniden bir araya getiremeyeceğimizi mi sanıyor?!" (75/3) ve "بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ تُسَوِّيَ بِنَانَهُ" /Evet, değil kemiklerini, parmak uçlarını bile tamamen eski haline getirip düzenlemeye gücümüz yeter" (75/4) ayetlerinde olduğu gibi cemi olmak üzere iki üslup kullanmıştır.

### XXXVII- Suredeki Tekrarların İncelikleri

Kur'ân'da yoğun bir yer tutmakta, ayetlerde ve surelerde sıkça kullanılmakta olan tekrarların her birinin bir hikmete ve belâği bir inceliğe mebni olduğu muhakkaktır.

Kıyamet Suresi'ndeki tekrarları bu anlamda, 1. ve 2., 8. ve 9., 34. ve 35. ayetlerdeki tekrarlar olmak üzere üç başlık altında incelemek mümkündür.

#### 1. ve 2. Ayetlerdeki Tekrar

"لَا أُقْسِمُ بِبِئْرِ الْمُقَاتِمَةِ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ" (75/1-2) Ayetlerinde tekrar edilen ifade, "لَا أُقْسِمُ" dur.



Bu tekrar hakkında üç görüş bulunmaktadır:

1-Cenabı Hak hem kıyamete hem de nefsi-i levvâmeye yemin etmiştir.

2- Cenabı Hak kıyamete yemin etmiştir, nefsi-i levvâmeye yemin etmemiştir. Bu görüş 1. ayetin “لَأُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ” şeklindeki kıraatine dayanmaktadır. Ancak “وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ” ayetinin okunuşunda ittifak vardır.

3- Cenabı Hak ne kıyamete ne de nefsi-i levvâmeye yemin etmiştir. Buradaki yemin doğrudan değil, dolaylı yemindir, yemine telvihtir, telmihtir. Konu yemine gerek kalmayacak kadar açık olduğu için yemin etmiyorum denmiştir. Dolayısıyla fiilden önce “لا”nın getirilmesi, yemine ihtiyaç olmadığını vurgulamak içindir<sup>187</sup>. Nitekim başından sonuna Kur’ân’ın birçok yerinde kıyamet ve onu inkâr edenler anlatılmış, ispat için çok sayıda deliller getirilmiştir. Böylece kıyamet, inkârı mümkün olmayan gerçeklerden (bedihiyyat) kabul edilmiştir. Aslında belagat açısından inkâr eden birisi için yemin kullanmak gereklidir. Ancak bu kimse inkârda ısrarlı olunca yeminin bir faydası olmayacaktır. Bundan dolayıdır ki, ayette “لَا أُقْسِمُ” denilmek suretiyle konunun yemine gerek kalmayacak kadar kesin bir gerçek olduğuna vurgu yapılmıştır<sup>188</sup>. Belâğî incelik buradadır.

Ardışık ayetlerde “لا”nın, “أُقْسِمُ” fiiliyle beraber tekrar edilmesindeki belâğî incelik ise, farklıdır. Eğer “لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ” denilmiş olsaydı, sadece iki anlama yorumlanabilirdi. Birincisi, ikisine birlikte yemine gerek yok, ikincisi, birisine yemine gerek yok diğere değil anlamına gelirdi. Hâlbuki “لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ” ifadesi, hem birlikte hem de tek tek ikisine yemine gerek olmadığına delalet etmektedir. Bu da buradaki tekrarın rast gele değil, bilinçli bir tercih olduğunu göstermekte ve Sure’ye baştan sona kıyamet ve nefsi-i levvâme ikilisinin vurgusunun hâkim olduğu anlamına gelmektedir. Bu başlık, Sure’nin ana konusunu başka bir ifadeyle merkezi vurgusunu da çok ince bir şekilde ortaya koyar niteliktedir.

<sup>187</sup> Bkz. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 84-85; Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, XVI, 234-235; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 417.

<sup>188</sup> Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 84.

### 8. ve 9. Ayetlerdeki Tekrar

“وَخَسَفَ الْقَمَرُ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ” /Ay karardığı, Güneş ve Ay bir araya getirildiği zaman” (75/8-9) ayetlerinde tekrar edilen sözcük, “القَمَرُ/Ay”dır. Peş peşe gelen iki ayette “Ay/القَمَرُ” sözcüğünün tekrar edilmesinin hikmeti şudur: Cenabı Hak her iki ayette de ay hakkında diğerinde olmayan farklı bir bilgi vermektedir. Zira ayın hasfi/tutulması, ceminden/güneşle bir araya getirilmesinden farklı bir şeydir<sup>189</sup>. Ayın hasfi, ışığının, nurunun gidip karanlığa gömülmesidir. Nitekim ayın ışığının kısmen gitmesine “küsun”, tamamen gitmesine ise “hüsun”tur denmektedir<sup>190</sup>.

İkinci ayette *tağlip sanatı* yapılmıştır. Müzekker olan “Ay/القَمَرُ”, müennes olan “Güneş/الشَّمْسُ”e tağlip edilmiştir. Fiil, fiil-fail uyumu kuralına uygun olarak “جُمِعَتْ” şeklinde müennes formda değil de “جُمِعَ” şeklinde müzekker formda getirilmiştir. Bunun caiz olması, ayette anlatılmak istenen şeyin, Güneş’le Ay’ın aralarının birleştirilmesi (ictima) olmasından dolayıdır. Nitekim ayette “جُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ” değil de “طَلَعَ الشَّمْسُ” ifadesi gelmiş olsaydı, “فَامَ هِنْدُ وَرَيْدٌ” ifadesi gibi gramer açısından uygun olmaz, ancak, “واو”, atif harfi (âtife) değil de “Güneş ve Ay beraberce doğdu” anlamında cem’ harfi (câmia) olarak yorumlandığında uygun olurdu. Zaten ayette de öncesindeki fiilin “cem” olması dolayısıyla “واو”ın, vâv-1 cem’den (diğer bir ifadeyle vâv-1 maiyyetten) başka bir anlama yorumlanması imkânsızdır. Nitekim ayet, İbn. Mesu’ un kiraatine göre “وَجُمِعَ بَيْنَ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ” şeklindedir<sup>191</sup>.

7-9 Ayetlerinde dikkat çeken bir husus da Kıyamet ve sonrasındaki müthiş olaylar anlatılırken seçilen fiillerin yapısıdır<sup>192</sup>. Burada da olduğu gibi her şeyden önce mazi formdadır. Bu, olayın kesinlikle vukuu bulaacağı anlamına gelmektedir. Meçhul siygayla getirilmiştir. Çünkü asıl maksat, olayı kimin gerçekleştiği değil dehşetli olayın bizzat kendisidir. Zihinlerin daha çok oraya odaklanması istenmektedir. Bir diğer nokta da “إِذَا” ile başlamasıdır. Mazi formun verdiği kesinlik anlamına zarar vermeden olayın istikbalde meydana geleceği anlatılmaktadır. Ayrıca “إِذَا” ile olayın ansızın meydana geleceği vurgulanmaktadır ki bu, korku ve

<sup>189</sup> Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 191; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 194.

<sup>190</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 419.

<sup>191</sup> Bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Bedâiu'l-Fevâid*, s. 174; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 419.

<sup>192</sup> Ayetler için bkz. Tekvîr, 81 / 1-14; İnfitâr, 82 / 1-5; Zilzâl, 99 / 1; İnşikâk, 84 / 1-3; Hâkka, 69 / 13; Mürselât, 77 / 8-10; Feccr, 89 / 21; Âdiyât, 100 / 10; Vâkka, 56 / 5-6.

dehşeti fazlasıyla artıran bir husustur<sup>193</sup>. Bütün bunlar Sure'nin belagat ve üslubunun ne denli muhteşem olduğunun işaretleri niteliğindedir.

### 34. ve 35. Ayetlerdeki Tekrar

“أولى لك فأولى ثم أولى لك فأولى” /Yazık sana yazık! Yazık ki sana ne yazık!” (75/34-35) ayetlerindeki “أولى” sözcüğü, peş peşe gelen iki ayette toplam olarak dört defa tekrar etmiştir. Bu tekrarın amacı tehdit ve korkutmada mübalağa etmektir. Hitap, özellikleri daha önceki ayetlerde anlatılan inkârcı insanadır.

Kur'ân'ın bu ifadesi, onu aşağılamakta, azarlamakta ve onunla alay etmektedir. Bu dört tekrarın her birinin farklı anlamı vardır ve bu anlamlar şöyledir: “Dünyada geberesin ve kabirde azap göresin, kıyamette belanı bulasın ve cehennemi boylayasın. Hayattayken yazık sana, ölüyken yazık sana, dirildiğin gün yazık sana, cehenneme atıldığın gün yazık sana!”<sup>194</sup>. Aynı dua, Muhammed Suresi'nde de geçmiştir: “فأولى لهم” /Korktukları şey başlarına gelsin!”<sup>195</sup>. Ancak Kıyamet Suresi'yle aralarında anlatım açısından önemli farklılıklar bulunmaktadır.

Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Dua olan “أولى لك” sözcüğü, Kıyamet Suresi'nde aynı ayet içerisinde “أولى لك فأولى” şeklinde tekrar edilmiş, Muhammed Suresi'nde ise tekrar edilmemiştir.

2- Kıyamet Suresi'nde tek bir ayette tekrar edilen dua, “ثم أولى لك” şeklinde, bir sonraki ayette yine geçmektedir. Böylece dua, hem aynı ayet içinde, hem de başka bir ayette, yani hem parça hem de bütün olmak üzere iki defa tekrarlanmıştır. Muhammed Suresi'nde ise bu söz konusu değildir.

3- “أولى لك فأولى” ayetinde “أولى” tekrar edildiği halde “لك” tekrar edilmemiştir.

4- Aynı ayet içerisinde dua, parça olarak tekrar edilirken “ف/fâ” edati kullanılmıştır.

<sup>193</sup> Bkz. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 92; Zevbeî, *Min Esâlibi't-Ta'biri'l-Kur'ânî*, s. 318.

<sup>194</sup> Bkz. Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 425; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 363-364.

<sup>195</sup> Muhammed, 47 / 20.

5- Dua bütün olarak başka bir ayette tekrar edilirken “<sup>4</sup>ثم” edatı kullanılmıştır.

Her iki duayı da kendi bağlamlarında ele alırsak bu farklılığın hikmeti ve incelikleri kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Cenabı Hak Muhammed Suresi’nde “Ey Peygamber! İman edenler, “Keşke kâfirlerle savaşa izin veren bir dizi ayet indirilseydi?” derler. Fakat savaş konusunda açık ve kesin hükümler içeren ayetler indirilince, kalplerinde hastalık bulunanların –tıpkı ölüm korkusuyla kendinden geçen kimsenin bakışı gibi- boş ve baygın gözlerle sana baktıklarını görürsün. Korktukları başlarına gelsin!”<sup>196</sup> buyurmaktadır. Duaların surelerde bu şekilde bir birinden farklı gelmesi, tamamen içinde buldukları siyak/bağlam gereğidir.

Bunu şu şekilde açıklamak mümkündür:

1- Dua Kıyamet Suresi’nde daha vurguludur. Zira Sure’de bahsi geçen kimseler, küfür ve sapıklık yönünden Muhammed Suresi’nde geçenlerden daha azgın, daha katıdırlar. Nitekim Muhammed Suresi’nde bahsi geçenler, inancı, imanını zayıf, kalplerinde hastalık bulunan kimselerdir. Keşşâf’ta “Kalplerinde hastalık bulunanların” ifadesinin açıklamasında şöyle denilmektedir: “Onlar imanlarında problem olan, kalplerine iman tam olarak yerleşmemiş, imanda sabitkadem olmayan kimselerdir”<sup>197</sup>. Rûhu’l-Meânî’de ise bu konuda şu ifade yer almaktadır: “Kalplerinde nifak olan, dini zayıf kimselerdir”<sup>198</sup>. Kıyamet Suresi’nde sözü geçenler ise, inkâr eden, yalanlayan, namaz nedir bilmeyen, tamamen yüz çevirenler, bir şey yaptığını zannederek dost ve yakınlarının yanına çalılımlı çalılımlı vararak imanla, inananlarla dalga geçenlerdir. Birincisi en azından görünürde mümin iken, ikinci grup inkârını ve düşmanlığını, hakaretini açıkça yapmaktan çekinmemektedir.

2- Muhammed Suresi’nde, bahsi geçenlerin hayattaki durumları anlatılmaktadır. Dolayısıyla tövbe ihtimalleri her zaman bulunmaktadır ve tövbe kapısı açıktır. Kıyamet Suresi’nde ise, öldükten sonraki durum-

---

<sup>196</sup> Muhammed, 47 / 20.

<sup>197</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 535.

<sup>198</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XIV, 100.

ları konu edilmektedir. Yalanlama ve yüz çevirme, yani inkâr ve küfür üzerine ölmüşlerdir ve şiddetli azap tehdidini hak etmişlerdir.

3- Muhammed Suresi'nde bu kimselerin, savaşmaktan korkmak gibi tek bir özellikleri konu edilirken, Kıyamet Suresi'ndekiler birden çok özelliklerle anılmaktadırlar. Bu nedenledir ki, ikinci gruba yöneltilen tehditte bir defayla yetinilmemiştir.

4- Kıyamet Suresi'nde bahsedilenlerin iki özelliğinden; “فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى /Artık son pişmanlık fayda etmez: çünkü dünyada ne hakikati kabul ederdi ne de namaz kılardı” (75/31) “فَلَا صَدَقَ /hakikati kabul etmeme” ve “وَلَا صَلَّى /namaz kılmama” özelliklerinden bahsedildiği için, her bir özelliğe bir tehdit karşı gelecek şekilde “أُولَى لَكَ فَأُولَى /Yazık sana yazık!” tehdit ikiye çıkartılmıştır. Olumsuz ifadelerle anlatılan bu iki özellik, daha sonra “وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى /tam aksine hakkı yalan sayıp ona sırtını dönerdi” şeklinde olumlu ifadelerle anlam olarak tekrar vurgulanmıştır. Nitekim “وَلَكِنْ كَذَّبَ”, “فَلَا صَدَقَ” anlamına “وَتَوَلَّى” ise, “وَلَا صَلَّى” anlamına gelen farklı iki ifadedir. Aslında ikinci ayet, birinci ayette olumsuz üslupla anlatılanların olumlu bir üslupla yeniden vurgulanmasından başka bir şey değildir. Bundan dolayı da tehdidin “أُولَى لَكَ فَأُولَى /Yazık ki sana ne yazık!” şeklinde bir defa daha yinelenmesi gerekli olmuştur. Böylece dört özelliğe karşılık dört tehdit getirilmiştir<sup>199</sup>.

5- Kıyamet Suresi'nde zikredilen bu iki özellik, sapıklık ve inkâr açısından aynı derecede değildir, aralarında farklılık söz konusudur. Bi-

<sup>199</sup> Bu konuda Kurtubî'de şöyle denilmektedir: “Yani bu dört şeye karşılık, dört ayrı tehdittir. Nitekim rivayet olunduğuna göre bu, Rabbi hakkında cahil olan Ebu Cehil hakkında inmiştir. Yüce Allah, şöyle buyurmaktadır: “O tasdik de etmemiş, namaz da kılmamış fakat yalanlamış ve yüz çevirmişti.” Yani ne Allah'ın Resulünü tasdik etmiş, ne Allah'ın huzurunda durup namaz kılmıştı; fakat Benim Resulümü yalanlamış, Benim huzurunda boyun eğmekten yüz çevirmişti. Buna göre tasdiki terk etmek bir özellik, yalanlamak bir özellik, namazı terk etmek bir özellik, Allah'ın emrinden yüz çevirmek bir başka özelliştir, Bundan dolayı bu dört özellik terk edilmesi karşılığında ona dön tane tehditte bulunulmuştur. Yüce Allah'ın: “Sonra da gerine gerine taraftarlarının, dost ve yakınlarının yanına gitmişti” buyruğunda, beşinci bir özellik söz konusu edilmektedir, denilemez, O zaman biz de şöyle deriz: Bu onun yalanlamadan ve yüz çevirmekten önceki âdeti idi. Onun bu halini haber vermektedir.” (Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, XIX, 114.)

rinci özellik, “yalanlama ve hakikati kabul etmeme”dir, ikinci özellik ise, “yüz çevirme ve namaz kılmama”dır. Birincisi imanı temelinden kabul etmemek demektir. Zira o, ne risalet ne de diğer iman esaslarını kabul etmektedir. İkincisi ise, namaz ve benzeri taatlerden yüz çevirmektir. Nitekim Fethu'l Kadir'de “فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى” ayetiyle ilgili olarak şu yorum yapılmaktadır: “Ne Hz. Muhammed'in peygamberliğine ne Kur'an'a inandı ne de Rabbi için namaz kıldı. Bu ayete, ne kalbiyle iman etti ne de kalbiyle amel etti” anlamı da verilmiştir<sup>200</sup>.

Şüphe yok ki hakikati kabul etmemek ve yalanlamak çok daha büyük bir sapıklık ve suçtur. Çünkü bunları yapan kimsenin hiçbir şekilde imanla alakası kalmaz. Namaz kılmamak ise, diğerinden daha hafif bir cürümdür. Zira kul, inkâr etmediği sürece, tembelliğinden ötürü taatlerde kusur ettiği, ihmalkâr davrandığı zaman İslam dairesinden çıkmaz. Allah dilerse onu bağışlar, affeder. Fakihlerin çoğunluğunun görüşü bu yöndedir. Ancak inanmadığı, hakikati tasdik etmediği zaman, yaptığı hiçbir taatin anlamı yoktur. Ayetlerde bu ince ayrıntı bile dikkate alındığı içindir ki, bahsedilen özelliğin, yani işlenen suçun derecesine göre tehdidin derecesi de artırılmıştır. “فَلَا صَدَّقَ”nın karşılığında “evlâ leke” tehdidi, “فَأُولَى” karşılığında ise, “لَكَ” ziyadesi olmadan sadece “فَأُولَى” ile tehdit yapılmıştır. Böylece imanın önemine, büyüklüğüne ve her iki suçun aynı derece ağır olmadığına atıfta bulunulmuştur. Anlaşılmaktadır ki, ikinci “أُولَى”da “لَكَ” ziyadesinin hazfı, sadece fâsıladan dolayı değil aynı zamanda anlam için de yapılmamıştır.

6- Her iki özellik de bir sonraki ayetle lâfzen değil anlam ve içerik olarak tekrar ve tekit edilmiştir. Tekrar ve tekit olan özellikler, birinci kısımdan daha kötü ve daha ileridir. Ayette ilk defa “فَلَا صَدَّقَ” geçmekte, ikinci tekit ve tekrar kısmında ise, “وَلَكِنْ كَذَّبَ” gelmektedir. Yalanlama, ilan ve duyuruyla yapılırken, hakikati tasdik etmeme böyle olmak zorunda değildir. Nitekim “tasdik etmiyor fakat yalanladığını da söylemiyor” denebilir. İnsan tasdik etmediği bir şeyi yalanlamayabilir de. O halde yalanlama, hakikati kabul etmemekten daha kötü ve ileri bir davranıştır.

Aynı durum “وَلَا صَلَّى”da da geçerlidir. Nitekim “وَأُولَى” ile anlam olarak tekrar ve tekit edilmiştir. Yüz çevirme, namaz kılmamaktan daha

<sup>200</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, V, 425.

genel ve kötü bir davranıştır. Böylece tekrar ve tekit olan kısmın birinci kısımdan daha ağır ve kötü bir davranış olduğu anlaşılmalıdır<sup>201</sup>.

### XXXVIII- Suredeki Takdim Ve Tehirlerin İncelikleri

Kıyamet Suresi'ndeki takdim ve tehirlerde de önemli belâğî incelikler bulunmaktadır.

Belâğî inceliklerle dolu olan bu takdim ve tehirlerin en önemlileri arasında şunları sayabiliriz:

#### 1- Haberin Müptedaya veya Aslı Müpteda Olan Sözcüğe Takdimi

Haberin müptedaya veya aslı müpteda olan sözcüğe takdimini şu ayetlerde görmekteyiz:

#### 12. Ayet

“إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ” (75/12) ayetinde, haber olan “إِلَىٰ رَبِّكَ” ifadesinin müpteda olan “الْمُسْتَقَرُّ” kelimesine takdim edilmesinin üç hikmeti vardır:

a- Cümleye tahsis/hasr anlamı vermek<sup>202</sup>. Nitekim ayetin anlamı, “O gün son durak sadece Rabbinin huzurudur.” Yani kıyamette insanların varacakları yer sadece ve sadece Allah'ın huzurudur, Yüce divandır başka varılacak yer yoktur. O gün Allah'tan kaçmak istediklerinde insanların gidecekleri yer yine O'nun huzurundan başkası değildir.

b- Vurguda bulunmak. Çünkü asıl inkâr ettikleri husus Allah'ın huzuruna götürülecek olmalarıdır.

c- Lafzı güzelleştirmek yani, ayetin fâsılasıdır. “الْمُسْتَقَرُّ” kelimesinin son harfinin “/râ” olması ve bunun, önceki ve sonraki ayetlerin (11-13.) fâsılasına uygunluk/ahenk arz etmesidir<sup>203</sup>.

Zemahşerî bu ayet hakkında şunları söylemektedir: “Anlam, “O gün kullar Allah'tan başkasının huzuruna varamazlar, gidemezler” veya “Bugün hükümler kimin?!”<sup>204</sup> ayetinde olduğu gibi “O gün kulların yaptıklarının hükmü sadece Allah'a aittir, bu hükmü Allah'tan başkası

<sup>201</sup> Fâdıl Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 227-231.

<sup>202</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 241; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 346.

<sup>203</sup> Bkz. Fâdıl Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 223; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 357.

<sup>204</sup> Mü'min, 40 / 16.

veremez" yada "O gün kulların varacakları yerin cennet mi cehennem mi olacağı Allah'a aittir" şeklindedir"<sup>205</sup>.

Yüce Allah ayette "رَبِّكَ" şeklinde Hz. Peygamber'i muhatap alarak, onun davetini kabul etmeyenlerden o gün intikam alacağını ve bu şekilde Peygamberine destek vereceğini ima etmektedir<sup>206</sup>.

### 17. Ayet

"إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ" /Çünkü onu senin kalbine yerleştirmek ve gerektiğinde okutmak hiç kuşkusuz bizim işimizdir" (75/17) cümlesinde haber olan "عَلَيْنَا" ifadesi, aslı müpteda olan inne'nin isminden önce zikredilmiştir. Bu da hasır/kasr ifade eder ki, anlamı "Ey Peygamber! Kur'an'ı senin kalbine yerleştirmek, onu insanlara doğru ve tam olarak iletebilmen için ezberlemeni sağlamak ve gerektiğinde okutmak başkasına değil sadece bize aittir, bizim sorumluluğumuzdur, bizim görevimizdir"<sup>207</sup> demektir. Konu, hasır yapılmasını gerektiren bir konudur. Zira mücerret duymakla bütün bir Kur'an metnini kalbe/hafızaya yerleştirmek, bir daha unutturmamak ve zamanı gelince ezberden okumasını sağlamak Allah'tan başkasının yapabileceği bir şey değildir. Takdim yapılmamış olsaydı anlam düzgün olmazdı.

Burada takdimi gerekli kılan başka bir şey daha vardır ki, o da ayetin fâsılasıdır. Yani sözcükteki son harfin yakın ayetlerde olduğu gibi "°/he" olmasıdır.

### 19. Ayet

"ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ" /Ayrıca onu açıklamak da kuşkusuz bizim işimizdir" (75/19) ayetindeki takdimin sebebi, önceki 17. ayette olduğu gibi hasır ve fâsıladır. Zira burada haber olan car ve mecrurun, aslı müpteda olan inne'nin ismine takdimi, ayetlerde anlaşılması güç, müşkil konuları açıklamanın, vuzuha kavuşturmanın sadece Allah'a ait olduğu anlamına gelmektedir<sup>208</sup>. Ayetin fâsılası da "°/he" dir.

<sup>205</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 191.

<sup>206</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 346.

<sup>207</sup> Bkz. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 100; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 350.

<sup>208</sup> Bkz. Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, XXI, 100; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XVI, 244.



**30. Ayet**

“إلى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ” /İşte o gün sevk edilecek yer, sadece Rabbinin huzurudur” (75/30) ayeti, ifade şekli olarak “إلى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ” /O gün son durak sadece Rabbinin huzurudur” (75/12) ayetiyle benzerlik arz etmektedir. Burada da haberin; “إلى رَبِّكَ” /Rabbinin huzurudur” ifadesinin takdimini gerektirecek üç incelik vardır:

**a-** Kasır/hasır ifade etmesi. Nitekim o gün insanlar, başka yere, başka kimseye değil sadece ve sadece Allah'ın huzuruna götürüleceklerdir.

**b-** Vurguda bulunmak. Çünkü asıl inkâr ettikleri husus Allah'ın huzuruna götürülecek olmalarıdır.

**c-** Kendinden önceki (27-29.) ayetlerin fâsıllarının “ق /gâf” olmasıdır<sup>209</sup>.

Dikkat edilirse, ahirette Rabbin huzuruna sevki anlatan ayette “إلى رَبِّكَ” ifadesi, takdim edilmişken, dünyada çalılımlı çalılımlı kendi taraftarlarının yanına varmasını bildiren “تَمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَمِطُ” ayetinde “إلىٰ أَهْلِهِ” ifadesi takdim edilmemiştir. Çünkü onun ahirette huzura götürülmesi, kesinlikle kendi isteğiyle değil, ona rağmen gerçekleşen bir durumdur. O, o gün tek bir yöne sevk edilmektedir. Hâlbuki dünyadayken işine gücüne, evine ocağına, dostlarına yakınlarına ve her yere istediği, dilediği gibi gitmekteydi. Bundan dolayıdır ki, dünyada ailesine gidişini anlatan “إلىٰ أَهْلِهِ” ifadesi, takdim edilmemiştir. Zira dünyadayken tamamen hür ve serbestti. Ahirette ise kölenin efendisine, kulun Mevlamsına, suçlunun mahkemeye götürüldüğü gibi sürüklene sürüklene, itile kakıla götürülmektedir.

**2- Şibih Cümlelerin Âmiline Takdimi****12. Ayet**

“إلىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ” (75/12) ayetinde şibih cümle (zarf) olan “يَوْمَئِذٍ” kelimesinin, âmili olan “الْمُسْتَقَرُّ” kelimesine takdimini gerektiren de hasır ve fâsıladır diyebiliriz. Şöyleki: Varılacak, gidilecek yerin Allah'ın huzu-

<sup>209</sup> Bkz. Fâdıl Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 203; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 357.

ru olması sadece o güne mahsustur. Zira dünyada insanın başka gidecek yerler bulması mümkündür. Ayrıca kendisinden önceki 10. ve kendisinden sonraki 13. ayette de “يَوْمَئِذٍ” sözcüğü vardır ve aynı yeredir.

“إِلَى رَبِّكَ”nin “يَوْمَئِذٍ”e takdim edilmesinin hikmeti ise, huzuruna gidilecek, divanına varılacak kimsenin daha önemli olmasındandır. Çünkü insan o gün “Nereye kaçıp kurtulsam?” (75/10) diye sormakta ve kendisine sığınak aramaktadır.

### 30. Ayet

“إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسْأَلُ” (75/30) ayetinde “/o gün” ifadesinin takdimi de aynı şekilde hasr ifade etmektedir. Çünkü insanların hep birlikte divana, huzura götürülmeleri sadece o güne mahsus bir durumdur. O gün dünyadan ayrılma günüdür.

“إِلَى رَبِّكَ”nin “يَوْمَئِذٍ”e takdim edilmesi de 12. ayette olduğu gibi huzuruna götürülecek kimsenin daha önemli olmasındandır.

### 14. Ayet

“بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ” /Aslında inkârcı insan, kendi özünü herkesten daha iyi bilir” (75/14) ayetinde “عَلَىٰ نَفْسِهِ” ifadesinin, amili olan “بَصِيرَةٌ” kelimesine tercih edilmesi, tahsis amaçlıdır. Dünyadayken başkalarının kusurlarını ve günahlarını görüp kendi yaptıklarından çoğu zaman gafil olan insan, hesap gününde kendi derdine düşecek ve kendi özünü herkesten daha iyi fark edecek ve başkalarının değil sadece kendi yaptıklarını görecek ve sadece kendi aleyhine şahitlik yapacak.

### 22. ve 24. Ayetler

“وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ” /O gün kimi yüzler sevinçten parlar” (75/22) ve “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ” /ve kimi yüzler de o gün asıktır” (75/24) ayetlerinde de “/o gün” kelimesinin takdim edilmesi, hasr anlamı vermek ve fâsıla gereğidir. Zira cennetlik insanların sevinçten gözlerinin bu derece parlaması, bu güne özel bir şeydir. Dünyada belki de sevinç nedir hiç tatmamışlardır. Asık suratlı bedbaht insanlar da aynı şekilde hiç bu kadar üzgün olmamışlardır. Dünyada yaşadıkları üzüntüler bunun yanında belki de en mutlu halleridir.

### 23. Ayet

“إلى ربِّها” /Rablerini temaşa edip” (75/23) ayetteki “إلى ربِّها ناظرة” ifadesinin, amili olan “ناظرة” kelimesine takdimi de hasr anlamı vermek içindir. O gün bu yüzler Allah’tan başkasına bakmazlar, O’ndan başkasını görmezler. O’na bakmak onlara her şeyi, tüm nimetleri unutturur. Zira O’na bakmak nimetlerin en büyüğüdür. Dolayısıyla hasrın en fazla gerekli olduğu yer burasıdır diyebiliriz. Takdimi gerektiren bir diğer husus da ayetin son sözcüğündeki fâsılanın musikisidir ki bir önceki ayetin fâsıla musikisiyle müthiş bir ahenk arz etmektedir: “ناظرة، ناظرة”. Ayetlerde yüzlerin parıldaması ile Rablerine bakması olayının birlikte zikredilmesi, İnsan Suresi’ndeki “وَلَقَاهُمْ نَضْرَةٌ وَسُرُورًا” /Yüzlerine aydınlık, gönüllerine sevinç verir”<sup>210</sup> ayetindeki birlikteliğe benzemektedir<sup>211</sup>.

### SONUÇ

Kur’ân’ın konusu ve içeriğinin çok tutarlı ve güçlü bir iç bütünlüğe sahip olması, onun mucizevî yönlerinden birini teşkil ettiği gibi, dili ve üslubu da insan gücünü aşan bir başka mucizevî yönünü teşkil eder. Yüce Allah son kitabını Hz Peygamber’e indirmekle kalmayıp onun bir benzerinin getirilmesi noktasında bütün insanlığa da meydan okumuştur. Bu, Kur’an-ı Kerim’in fevkalade etkisinin onun anlam ve kelimelelerinden, kelimelerinin diziliş biçiminden, sarf ve nahvinden, belagat ve beyanından kaynaklandığı, Kur’ân’ın edebî icaz ve derinliğinin onun mahiyetinin anlaşılması ve gönüllere nakşedilmesi adına çok önemli olduğu anlamına gelmektedir.

Kıyamet Suresi bu anlamda, takdimi ve hazfiyle, îcâz ve mecaziyla, temsil ve deyimiyle, simetrik yapısı ve fâsılasıyla, ses düzeni ve lafız-anlam dengesiyle insanın hem duyu, hem akıl, hem de edebî zevkine birden hitap eden bir örneklige sahiptir. Dinin temel inanç esaslarından birisi olan kıyamet ve ahiret gerçeğini olağanüstü etkileyici anlatım, vurgu ve tasvirlerle son derece ahenkli, güçlü ve kendine has bir üslupla takdim etmektedir.

<sup>210</sup> İnsan, 76 / 11.

<sup>211</sup> Bkz. Fâdıl Salih, *Lemesâtün Beyâniyyeh*, s. 210-223; Refah, “Min Esrârî'l-İcâzî'l-Lügavî ve'l-Beyânî fî Süreti'l-Kıyâmeh” [http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show\\_det&id=1309&select\\_page=9](http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show_det&id=1309&select_page=9) (12.08.2009).

Sure'de iltifat ve fâsıların, soru ve şiddet sahnelerinin bu denli çok olması, hitap ve uyarının sertliğine işaret etmektedir. Zira muhataba kızgın birisi, öfkesinin etkisiyle dura dura, fâsıları çoğaltarak ve şahıs zamirlerini değiştirerek konuşur. Üslup değişikliği yapar, tevbih/azarlama ifade eden soruları ardı ardına sıralar, ifşaatlarda bulunarak onu rezil etmeye çalışır. Sözlerini kızgınlık, tehdit, hakaret dolu ifadelerle bitirir. Kıyamet Suresi, üsluptaki sertlik açısından Alak, Tekâsür ve Hümeze sureleriyle benzerlik arz etmektedir.

## HATİB EŞ-ŞİRBİNİ VE MUĞNİ'L-MUHTAC ADLI KİTABINDAKİ METODU

Savaş KOCABAŞ\*

### ÖZET

Hicri 10 ve miladi 16. yüzyılda yaşayan büyük Şafii fakihi Hatib eş-Şirbini ( ö. 977/ 1569) Fıkıh, Tefsir, Hadis, Akide, Nahiv ve diğer ilim dallarında en az 24 kitap kaleme alan çok yönlü bir alimdir. Daha çok fıkıh yönüyle öne çıkmış olup Şafii mezhebinde büyük bir itibara sahiptir ve fetva sıralamasında büyük Şafii fakihi Zekeriya el-Ensari'den hemen sonra gelmektedir. Fıkıhtaki en meşhur kitaplarından el-İkna ile Muğni'l-Muhtac ilim çevrelerince büyük ilgi görmüş, ilki Ezher Üniversitesi'nin Lise, ikincisi Fakülte seviyesinde ders kitabı yapılmıştır. İmam Nevevi'nin Şafilerce hemen en muteber fıkıh metni sayılan el-Minhac üzerine kaleme aldığı Muğni'l-Muhtac sözkonusu metnin üslup ve ifade bakımından da çok güzel orta üzeri uzunlukta bir şerhtir. Kitap ülkemiz şafilere aynı ilgi ve itibara sahiptir.

**Anahtar Kelimeler:** Hatip Şirbini, Şafii, Minhac, Fıkıh

Khatib es-Shirbini hicri 10, miladi 16. yüzyılda yaşamış (ö.977/1569) büyük bir şafii mezhebi alimidir. İslam Hukuku, Kur'an Tefsiri, Hadis, İnanç sistemleri, Arapça Dilbilgisi ve diğer ilim sahalarında en az 24 kitabı vardır. En çok fıkıh yönüyle meşhurdur. Şafii mezhebinde büyük bir itibara sahiptir. Fetvada büyük Şafii fakihi Zekeriya el- Ensari'den hemen sonra gelir. İslam Hukuku'nda en meşhur kitaplarından el- İkna ile Muğni'l-Muhtac, ilimle uğraşanlar tarafından büyük ilgi görmüştür. İlk kitap Ezher Üniversitesi'nin Lise, diğeri Fakülte seviyesinde ders kitabı yapılmıştır. Muğni'l Muhtac kitabını, İmam Nevevi'nin son asırlardaki Şafilere en muteber fıkıh metni olarak kabul ettikleri el-Minhac üzerine kaleme almıştır. söz konusu metni açıklayan ve faydalı bilgiler katan üslup ve ifade bakımından gayet güzel bir şerhidir/açıklayıcı kitaptır. Ülkemizdeki şafilere tarafından da büyük ilgi ve itibara sahip kitap şu anda Türkçe'ye tercüme edilmektedir.

### HATİB AŞ-ŞİRBANİ AND HİS METHOD İN HİS BOOK MUGNİ'L-MUHTAC

### ABSTRACT

KHATİB ES-HİRBİNİ was a great shafi scholar living according to muslim calendar of hegira in 10th century and in 16th century to gregorian calendar ( 977 / 1569 ). He had least 24 books like Islamic law , commenting the KORAN , Hadith , Faith systems , Arabic grammer and in the other science spheres. He was not famous for his canon law knowledge.He has great respect in the Shafi sect and he comes second in fetva ( advisory opinion on a matter involving religious law ) after the great shafi canon lawyer Zekeriya el - ensari . One of his most distinguished books on Islamic law – el-ikna ile muğni'l-muhtac – got great interest from those who engaged in science. First book was done a textbook at the Ezher university's highschool section and in the other faculties.He consigned to writing his book " Muğni'l Muhtac " on the el-minhac which was considered in the last centuries the most trustworthy canon law text by the imam nevevi and the shafis.

Muğni'l- Muhtac was a pretty explanatory and authenticity book which clarified therein text adding useful information in terms of style and expression.The book which gets great interest and respect by the Shafis in our country.

**Key Words:** Hatip Şirbini, Şafii, Minhac, Fıqh

\* Dr., Araştırmacı

## I. HATİB eş-ŞİRBİNÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ<sup>1</sup>

### A. Hatib Eş-ŞİRBİNÎ'nin Hayatı

Hatib eş-Şirbinî; Şemseddin Muhammed b. Ahmed eş-ŞİRBİNÎ, el-Kâhirî eş-Şafîî'dir.

Doğum tarihi hakkında hiçbir bilgi bulunmayan ŞİRBİNÎ'nin Şirbin'e nisbeti Mısır'ın Şirbin adındaki beldesinden gelmektedir. Bu ya orada doğmasından veya esasen oralı olmasından dolayıdır.<sup>2</sup> Kâhire'ye nisbeti ise orada yetişmesinden ve eğitim görmesinden<sup>3</sup> dolayıdır.

Kahire'de dönemin büyük alimlerinden ders alan Şirbini hocalarının tedris ve fetva icazeti vermesiyle onlar hayattayken ders ve fetva vermeye başlamış ve kendisinden sayılamayacak kadar insan istifade etmiştir. Ezher Camisinde de hatiplik yapan ŞİRBİNÎ'nin meşhur el-Hatib lakabı da Ezher'deki hatipliğinden gelmektedir.<sup>4</sup>

Tedrisi kendisinin daimî bir görevi bilen ŞİRBİNÎ Hac yolculuklarında dahi insanlara fıkıh anlatır, namazın kasrı ve cem'i gibi yolculuk ahkâmını ve hacda yapılacak ibadetlerle onların şer'i hükümlerini anlatırdı.<sup>5</sup>

İlminin yanında ibadet ve taate düşkün, zahid ve takva ehli bir zat olan ŞİRBİNÎ Ramazan'ın başından itibaren itikafa girer ve camiden ancak bayram namazından sonra çıkardı. Hac yolculuğunda iyice yorulmadıkça bineğe binmezdi. Yolculuğa çıkıldığından itibaren insanlara sohbet eder, namaza teşvik ederdi. Hem yolda hem diğer yerlerde çok Kur'an okur, Mekke'de bulunduğu süre boyunca da bol bol tavaf yapar-

<sup>1</sup> Hatib eş-Şirbini'nin biyografisi için bkz. Necmeddin el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye*, III/72; İbnü'l-İmâd ed-Dimeşkî, *Şezerâtu'z-Zehab*, Dâru İbn Kesir, Dimeşk H.1406, VIII/384; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, İstanbul 1951, III/280.

<sup>2</sup> Bu beldeye nisbetle meşhur olmuş Mısırlı başka alimler de bulunmaktadır. el-Hatib eş-Şirbini'nin oğlu ve öğrencisi Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbini (vf.1014/1605) ile Mısır Şeyhülislamlarından Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbini (vf.1326/1908) onlardan bazılarıdır. Bk. *Mu'cemu'l-Matbûât*, Kahire Serkis Neşriyat 1928, I/1110. Bu adı taşıyan başka alimler için bk. el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eseri fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdi Aşar*, Daru Sâdır Beyrut, I/374, 441, 450, II/248.

<sup>3</sup> Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevzûât fi Kütübü't-Tefsir*, Mektebetü's-Sünne Kahire 4. Baskı, I/183.

<sup>4</sup> Büceyremî, *Tuhfetu'l-Habibi Alâ Şerhi'l-Hatib*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye Beyrut, 1. Baskı, I/20.

<sup>5</sup> Necmeddin el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III/72; İbnü'l-İmâd ed-Dimeşkî, *Şezerâtu'z-Zehab*, VIII/384.

dı. Tüm bunların yanında hem Mekke'de iken, hem yolculukta oruç tutar, dünya işleriyle meşgul olmazdı.<sup>6</sup>

Hicri 977 yılının Şaban ayının 2'sinde (m. 1569) Perşembe günü vefat eden ŞİRBİNÎ,<sup>7</sup> kitaplarda el-Hatib eş-ŞİRBİNÎ eş-ŞİRBİNÎ el-Hatib veya sadece eş-ŞİRBİNÎ adlarıyla anılmakta olup ilim ehli arasında da bunlarla meşhurdur.

### B. HATİB eş-ŞİRBİNÎ'NİN HOCALARI

ŞİRBİNÎ'nin kaynaklarda zikredilen hocaları şunlardır:

- 1- Şehâbeddin er-Remlî (957/1550).
- 2- Umeyra lakaplı büyük muhakkik alim Şehabeddin Ahmed el-Birlisî (957/1550).
- 3- Şeyh Nâsıruddin et-Tabelâvî (966/1559).
- 4- Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman en-Neşlî el-Kürdî.
- 5- en-Nur et-Tahvânî.
- 6- en-Nûr el-Mahallî.
- 7- el-Bedr el-Meşhedî.<sup>8</sup>

### C. HATİB eş-ŞİRBİNÎ'NİN ÖĞRENCİLERİ

Hatib eş-ŞİRBİNÎ'nin biyografisinin yer aldığı kitaplarda hocaları zikredilirken öğrencilerinden hiçbiri zikredilmemiştir. Söz konusu kaynaklardaki, "hocalarının ona fetvâ ve tedris icâzeti verdikleri", "onlar hayattayken ders vermeye başladığı" ve "ondan çok sayıda insanın istifade ettiği" ifadelerden onun öğrencilerinin onlarca, belki de yüzlerce, hatipliğinden dolayı istifade edenlerin binlerce olduğu rahatlıkla tahmin edilebilir.

Biyografi, Tabakât ve Tarih kitaplarıyla Yazma ve Matbû Kitap Fihristleri'nde yaptığımız araştırma sonucunda ŞİRBİNÎ'nin şu beş öğrencisini tespit edebildik:

- 1- Şirbini'den uzun süre ders alan Alâaddin lakabıyla maruf Ali el-Ğazzî eş-Şafî el-Kâhirî (1001/1593).<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Necmeddin el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III/72; İbnü'l-İmad ed-Dımeşkî, *Şezerâtu'z-Zehab*, VIII/384.

<sup>7</sup> Necmeddin el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III/72; İbnü'l-İmad ed-Dımeşkî, *Şezerâtu'z-Zehab*, VIII/384.

<sup>8</sup> Necmeddin el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III/72; İbnü'l-İmad ed-Dımeşkî, İbnü'l-İmad ed-Dımeşkî, *Şezerâtu'z-Zehab*, VIII/384.

- 2- Maliki alimlerinden Ali b. Yusuf b. Muhammed Ebû Hasan el-Kasrî el-Fâsî (1001/1593).<sup>10</sup>
- 3- Şâfiî mezhebi fakihî, büyük muhaddis, müftü ve müderris Şemseddin Muhammed b. Davud (942- 1006/1535 -1597).<sup>11</sup>
- 4- ŞİRBÎNÎ'nin oğlu Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed eş-ŞİRBÎNÎ (1014/1605).<sup>12</sup>
- 5- Şâfiî fukahâsından Numan b. Muhammed b. Muhammed el-Îcî el-Acemî ed-Dımeşkî (1019/1610).<sup>13</sup>

#### D. HATİB eş-ŞİRBÎNÎ'NİN ESERLERİ

Hatîb eş-ŞİRBÎNÎ'nin bir çok ilim dalında bir çok eseri bulunmaktadır. Biyografi, Tabakât ve Tarih kitaplarında 14 kitabına rastladık. Araştırmamızı dünyadaki matbû ve yazma eserleri içeren dev kataloglarda<sup>14</sup> sürdürdüğümüzde ise bu sayı 24'e ulaştı.

Tespitimize göre El-Hatib eş-ŞİRBÎNÎ'nin Fıkıh ve Usul-i Fıkıh'ta 8, Tefsir'de 3, Kelam'da 4, Arapça'da 5, diğer ilimlerde ise 4 eseri vardır. Şimdi bu kitapları üzerlerine yazılan haşiye ve takrirlerle birlikte dört başlık altında kısaca ele alacağız.

##### 1. Fıkıh Alanındaki Eserleri

- 1- Ebû İshak eş-Şirazi'nin (476/1082) et-Tenbih kitabının Şerhi. Nevevî'nin ifadesiyle "(o zamana kadar) Şâfiîlerce en çok okunan beş kitaptan biri" olan Tenbih'in başka pek çok şerhi vardır.<sup>15</sup>
- 2- Muğni'l-Muhtâc. İmam Nevevî'nin Minhacu't-Tâlibîn üzerine yazdığı ve araştırmamızın konusu olan bu şerh ilk kez hicrî 1308 yılında Kahire'de el-Meymeniyye matbaasında 4 cilt olarak basılmış olup<sup>16</sup> şu anda bir çok baskısı vardır.

<sup>9</sup> el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eseri fî A'yânî'l-Karnî'l-Hâdî Aşar*, II/243.

<sup>10</sup> el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, III/198.

<sup>11</sup> el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV/145.

<sup>12</sup> Oğlunun Şirbînî'nin öğrencisi olduğu bilgisine sadece Mu'cemu'l-Matbûât (I/1110)'ta rastladık. Oğlu da büyük alimlerden olduğuna göre babasından ilim almış olması gayet doğaldır.

<sup>13</sup> el-Muhibbî, *Hulâsatu'l-Eser*, IV/453.

<sup>14</sup> Sözkonusu katalogların çoğuna sadece el-Mektebetu'ş-Şâmile'nin 3.38. sürümünde ulaşabildik.

<sup>15</sup> Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, İstanbul 1951, I/489.

<sup>16</sup> Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, I/1109.



ŞİRBÎNÎ bunlarda Minhac ile Tenbih'î uzunca şerh etmiş ve Kadı Zekeriyya'dan sonraki hocalarının ortaya koydukları ilmi kanaatleri toplamıştır. İnsanlar bunlara henüz müellif hayattayken teveccüh etmişlerdir.<sup>17</sup>

ŞİRBÎNÎ'nin bunlardan ilk kaleme aldığı kitap et-Tenbih şerhidir. Zira Muğni'l-Muhtâc'ın mukaddimesinde kitaba başlayış hikayesini anlatırken "et-Tenbih'i bitirdikten sonra Allah'tan daha çok lütuf istediğinden, sonra bazılarının isteği üzerine el-Minhac üzerine şerhe başladığı"ndan bahsetmektedir.<sup>18</sup> ŞİRBÎNÎ Muğni'l-Muhtâc'ta da ona zaman zaman göndermeler yapmıştır.<sup>19</sup>

ŞİRBÎNÎ Muğni'l-Muhtâc'ı telife 959/1552 yılında başlamış<sup>20</sup> ve dört yıl sonra 963/1556'da bitirmiştir.<sup>21</sup>

- 3- el-Mevâhibu's-Seniyye fi Şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye. ŞİRBÎNÎ'nin el-İkna' kitabının birkaç yerinde<sup>22</sup> "el-Behce Şerhi'nde ve başka kitaplarda zikrettiğim gibi"vs.,<sup>23</sup> Büceyremi'nin de el-İkna üzerine yazdığı haşiyesinin birkaç yerinde "Müellifin Şerhu'l-Behce'sinde" ve benzeri ifadelerle<sup>24</sup> andıkları ve Tabakat vs. kitaplarında zikredilmeyen kitabın el-Mektebetu'l-Ezheriyye'de bu adı taşıyan bir yazma nüshası vardır.<sup>25</sup>

el-Behcetu'l-Verdiyye Şâfiî fukahasından İbnü'l-Verdî adıyla meşhur Zeynüddin Ömer b. Muzaffer el-Halebî eş-Şâfiî'nin (749/1347), Necmüddin Abdulgaffâr b. Abdülkerim el-Kazvinî'ye (665/1267)

<sup>17</sup> Necmeddin el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III/72; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessiruwn*, IV/70.

<sup>18</sup> Hatib eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, I/1, 2.

<sup>19</sup> Örnek olarak bkz. Hatib eş-Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc*, Daru'l-Fikr Beyrut, I/26, 31, 56, 455, II/65, 198, III/3, 4, 6; IV/122.

<sup>20</sup> Şirbinî, *Muğni'l-Muhtac*, Daru'l-Ma'rife, I/19.

<sup>21</sup> Mansur Tabelâvî, *el-Hâşiyetu alâ Tuhfeti'l-Muhtac*, I/2.

<sup>22</sup> Tespitimize göre 4 yerde.

<sup>23</sup> Hatib eş-Şirbinî, *el-İknâ*, Dâru'l-Fikr Beyrut H. 1415, I/256, II/351, 366, 460.

<sup>24</sup> Haşiyetu'l-Büceyremi ale'l-İknâ, *Muğni'l-Muhtâc*, Diyarbakır el-Mektebetü'l-İslamiyye I/58, 172, 185, 192, 391, 430, 450, II/50, 167, 228.

<sup>25</sup> *Fihrisu Âli'l-Beyt*, 189/28, no: 1393 ; *Hizânetu't-Turâs*, no: 103723. Bu kitapla, Zekeriyya el-Ensârî'nin el-Çururu'l-Behiyye Şerhu'l-Behceti'l-Verdiyye üzerine Hatib eş-Şirbinî'nin oğlu Zeynüddin Abdurrahman eş-Şirbinî'nin (vf. 1014/1605) kaleme aldığı ve ilk defa 1315/1897'de basılan haşiye birbirine karıştırılmamalıdır. Bk. Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, I/1110.

ait Şâfiî fıkhındaki el-Hâvî es-Sağîr isimli kitabın 5.000 beyitlik nazmıdır.<sup>26</sup>

Müellifin bu kitaba el-İknâ'da gönderme yaparken Muğni'l-Muhtâc'da bir defa dahi gönderme yapmaması bu şerhi ikisi arasında yazdığını göstermektedir. Daha sınırlı bir tarih verecek olursak, bilgimiz dahilinde olan iki kitabın bitiş tarihlerine bakarak bunun 963/1556 ile 969/1536 yılları arasındaki bir süre olduğunu söyleyebiliriz.<sup>27</sup>

- 4- el-İknâu fî halli elfâzi Ebî Şücâ'.<sup>28</sup> Ahmed b. Hüseyin Ebû Şücâ el-İsfehânî'nin (500/1107) "Ġâyetü'l-İhtisâr"<sup>29</sup> üzerine yazdığı orta hacimli bir şerhtir. ŞİRBİNİ bunu vefatından beş yıl önce hicrî 972/1539 yılında tamamlamıştır.<sup>30</sup> Kitap ilk kez 1284/1867 yılında Kahire'de Büceyremi haşiyesiyle birlikte basılmıştır.<sup>31</sup> el-İknâ, el-Ezher liselerinde Şâfiî mezhebi kaynak kitabı olarak okutulmakta olup Hanefi mezhebindeki el-İhtiyar'ın muadilidir. Şâfiî fukahası bu kitaba özel önem vermiş ve çok sayıda haşiye ve takrir yazmışlardır. Araştırmamıza göre el-İknâ üzerine on alimin haşiye ve takrir türünden kitabı bulunmaktadır.

#### O alimler şunlardır<sup>32</sup>:

- <sup>26</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, Beyrut 1993, Beyrut Müessesetü'r-Risale 1. Baskı, II/175; Fehd Abdullah el-Hubeyşî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, el-Mektebetü's-Şâmile, 2.09. sürüm, s. 38.
- <sup>27</sup> Şirbini Muğni'l-Muhtac'ı 963/1530 yılında, el-İknâ'yı ise 972/1539 yılında tamamlamıştır. el-İknâ'yı üç yıl içinde kaleme aldığı farz edersek sözkonusu kitabı yukarıdaki tarihler arasındaki (963/1556 ile 969/1536) bir zaman diliminde olduğu
- <sup>28</sup> **Kitapın Hkdiyyetü'l-Arifin'in** matbu nüshasında (III/281) "el-İmtâ' fî halli.." adıyla geçmektedir. Muhtemelen okuma/yazma hatası vardır. Zira "الإمتاع" ile "الإمتاع"ın yazılımları birbirine yakındır. Kitabın adı müellifinin başlığında, mukaddimesinde ve diğer tüm kaynaklarında el-İkna olarak geçmektedir.
- <sup>29</sup> Kitap bazen "et-Takrîb", bazen "Ġâyetü'l-İhtisâr", bazense "Gayetü't-Takrîb" adıyla anılır. Bk. Edward Fendik, *İktifau'l-Kanûi bimâ huve matbû*, Daru Sâdır Beyrut 1896, (I/154), *Mu'cemu'l-Matbûât*, I/1109.
- <sup>30</sup> Necmeddin el-Ġazzî, el-Kevâkibu's-Sâire, III/72; İbnü'l-İmad ed-Dîmeşkî, *Şezerâtu'z-Zehab*, VIII/384.
- <sup>31</sup> Edward Fendik, *İktifau'l-Kanûi bimâ huve matbû*, I/450.
- <sup>32</sup> Haşiye ve Takrir cinsinden kitaplarda yaygın olduğu gibi el-İknâ üzerine kitaplar da kendilerinden çok yazarlarının adıyla anıldığından dolayı, onları kitaplar değil yazarlar olarak zikrettik.

1. **Şihabuddin el-Kalyûbî (1069/1659)**. Fakihlerin, "el-Kalyûbî ale'l-Hatîb" (Kalyûbî'nin, Hatib'in şerhi üzerine kitabı)"<sup>33</sup> ifadesiyle referans gösterdikleri bu kitap Şirbini'nin el-İknâ kitabı üzerine yazılmış bir haşiyedir.<sup>34</sup>
2. **el-Merhûmî. (1000- 1073/1592 – 1662)**.<sup>35</sup> Ezher Camisi imamlarından İbrahim b. Atâ b. Ali el-Merhûmî'nin el-İknâ üzerine bir haşiyesi vardır.<sup>36</sup>
3. **Üchûri (1084/1673)**. İdâhu'l-Meknûn yazarının ifadesine göre, Ebû Feyz Abdurrahman b. Yusuf el-Üchûrî'nin el-İknâ üzerine "Fethu'l-latîfi'l-mucîbi bimâ yeteallaku bikitâbi İknâil'l-Hatîb" adında bir hâşiyesi vardır.<sup>37</sup>
4. **Ebû Mesud b. Salahaddin ed-Dünceyhî es-Sıddıkî eş-Şâfiî**. 1109/1697'de Medine'de vefat eden Şâfiî mezhebi fukahâsından Dünceyhî'nin ŞİRBİNÎ'nin el-İknâ'sı üzerine bir haşiyesi vardır.<sup>38</sup>
5. **ed-Diyerbî**. Şâfiî fukahâsından Ebû Abbas Ahmed b. Ömer ed-Diyerbî el-Ğuneymî eş-Şâfiî'nin (1151/1738) bu bir ciltlik kitabı<sup>39</sup> kaynaklarda "Fethu'l-Melik el-Karîb el-Mücib bi'l-Kelami alâ âhiri Şerhi'l-Hatib"<sup>40</sup> ve "Fethu'l-Azizi'l-Ğaffârî bi'l-keâmî alâ âhiri şerhi Ğâyeti'l-İhtisar"<sup>41</sup> gibi farklı isimlerle anılmaktadır.<sup>42</sup> Adından anlaşılacağı üzere el-İknâ'nın tamamı değil son kısmı üzerine yazılmış bir hâşiyedir.

<sup>33</sup> Örneğin bkz. Büceyremî, *et-Tecrid linef'i'l-Abid (Haşiyetül-Büceyremî ale'l-İknâ)* II/65, 80, 84; Süleyman b. Mansur el-Uceyli (el-Cemel), *Haşiyetü'l-Cemel*, Beyrut Dâru'l-Fikr, I/37, III/404, 629; IV/69, 459.

<sup>34</sup> Fıkıh ve Biyografi kitaplarında onun Şirbînî'nin hangi şerhi üzerine olduğunu belirten hiçbir ifadeye rastlamayamadık ve bu bizi bir hayli tereddüde düşürdü. El-İknâ üzerine olduğu sonucuna ancak Kâhire'deki el-Mektebetü'l-Ezheriyye Kataloğundaki (308114, 308145, 314201, 316455) bu bilgiye ulaştıktan sonra vardık.

<sup>35</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, I/50; Ömer Kuhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, I/43.

<sup>36</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, I/50

<sup>37</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-Meknûn*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye Beyrut 1992, IV/136.

<sup>38</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, I/760.

<sup>39</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-Meknûn*, IV/166.

<sup>40</sup> Örnek olarak bk. *Fihrisu Âli'l-Beyt*, 114/20 (F Harfi Bölümü J, kitap no: 546. el-Mektebetü's-Şâmîle, 3.38. Sürüm).

<sup>41</sup> Bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *İdâhu'l-Meknûn*, IV/166.

<sup>42</sup> Birinci isme binâen kitabın Hatib eş-Şirbînî'nin "Fıkıh'taki bir şerhi" üzerine olduğu kesin, hangi şerhi üzerine olduğu ise meçhul, ikinci isimde ise hangi metnin şerhi üzerine olduğu kesin, fakat kimin şerhi olduğu meçhuldür. Her ikisinde de yazarın

6. **el-Medâbiğî** (1170/1756). Medâbiğî ismiyle meşhur Şeyh Hasan el-Mintavi'nin el-İknâ üzerine "Kifâyetü'l-Lebîbi fi halli şerhi Ebî Şücâ li'l-Hatîb" adında bir haşiyesi olup 1291/1875 yılında Kâhire'deki Bulak Matbaasında iki cilt halinde basılmıştır.<sup>43</sup>
7. **İsmail b. Abdurrahman eş-Şâfiî el-Bilbîsî**.<sup>44</sup> Vefat tarihi bilinmeyen Bilbîsî, el-İknâ üzerine haşiyesini 1179/1765'te tamamlamıştır.<sup>45</sup>
8. **Ahmed es-Sücâî** (1197/1783). Hediyyetü'l-Arifin yazarı, Ahmed b. Şihabuddin Ahmed b. Muhammed es-Sücai el-Mısri eş-Şafii'nin (1197/1783) biyografisinde onun "Takyîdun Latîfun ve Enmûzecun Şerifun Haşiyetun alâ Şerhi'l-Hatîb eş-ŞİRBÎNÎ fi'l-fıkh" adında bir kitabından bahsetmiş,<sup>46</sup> fıkhındaki hangi şerhi üzerine haşiye olduğunu ifade etmemiştir. Dr. Hassan b. Guneyman'ın Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Dergisi'nde yayımlanan "Ahmed b. Ahmed b. Muhammed es-Sücâî'nin Ahkâmü Lâ Siyyemâ kitabı" isimli makalede onu ŞİRBÎNÎ'nin el-İknâ üzerine haşiyesi olarak sunmuştur.<sup>47</sup> Sözkonusu makalede ifade edildiğine göre es-Sücâî'nin, ŞİRBÎNÎ'nin el-İknâ'sındaki bazı bölümler üzerine iki küçük haşiyesi daha vardır:
  - a. **el-İknâ** Şerhinin Mukaddimesi üzerine kısa bir şerh.
  - b. "**Ezhâru Riyâdi Rida't-tahkiki ve't-tetkiki**" adında el İknâ'nın son kısmı üzerine yaptığı bir ta'lik çalışması.<sup>48</sup>
9. **Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Cemel el-Uceyli** (1204/1789). el-Cemel adıyla ünlü bu alimin ŞİRBÎNÎ'nin el-İknâ kitabı üzerine takrir kitabı vardır.<sup>49</sup>

Diyerbi olarak zikredilmesinden yola çıkarak iki isimdeki kesin bilgileri birleştirenince, bu haşiyenin "Hatib eş-Şirbînî"nin "Gaye Şerhi" üzerine olduğu ortaya çıktı.

<sup>43</sup> Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, I/1109.

<sup>44</sup> Bilbîsî, Mısır'daki bir beldeye nisbetle verilmiş unvanıdır. Bkz. *Zirikli*, el-A'lâm I/317.

<sup>45</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, I/368.

<sup>46</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin*, I/205.

<sup>47</sup> Bkz. *Mecelletu Camiati Ümmi'l-Kurâ* XIV/119 (el-Mektebetü'ş-Şâmîle, 2.09 sürüm).

<sup>48</sup> Bkz. *Mecelletu Camiati Ümmi'l-Kurâ*, XIV/119.

<sup>49</sup> Kitabın İskenderiye'deki el-Mektebetü'l-Belediyye'de (Şendi, II/8) bir yazması bulunmaktadır. Bk. *Fihrisü Ali'l-beyt*, 37/58

10. **Büceyremi** (1221/1806). Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremi'nin "Tuhfetu'l-Habibi alâ Şerhi'l-Hatîb"<sup>50</sup> adını verdiği haşiye ilk defa, el-İknâ'nın 1284/1867 yılındaki ilk baskısında onun hamisinde basılmıştır.<sup>51</sup>
11. **Nibrâvi** (1257/1841). Fıkıh, tefsir, hadis, belagat ve nahiv alimi Abdullah en-Nibravi, el-İknâ üzerine kaleme aldığı haşiyesini 21 Zilhicce 1257'de (m.1842) tamamlamıştır.<sup>52</sup> Haşiye 1289/1872 yılında Kahire'de Bulak matbaasında İknâ ile birlikte basılmıştır.<sup>53</sup>
12. **Şeyh İvaz Ahmed Efendi**<sup>54</sup>. el-Müeyyid Ceridesi muharriri. Hicri 13. ( Miladi 19. ) asır alimlerinden<sup>55</sup>
13. **Şeyh İbrahim el-Bâcûri** (1276/1859). Şeyh İvaz Efendi'nin haşiyesi ile Şeyh Bacuri'nin bazı takrirleri 1293/1876'de Kahire'deki Bulak matbaasında el-İknâ'nın hamisinde basılmıştır.<sup>56</sup>
- 5- "Menâsiku'l-Hac"<sup>57</sup>. el-Mektebetu'l-Ezheriyye'de (2404, Saâyide, 39955-V1-17)<sup>58</sup> müellifin yazdığı nüsha bulunmaktadır ve ondaki tarihe göre onu vefatından 23 yıl önce, yani 954/1547 yılında kaleme almıştır.

Bu kitap üzerine iki alimin şerhi vardır:

- 1- **Muhammed Haseballah**. 1244-1335/1828-1917 yılları arasında yaşayan fıkıhçı ve kelamcı Muhammed b. Süleyman b. Haseballah el-Mekkî eş-Şâfiî'nin, Hatîb eş-ŞİRBİNÎ'nin Menâsiku'l-Hacc üzerine yazdığı şerh<sup>59</sup> 1311/1893 yılında Kahire'de onun hamisinde basılmıştır.<sup>60</sup>

<sup>50</sup> Bk. *el-İknâu fî halli elfâzi Ebi Şücâ'*, Dâru'l-Ma'rife Beyrut, H. 1398.

<sup>51</sup> Edward Fendik, *İktifau'l-Kanûi bimâ huve matbû*, I/154.

<sup>52</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, II/293.

<sup>53</sup> Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, II/1836.

<sup>54</sup> Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, II/1392.

<sup>55</sup> *Fihrisu Âli'l-Beyt*, 223/75.

<sup>56</sup> Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, II/1392.

<sup>57</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, VI/6.

<sup>58</sup> *Fihrisu Ali'l-Beyt*, (no: 646).

<sup>59</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, VI/152; Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, III/331.

<sup>60</sup> Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, I/1109.

2- **Ebû Bekir b. Salim b. Ahmed Ali b. Ebû Bekir b. Abdurrahman.** Mekke'de doğup orada vefat eden, fakihliği yanında aynı zamanda edebiyatçı olan bu alimin ŞİRBÎNÎ'nin Menâsiku'l-Hacc üzerine büyük bir şerhi vardır.<sup>61</sup>

- 6- "Tezkiretu'l-Abidi bi Şerhi Mukaddimeti ez-Zâhid" kitabı. Bunun Kâhire'deki el-Mektebetu'l-Ezheriyye'de (No: 2469, Zeki, 40824) bir yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>62</sup>
- 7- ŞİRBÎNÎ'nin fıkıh alanındaki çalışmalarından biri de hocası Şihâbuddin Ahmed b. Hamza er-Remli'nin (957/1550) fetvalarını topladığı bir ciltlik kitaptır.<sup>63</sup>
- 8- ŞİRBÎNÎ'nin Usûl-i Fıkıh'ta da "el-Bedru't-Tâliu fi halli elfâzi Cem'i'l-Cevâmi'" adında bir kitabı vardır.<sup>64</sup>

## 2. Tefsir Alanındaki Eserleri:

- 1- **Tefsir'de, "es-Sirâcu'l-Münir fi'l-iâneti alâ ma'rifeti ba'zi meânî kelâmi rabbînâ el-hakîm el-habîr" kitabı.**  
1285/1868'te Mısır-Bulak matbaasında 4 cilt halinde tek olarak, 1299/1882'de hamşinde Şeyhülislam Zekeriyâ el-Ensârî'nin "Fethu'r-Rahmân bi keşfi mâ yeltebesü mine'l-Kur'ân" isimli kitabıyla birlikte, hicrî 1311/1893'de de el-Hayriyye matbaasında hamşinde Beyzavi tefsiriyle birlikte yine 4 cilt halinde basılmıştır.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, I/438.

<sup>62</sup> *Hizânetu't-Turâs*, no: 103478.

<sup>63</sup> Örneğin *Fihrisu Âli'l-Beyt*'te (26/125) 9 nüsha kitap sıralanmaktadır. Onlardan biri Kâhire'deki el-Mektebetu'l-Ezheriyye'deki (640, 4130, 70V) rakamlı yazmadır. (el-Mektebetu'l-Ezheriyye Kataloğu'ndan (II/560) naklen).

<sup>64</sup> Kitabın el-Mektebetu'l-Ezheriyye'de (No: 59698) ve Riyad'daki el-Mektebetü'l-Merkeziyye'de (I/1893, Mecâmi') birer yazması bulunmaktadır.Bk. *Fihrisu'l-Ezheriyye*, I/109; *Hizânetu't-Turâs*, kitap no: 59698.

<sup>65</sup> Serkis, Yusuf, *Mu'cemu'l-Matbûât*, I/1109; Edward Fendik, *İktifau'l-Kanûi*, I/120.

2- **Tefsir'de, "Mes'eletun fi kavlihi teâlâ "Ve'l-âhiratu hayrun leke mine'l-ûlâ".**

İsminden anlaşılacağı üzere kitap, Duha sûresi 4. ayetinin (Gerçekten senin için ahiret dünyadan daha hayırlıdır.) tefsiriyle ilgilidir.<sup>66</sup>

3- **Tefsir'de, "el-Mukaddimetu fi'l-besmele ve'l-hamdele."**

Adından anlaşılacağı üzere Besmele ve Hamdele'nin tefsirini yapan kitabın Ezher Yazma Eserler Kütüphanesi'nde (No: 314664)<sup>67</sup> ve Şam'daki Zâhiriye Kütüphanesi'nde (no: 3953, 5922) yazmaları bulunmaktadır.<sup>68</sup>

**3. Kelâm İlmindeki Eserleri:**

1- **"Mukaddimetun fi Usûli'd-Din"** isimli bir kitap.<sup>69</sup>

2- **Huleymî el-Cürcânî** adıyla meşhur Hüseyin b. Hasan b. Muhammed el-Cürcânî'nin (403/1012) imanın şubeleri konusundaki "Minhâcu'd-Din" adlı üç ciltlik değerli kitabının<sup>70</sup> şerhi.<sup>71</sup>

3- **"Risâletun fimâ yecibu ale'l-mükellefi i'tikâduh"**. Adından anlaşılacağı üzere bu, mükellefin mutlaka inanmakla yükümlü olduğu inanç meseleleri hakkında bir kitapçıktır.<sup>72</sup>

4- **"Mes'eletun fi ferahi'l-meyyit bimen yezûruh"** kitabı. Adından anlaşıldığı üzere kitap, ölünün ziyaret edenlerden dolayı sevinmesi meselesini ele almaktadır.<sup>73</sup>

<sup>66</sup> Mekke-i Mükerremler el-Mektebetü'l-Merkeziyye'de (VI/755) bir yazma nüshası vardır. Bk. *Hizânetu't-Turâs*, no: 71322.

<sup>67</sup> Bk. *Fihrisu'l-Ezheriyye*, I/374.

<sup>68</sup> Bk. *Hizânetu't-Turâs*, no: 75060.

<sup>69</sup> Kitabın Kâhire'deki Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye Kütüphanesi'nde (I/208), Bayreyn, Menâme'deki Tarihi Belgeler Merkezi Kütüphanesi'nde (no: 223) yazma nüshaları vardır. Bk. *Hizânetu't-Turâs*, I/219, kitap no: 42228, 101030.

<sup>70</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, II/1871.

<sup>71</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, III/281; Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu'l-Müellifin*, III/69.

<sup>72</sup> Kitabın Kâhire'deki el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de bir yazma nüshası (no: 329153.) bulunmaktadır. Bk. *Fihrisu'l-Ezheriyye*, I/109.

<sup>73</sup> Kitapçığın Mekke-i Mükerremler'deki el-Mektebetü'l-Merkeziyye'de (VII/755) bir yazması vardır. Bk. *Hizânetu't-Turâs*, no: 71323.

#### 4. Arapçaya Dair Eserleri

- 1- Sarf'ta, "el-Fethu'r-Rabbâni fî halli elfâzi tasrîfi İzzeddin ez-Zincânî" kitabı. Büyük Arapça alimi İmadüddin ez-Zincânî'nin (660/1262) "el-İzzî" isimli sarf kitabını, metin ile şerhin birbirine mezci türünden bir şerhidir. Kitapta ifade ettiğine göre ŞİRBÎNÎ bunu İmam İmam Şâfiî'nin kabri başında kaleme almıştır.<sup>74</sup>
- 2- Nahiv'de, İbn Mâlik'in nahiv ilmindeki meşhur Elfiye'si üzerine kaleme aldığı "Fethu'l-Hâlık'l-Maliki fî Halli Elfâzi Kitâbi Elfiyyeti İbn Mâlik" adlı şerhi.<sup>75</sup>
- 3- Nahiv'de, İbn Âcrûm adıyla meşhur Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed es-Sînâcî'nin (723/1323) "Mukaddimetu'l-Ecrûmiyye fi'n-Nahv" isimli meşhur nahiv kitabı üzerine "Nûuru's-Seciyye fî halli elfâzi el-Ecrûmiyye" isimli şerhi.<sup>76</sup>
- 4- "Şerhu Şevâhi'l-Katr".<sup>77</sup> İlk baskısı 1283/1866'de Kahire'deki Mısır matbaasında yapılmış olup onda Katru'n-Nedâ da kitabın sonuna konmuştur.<sup>78</sup> Kitap Kitap kaynaklarda geçen farklı isimlerinden anlaşıldığı üzere İbn Hişam'ın "Katru'n-Nedâ" isimli meşhur nahiv kitabında geçen şâhitlerin şerh ve irabıdır. Kitap kaynaklarda geçen farklı isimlerinden anlaşıldığı üzere İbn Hişam'ın "Katru'n-Nedâ" isimli meşhur nahiv kitabında geçen şâhitlerin şerh ve irabıdır.
- 5- "Şerhu Şevâhi'l-Katr".<sup>79</sup> Kitabın ilk baskısı Kahire'de 1283/1866'de Mısır matbaasında bu isimle yapılmış, onda Katru'n-Nedâ da kitabın sonuna konmuştur.<sup>80</sup> Matbudaki adından ve onun bazı yazma nüshalarda "İrâbu Şevâhi'l-Katr" olarak geçmesinden<sup>81</sup> anlaşıldığı

<sup>74</sup> Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, II/1139.

<sup>75</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, III/281.

<sup>76</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, III/281; Yusuf Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, I/1109.

<sup>77</sup> Yusuf Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, I/1109; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI/6.

<sup>78</sup> Yusuf Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, I/1109.

<sup>79</sup> Yusuf Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, I/1109; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI/6.

<sup>80</sup> Yusuf Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, I/1109.

<sup>81</sup> *Hizânetu't-Turâs*, no: 107670.



üzere kitap, İbn Hişam'ın "Katru'n-Nedâ" isimli meşhur nahiv kitabında geçen şâhitlerin irab ve şerhidir.

- 6- Belağat'ta, Sâdeddin Taftazâni'nin el-Mutavval isimli kitabı üzerine kaleme aldığı "Takrîrâtun ale'l-Mutavval" isimli kitabı. Bunun "Mısır Matbaası"nda tarihsiz bir baskısı vardır.<sup>82</sup>

### 5. Diğer Alanlardaki Eserleri

- 1- Hadis'te, günahları silen amelleri konu edinen "el-Hisâlu'l-Mükeffire lizzunûbi" isimli kitap.<sup>83</sup>
- 2- Siret'te, Miracı anlatan "Kıssatu'l-Mi'râc" kitabı.<sup>84</sup>
- 3- Ahlak'ta, ana babaya iyiliği konu edinen "Risâletun fi Birri'l-Vâlideyn" adında bir kitapçık.<sup>85</sup>
- 4- Şeyh İvaz Ahmed Efendi<sup>86</sup>. el-Müeyyid Ceridesi muharriri. Vaaz ve irşadda, "el-Mevâizu's-Safiyye ale'l-Menâbir'l-Aliyye" veya "el-Mevâizu'ş-Şâfiye" adını taşıyan bir kitap.<sup>87</sup>

<sup>82</sup> Yusuf Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, I/1109.

<sup>83</sup> Halid Lekhal tarafından el-Mektebetü'ş-Şâmile (2.09. sürüm) programı için hazırlanmış olan ve çağdaş alimlerle araştırmacıların ilmi çalışmalarının toplandığı "el-Câmiu fi terâcumî'l-ulemâi ve talebeti'l-ilm" isimli bir e-kitap'ta (I/52), "el-Hisâlu'l-Mükeffire lizzunûbi" isimli bir ilmi çalışma zikredilmekte ve "Hatib eş-Şirbînî'ye ait bir kitabın tahkiki" denilmekte, başka hiçbir bilgi bulunmamaktadır. 26.05. 2003 tarihli bir e-mail'de "Küçük bir ilim talebesi" adıyla bir katılımcının verdiği bilgilere göre ise, Dr. Hüsamüddin Affâne'nin, Hatib eş-Şirbînî'nin yazma eserinden tahkik ettiği kitapçık Haccın günahları silmesine dair soru ve cevaplardan oluşmaktadır. Kitap haccın günahları sildiğini hakkında varit olan bir dizi hadisle ilim ehlinin onlar hakkında söyledikleri, sâlih amellerin sildiği günahların mahiyeti, büyük günahların onlara dahil olup olmadığı hakkındadır. Orada ifade edildiğine göre kitabın nassı [www.aahlalheeth.com](http://www.aahlalheeth.com)'da bulunmaktadır. Bkz. *Mülteka Ehli'l-Hadis Arşivi* (el-Mektebetü'ş-Şâmile, 2.09. sürüm) I/14478.

<sup>84</sup> Kitabın Kâhire'deki el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de yazma bir nüshası (2484, Saâyide, 39916) vardır. Bk. *Hizânetu't-Turâs*, no: 109128.

<sup>85</sup> Kitabın Kâhire'deki el-Mektebetü'l-Hudeyviyye'de yazma nüshası bulunmaktadır. Bk. *Hizânetu't-Turâs*, I/220, kitap no: 42225.

<sup>86</sup> Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûât*, II/1392.

<sup>87</sup> Kitabın A.B.D.'nin New Jersey eyaletinin Brinston şehrindeki Brinston kütüphanesinde iki adet yazması (no: 1132/1 2H, 605 1H, no: h 1132) bulunmaktadır. Bk. *Hizânetu't-Turâs* I/221/42226.

### E. Şâfiî Mezhebi ve Hatib eş-ŞİRBÎNÎ

Hatib eş-ŞİRBÎNÎ Şâfiî fukahası nezdinde önemli bir yere sahiptir. Zira mezhebin müteehhirin fukahası mezhepte İmam Şâfiî'den gelen muhtelif rivâyetler ve fakihlerin değişik görüşlerini inceleyip asıl mezhebi en iyi ortaya koyan iki fakihin görüşlerinin en muteber görüş olduğunda icma etmişlerdir. Nitekim İbn Hacer el-Heysemi ve benzeri müteehhirin fukaha onlar hakkında şöyle demişlerdir: "Muhakkikler iyice araştırıp ve inceleyip mezhepte racih görüş olduğuna zann-ı galip ile kanaat etmedikçe iki alimden, yani İmam Râfiî ile İmam Nevevî'den önceki kitaplara itimat edilemeyeceğinde icma etmişlerdir. Onlara göre ikisinin ittifak ettiği hususlarda onların görüşü alınır. İhtilaf ettiklerinde ise mûtemet olan İmam Nevevî'nin görüşüdür.<sup>88</sup>

Mezhepte ikisinden sonra iki Minhac şarihi İbn Hacer el-Heysemi ile Muhammed er-Remli gelir. Dolayısıyla bu ikisine, hatta İbn Hacer'in Tuhfetu'l-Muhtac'ı ile Remli'nin görüşüne muhalif görüşlere itibar edilmez. İki arasında ihtilaf olduğunda Mısırlı fakihler Remli'nin, Hadramevt, Şam, Yemen'in çoğu, Hicaz bölgesi ve Kürdler ise İbn Hacer el-Heysemi'nin görüşünü tercih etmişlerdir.<sup>89</sup> Onların değinmediği konularda ise Şeyhülislam Zekerriyya el-Ensari'nin görüşü, sonra Şeyh Hatib-i ŞİRBÎNÎ'nin görüşü esas alınır.<sup>90</sup> Böylece Hatib eş-ŞİRBÎNÎ'nin mezhepte önemli bir yere sahip olduğu açıktır.

## II. EL-HATİB EŞ-ŞİRBÎNÎ'NİN "MUĞNİ'L-MUHTAC İLÂ MA'RİFETİ MEÂNİ ELFÂZİ'L-MİNHÂC" KİTABI

### A. İMAM NEVEVÎ VE MİNHÂCÜ'T-TÂLİBİN KİTABI

#### 1. İmam Nevevî

İmam Nevevî; Muhyiddin Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref b. Meri b. Hasan b. Hüseyin en-Nevevî'dir. 631/1233 yılında Horan'ın Nevâ belde-sinde doğan İmam Nevevî Kur'ân eğitimini orada aldı. Sonra ilim tahsili

<sup>88</sup> Ali Cuma, *el-Medhal*, s. 24.

<sup>89</sup> Ali Cuma, A.g.e. s. 24.

<sup>90</sup> Şeyh Şirbini'den sonraki muteber fakih ve kitapların sıralaması ise şöyledir: Ziyadi'nin İbn Hacer'in Tuhfe'si üzerine hâşiyesi, sonra İbn Kasım el-Abbadi'nin Tuhfe üzerine hâşiyesi, sonra Şeyh Umeyra'nın Şerh-i Muhalla üzerine hâşiyesi, sonra Şeyh Ali Şibrâmîlî'nin (1087/1676) Remli'nin Nihaye'si üzerine hâşiyesi, sonra Halebi'nin (925/1519) Hâşiyesi, sonra Şevberi'nin (1069/1659) Hâşiyesi, sonra Annânî'nin (1098/1687) Hâşiyesi. Tüm bunlar mezhebin temel esaslarına aykırı düşmemesi şartıdır. Bk. Ali Cuma, A.g.e. s. 25.

için Dımaşk'a gitti. Orada ilim metinlerini ezberlemeye ve alimlerden yoğun bir şekilde ders almaya başladı. Bir süre sonra da telif ve tasnife yöneldi. Ebû Şâme'nin 1266/665 yılında vefatıyla boşalan Daru'l-Hadis Medresesi'nin başına geçti ve bu görevini vefat edene kadar sürdürdü. Babasıyla gittiği hacdan birlikte dönerken uğradıkları Neva'da sıtmaya yakalanarak orada 676/1277 yılında vefat etti.<sup>91</sup>

İmam Nevevî'nin çok sayıdaki hocalarından bazıları şunlardır: Hadiste, Ebû Bekâ Hâlid en-Nablusi (663/1265) ve Ebû İshak el-Muradi (668/1269). Usul-ü Fıkıh'ta, Kadı Ebu'l-Feth et-Tüfeylisi. Fıkıh'ta, Kemal İshak el-Mağribi (650/1252) ve Şemseddin Ebû Muhammed et-Türkmâni el-Makdisi (654/1256). Nahiv'de, İbn Malik (672 1273).<sup>92</sup>

İmam Nevevî'den çok sayıda öğrenci ders almış, elinde İslam dünyasının dört bir yanından gelen nice büyük alimler ve önderler yetişmiştir. Onlardan bazıları şunlardır: İbn Attâr (724/1324),<sup>93</sup> Ebu'l-Ğanâim el-Kalânsi (726/1326),<sup>94</sup> Necmeddin el-Hezbani eş-Şâfiî (699/1299), İbn Hatîbel-İsnâi (712/1312), Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Abbas b. Ci'vân (699/1299/), Süleyman b. Hilal Ebû Fadl ed-Dârâni (725/1325), Hafız el-Cemâl Ebû Haccâc Yusuf b. Zeki el-Mizzî (744/1344)<sup>95</sup>

İmam Nevevî genç denilebilecek yaşta vefat etmesine rağmen bir çok ilim dalında çok sayıda kitap kaleme almış, bir kısmını tamamlarken kalan bir çoğunu tamamlamasına ömrü yetmemiştir. Fıkıh alanındaki kitaplarından en önemlileri şunlardır: Rafii'nin "eş-Şerhu'l-Kebir" isimli kitabının muhtasarı olan ve mezhebin temel kitaplarından sayılan "Ravzatu't-Tâlibîn" kitabı. "et-Tenbih" kitabında geçen nükteleri ele aldığı "Nüketu't-Tenbih" kitabı. "Minhâcü't-tâlibîn" kitabı ile bunun üzerine bir tür ta'likat olarak kaleme aldığı "Dekâ'iku'l-Minhâc" kitabı. Ebû İshak eş-Şirazi'nin (476/1083) "el-Mühezzeb" isimli kitabı üzerine yazmaya başladığı, fakat tamamlamaya ömrünün yetmediği "el-Mecmû'" adındaki büyük fıkıh şerhi.<sup>96</sup>

<sup>91</sup> Tâcüddin es-Sübki, *et-Tabakâtu's-Şâfiyye el-Kübrâ*, Daru Hecr, H. 1423, 2. Baskı, 8/396; İbn Kâdi Şühbe, *et-Tabakâtu's-Şâfiyye*, Alemü'l-Kütüb Beyrut H. 1407, II/153.

<sup>92</sup> İbn Kâdi Şühbe, *et-Tabakâtu's-Şâfiyye*, I/98.

<sup>93</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, I/295.

<sup>94</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Haydarabad 1972, II/255.

<sup>95</sup> İmam Nevevî'nin öğrencileri için Bkz. Sehâvî, *el-Menhelu'l-Azib er-Raviy fi kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*, s. 19- 25 (el-Mektebetu's-Şâmile, sürüm: 2.09).

<sup>96</sup> İmam Nevevî bu kitabında Ribâ bahsinin ortalarına kadar ulaşmıştır. Bk. İbn Kâdi Şühbe, *et-Tabakâtu's-Şâfiyye*, II/156. İmam Nevevî'nin kitapları için Bkz. Sehâvî, *el-*

## 2. Minhâcu't-Tâlibin

### a. Muhtevası ve Özellikleri

Kısaca el-Minhâc adıyla da anılan "Minhâcu't-Tâlibîn fî Muhtasari'l-Muharrar" kitabı, adından anlaşılacağı üzere Muharrar isimli kitabın muhtasarıdır. Muharrar, Şâfiîlerin önde gelen fakihlerinden İmam Ebû Kasım Abdülkerim b. Muhammed er-Râfîi el-Kazvini'nin (623/1226) İmam Gazali'nin el-Veciz kitabını ihtisarıdır. İmam Gazali İmam Cüveyni'nin en-Nihaye kitabından kısaltarak el-Basit'i, sonra ondan kısaltarak el-Vasit'i, sonra da ondan kısaltarak bu el-Veciz'i kaleme almıştır. İmam Cüveyni'nin en-Nihaye'si ise İmam Şâfiî'nin dört kitabının, yani el-Ümm, el-İmla, el-Buvayti ve Muhtasaru'l-Müzeni kitaplarının kısaltmasıdır.<sup>97</sup>

Râfîi'nin el-Muharrar kitabı Şâfiîlerce meşhur ve muteber bir kitap olup bir çok şerhi vardır.<sup>98</sup> İmam Nevevî, el-Muharrar'ın en sağlam muhtasar fıkıh kitabı olduğunu, bir çok faydalı bilgileri içerdiğini, Şâfiî mezhebinin görüşlerine ulaşmada temel kaynak, fetva ehlinin ve başka ilim talebelerinin dayanağı olduğunu ifade eder. Nevevî, 19 Ramazan 669 tarihinde tamamladığı eserinin önsözünde, el-Muharrar'ın geniş hacmi sebebiyle ezberlenmeye müsait olmadığından onu yarı yarıya kısaltmaya karar verdiğini,<sup>99</sup> bunu yaparken de ondan hiçbir hükmü ve ihtilafı atmayacağını, tamamladığında onun el-Muharrar'ın şerhi gibi olacağını ifade eder.<sup>100</sup> Onda yaptığı değişiklik ve tasarrufları şöyle özetler; metinden atılmış bazı kayıtları eklemek, manası kapalı olan kelimelerin yerine açık olanı getirmek, onda mezhebe aykırı olarak zikredilen az sayıda meselede mezhebi zikretmek, varsa birden çok kavi, vecih, tarik ve nassı zikredip bunların hepsinde tercih sırasını belirtmek.<sup>101</sup>

Râfîi'nin, el-Muharrar kitabında Şâfiî mezhebinin zayıf görüşlerden arındırıp en sahih görüşleri tespit ederek mezhebin görüşünü ortaya koyma hususunda mezhepte önemli bir hizmet ortaya koymasından sonra Nevevî'nin bu kitap üzerinde bazı düzeltmeler, tashihler ve eklemeler

*Menhelu'l-Azib er-Raviy fi kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*, s. 7-19; İbn Kâdı Şühbe, I/98; M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *DİA*, XXXIII/46-49.

<sup>97</sup> Ali Cuma, *el-Medhal*, 25.

<sup>98</sup> Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II/1612.

<sup>99</sup> Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn* (Muğni'l-Muhtâc şerhiyle, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2004, 2. Baskı), I/34.

<sup>100</sup> Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn* (Muğni'l-Muhtâc şerhiyle, Dâru'l-Ma'rife), I/39.

<sup>101</sup> Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn* (Muğni'l-Muhtâc şerhiyle, Dâru'l-Ma'rife), I/35. Ayrıca Bkz. M. Kamil Yaşaroğlu, "Minhâcu't-Tâlibin" *DİA*, XXX/112.

yaparak meydana getirdiği el-Minhac kitabıyla Şâfiî mezhebinde meselelere son nokta konulmuş, bu kitap Şâfiî fukahasinca bu konuda zirve kabul edilmiştir. Yazıldığından itibaren mezhep fukahasinca ilgi odağı haline gelen kitabın yerine geçen veya yerini tutan başka kitap olmamıştır. Nitekim ondan sonra yapılan ilmi çalışmalara bakıldığında gerek şerh, gerekse ihtisar, nazım vs. şeklinde yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunun el-Minhac odaklı olduğu görülür.

### b. el-Minhac Üzerine Kaleme Alınan Kitaplar

el-Minhac üzerine o kadar şerh, hâşiye, nazm vs. yazılmıştır ki bunların sayısının tamamlanmayanlarla birlikte bini geçtiğini söyleyenler dahi olmuştur.<sup>102</sup>

el-Minhac üzerine yazılıp tamamlanan şerhlerin belli başlıları şunlardır:

- 1- Celâleddin el-Mahallî'nin (864/1459), "Kenzü'r-râğibîn fî şerhi Minhâci't-tâlibîn" isimli şerhi.
- 2- İbn Hacer el-Heysemî'nin (974/1567) "Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc" isimli şerhi.
- 3- Hatîb eş-ŞİRBÎNÎ'nin, "Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc" isimli şerhi.
- 4- Şemseddin er-Remlî'nin (1004/1596) "Nihâyetü'l-Muhtâc" şerhi.
- 5- Bedreddin İbn Kâdî Şühbe'nin (790/1388) "Bidayetü'l-muhtac fî şerhi'l-Minhâc" şerhi.
- 6- Şehabeddin el-Ezraî'nin (783/1381) "Kûtü'l-muhtâc" isimli şerhi.<sup>103</sup>

Bu şerhler arasında Şâfiî fukahasinca en çok rağbet gören ve üzerinde çalışılanlar şu dört kitaptır: eş-Şarih (el tarif edatıyla) lakabıyla meşhur olan<sup>104</sup> el-Celal el-Mahalli ile İbn Hacer el-Heysemî, Hatîb eş-ŞİRBÎNÎ ve Şemseddin er-Remlî'nin şerhleri.

Bu şerhler üzerine bazı fakihlerin de hâşiyeleri vardır. el-Mahallî'nin şerhi üzerine "Kalyûbî ve Umeyra Hâşiyesi", Tuhfetü'l-Muhtac üzerine yazılan "Abdulhamid eş-Şirvânî Hâşiyesi", Nihayetu'l-Muhtac üzerine Ali b. Ali eş-Şebramellisi Hâşiyesi bunlardan bazılarıdır.<sup>105</sup>

<sup>102</sup> Fehd Abdullah el-Hubeyşî, *el-Medhal ilâ Mezhebi's-Şâfiî*, 39.

<sup>103</sup> Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, II/1875. 000

<sup>104</sup> Fehd Abdullah el-Hubeyşî, *el-Medhal ilâ Mezhebi's-Şâfiî*, 71.

<sup>105</sup> Fehd Abdullah el-Hubeyşî, *el-Medhal ilâ Mezhebi's-Şâfiî*, 42, 43.

Minhâcu't-tâlibîn kitabı üzerine ihtisar ve nazmlar da bulunmaktadır.<sup>106</sup> Zekeriyya el-Ensari'nin (926/1520), üzerine hem kendisinin hem başkalarının şerh yazdığı "el-Menhec" adındaki ihtisarı<sup>107</sup> ile Burhaneddin İbrahim b. Ahmed el-Kettani'nin (871/1467) "Gunyetu'l-Muhtac ilâ nazmi'l-minhâc" isimli nazmı<sup>108</sup> bunlardan bazılarıdır.

## B. HATİB EŞ-ŞİRBİNİ'NİN MUĞNİ'L-MUHTAC'DAKİ METODU

### 1. Yazarın İfadesiyle Muğni'l-Muhtâc

Hatib eş-ŞİRBİNİ'nin Muğni'l-Muhtâc'ın mukaddimesinde ifade ettiğine göre bu şerhte şunları yapmayı hedeflemiştir:<sup>109</sup>

- Metindeki ibarelerin direkt ifade ettiği mânâları açıklamak.
- İbarelerin dolaylı olarak ifade veya işaret ettiği mânâları açıklamak.
- İfadelerdeki akla hemen gelmemesi mümkün uzak mânâları beyan etmek.
- Hükümlerin delil ve illetlerini zikretmek.
- Şâfiî fukahâsından ashab ve müteehhirince esas ve mutemet kabul edilen görüşleri bildirmek.
- Fetvâ verenler için kaynak olacak şekilde fetva kabul edilen görüşleri zikretmek.

Hatib eş-ŞİRBİNİ mukaddimedede kitabın adını "Muğni'l-muhtâci ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-minhâc" (Minhâc'ın ifadelerinin mânâlarını bilme ihtiyacı duyan kimsenin bu ihtiyacını tamamen gideren) adını verdiğini belirtmiş, sebebini ise "okuyucuyu zahmet ve yorgunluktan kurtarması, ihtiyacını gidererek rahatlığa erdirmesi ve (kimseye sormaya veya araştırmaya) gerek bırakmaması" olarak açıklamıştır.<sup>110</sup>

Müellif mukaddimedede el-Minhâc metnini meşhur ve büyük imamlardan hem rivâyeten hem de dirâyeten aldığını ifade etmiştir.<sup>111</sup> Bu ise şerhe ilmi bir ağırlık kazandıran ve okuyucuya güven veren bir husustur. Zira el-Minhâc yazarının söylediklerinden ne kastettiğini kendisine kadar

<sup>106</sup> Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, II/1875.

<sup>107</sup> Edward Fendik, *İktifau'l-Kanûi bimâ huve matbû*, I/156.

<sup>108</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, I/24.

<sup>109</sup> Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, Dâru'l-Ma'rife, I/2.

<sup>110</sup> Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, I/20, Dâru'l-Ma'rife.

<sup>111</sup> Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, I/20, Dâru'l-Ma'rife.

uzanan bir rivâyet ve tedris silsilesi yoluyla almış olması müphem ve müşkil ifadelerde bizzat ne kastettiğini kesin bir şekilde bilmek açısından önemlidir. Çünkü ilmi eserlerde metin sahibinin ne kastettiği hususunda şarihlerin ihtilafı, vaki olan bir husustur.

### 2. Yazarının Kitaptaki İstilahları:

ŞİRBÎNÎ'nin mukaddimesinin sonunda kitaptaki kendine ait bazı istilahlarını açıklamıştır ki onlar şöyledir:

- Şeyhunâ (hocamız): Şeyhulislam Zekerîyya el-Ensâri.
- Şeyhî (hocam): Şehabeddin er-Remlî.
- eş-Şârih: Muhakkik ve mudakkik alim el-Celâl el-Mahalli.
- "Şeyhâni" (iki büyük alim), "قالا" (ikisi dedi ki) veya "نقل" (ikisi nakletti ki) gibi ifadelerde kastedilenler: İmam Râfiî ile İmam Nevevî.
- "Nevevî edilen" veya "Râcih" gibi bir ifade kullanıp da sahibini zikretmemişse o bu iki alimdir. Tercih sahibi başka biriye ismiyle belirtmiştir.<sup>112</sup>

### 3. Hacmi

ŞİRBÎNÎ'nin Halil'den (v. 174/790) naklettiği gibi, "Söz anlaşılması için uzun, ezberlenmesi için kısa söylenir."<sup>113</sup>

Bununla birlikte bir kitabın uzunluk ve kısalığı, kişiye, zamana, amaca vs.ye göre farklılık arz eden göreceli bir husustur.

Evvela İmam Nevevî'nin el-Minhac'ına bakılacak olunursa, onun, temel fıkhi meseleleri ele alan, orta, hatta orta üstü/uzunca bir metin olduğu söylenebilir.

Muğni'l-Muhtâc'ı ise müellifi ŞİRBÎNÎ mukaddimesinde lüzumsuz uzatmalardan ve gereksiz bilgiler vermekten kaçınacağını ifade etmiş ve yazmayı hedeflediği kitabı, "metnin kısa bir şerhi" diye nitelemiştir. Bu, ŞİRBÎNÎ'den önce kaleme alınan ve hemen her konuda çok sayıda delilin zikredildiği, bir çok konuda diğer mezheplerin görüşlerinin delilleri ve tartışmasıyla birlikte Mukayeseli Fıkıh üslubuyla ele alındığı Maverdî'nin (450/1058) "el-Havî"sine ve İmam Nevevî'nin "el-Mecmû"una oranla böyledir. Fakat, tüm yönlerden genel bir değerlendirme yapılacak olunursa, bizce Muğni'l-Muhtâc orta hacimli, hatta ortadan biraz daha uzun fıkıh

<sup>112</sup> Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc*, I/20, Dâru'l-Ma'rife.

<sup>113</sup> Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc*, I/34, Dâru'l-Ma'rife.

kitaplarından sayılır. Çok uzun değildir; çünkü fikhî meselelerin sayısı aşırı fazla değildir. Delillerde de her delil türünden getirilmediği gibi getirilen türden de sadece bir delille yetinilir. Onlarda da uzun münakaşalara girilmez. Başka mezhepler de yok denecek kadar az zikredilir. Kısa da değildir; çünkü metindeki meseleler başkaları da eklenerek uzunca şerh edilmiş, özellikle temel meselelere Kur'ân, Sünnet ve diğer Edile-i Şer'iyeye'den deliller getirilmiştir. Bazı itirazlar zikredilip cevaplandırılmıştır. Mezhep içindeki ihtilafli görüşler ele alınıp tercih yapılmıştır. Tüm bunlardan dolayı kitap muhtasar olmaktan çıkmış, fakat bunların hiçbirinde uzatmaya gidilmediğinden dolayı aşırı uzun bir fıkıh kitabı sınıfına girmeyip, ortadan biraz daha uzun bir kitap olmuştur.

Şerhin metne oranla uzunluğuna gelince; bilgisayar ortamında tespit ettiğimiz kadarıyla şerh metnin 145 katıdır.

#### **4. Kitabın kolaylık-zorluk bakımından değerlendirilmesi**

Bir kitabın hacmi gibi kolaylık ve zorluğu da görecelidir.

İleride değinileceği gibi Muğni'l-Muhtâc diğer şerhlere oranla daha kolay, ifadeleri daha hoş ve tatlı sayılmıştır. Fakat buna rağmen onun, alimlerden ders alarak değil de kendi başına okuyan kimse, özellikle çağımız insanı açısından zor olduğunu söylemek zorundayız.

Yukarıda zikrettiğimiz gibi Muğni'l-Muhtâc kısa şerhlerden değildir. Bununla birlikte ifadelerde kısaltmaya gidilmiş, cümleler adeta sıkıştırılmış bir hal almıştır. Geçmiş asırların, özellikle şerh ve haşiye döneminin karakteristik özelliğine uygun olarak bu kitapta da, günümüzde birkaç cümlede ifade edilen mânâlar bir cümlede, müstakil bir cümleyle ifade edilen mânâlar başka bir cümle içinde bir kayıt veya işaretle ifade edilmiştir. Bu da kitabı zorlaştırmıştır. Dolayısıyla okuyucu onu yavaş yavaş okumak, işaret ettiği şart, kayıt ve nüktelere dikkat edip farkına varmak ve sözü onların ışığında anlamak zorundadır. Aksi taktirde yanlış ve eksik anlamalar kaçınılmaz olacaktır.

#### **5. Şerh Türü**

Hafîb eş-ŞİRBÎNÎ Minhac'ı cümleler halinde toplu bir şekilde şerh etmez. Bilakis cümle aralarına onu daha anlaşılır kılacak ve akla gelecek başka manaları izale edecek açıklayıcı kelimeler ekleyerek, gerekli açıklamalar yaparak, ihtiyaç duyulan kayıt ve şartları düşerek, kısa delilleri zikrederek metin ile şerhi birbirine mezceder. Ardından, konuyu daha



çok açmak ve daha iyi anlaşılmasını sağlamak maksadıyla diğer delillerle itirazları ve başka benzer hususları ekler.

Sonuçta metin ve şerh bir bütünlük oluşturur ve adeta bir kişinin kaleminden çıkan bir kitap halini alır. Muhtemelen bunu tekrara gerek kalmaması için yapmıştır. Çünkü blok (cümle cümle ) şeklindeki şerh, daha sonra içerdiği parçaların tekrarını zorunlu kılar.

### 6. Başlıklar

ŞİRBİNÎ, kitabındaki başlıklarda şerhini yaptığı el-Minhac'a uymuş, tespit edebildiğimiz kadarıyla hiçbir değişiklik yapmamıştır.

İmam Nevevî ise el-Minhac'ta ana konuları "kitap" başlığı altında ele almıştır. Konuya bazen direkt girerken, bazen alt başlıklarla girmiştir. Alt başlıklar ise konu önemli ve uzunsa bâb, yoksa fasıldır.

Başlıkların detayında dikkat çeken hususlardan biri, Cemaat Namazı başlığının yaygın olduğunun aksine, "Kitabu's-Salât" başlığı altında bir başlık (Bâb/Fasıl) değil, "Kitabu Salâti'l-Cemâa" adıyla ayrı bir ana başlık olarak zikredilmesidir.<sup>114</sup> Oysa bu, örneğin et-Tenbih<sup>115</sup> ile el-Mühezzeb'de<sup>116</sup> "Kitab"ın alt başlığı olan "Bâb", Ebû Şüca metninde "Kitab"ın alt başlığı olan "Fasl" başlığıyla verilmiştir.<sup>117</sup>

Başlık şer'i bir ıstılahı içeriyorsa ŞİRBİNÎ kısa ve öz bir şekilde onun sözlük ve şer'i mânâsını, gerektiğinde delil ve şahitleriyle birlikte verir. Başlıkta kastedilen mânâyı açıklar. Lugavi ve Şer'i mânâ arasındaki ilişkiyi belirtir.<sup>118</sup> Sonra onun şer'i temel ve delillerini zikreder.<sup>119</sup> Varsa meşru kılınmasına veya teşri tarihine dair yine kısaca bilgiler verir.<sup>120</sup>

ŞİRBİNÎ metinde yer almayan başlı başına bir konuyu ele almak veya bir konuda uyarı ve hatırlatma yapmak, bir fayda veya fıkhi mese-

<sup>114</sup> Bk. *Muğni'l-Muhtac*, Dâru'l-Fikr, I/120, 229 (s. 120'de "Kitabu's-Salâti" s. 229'da "Kitabu Salâti'l-Cemâa").

<sup>115</sup> Bk. Ebû İshâk eş-Şirazi, *et-Tenbih*, Beyrut 1403/1983, I/24, 37. (s. 24'de "Kitabu's-Salâti", s. 37'de "Bâbu Salâti'l-Cemâati").

<sup>116</sup> Bk. Ebû İshâk eş-Şirazi, *el-Mühezzeb*, Beyrut 1992 (Vehbe Zühayli'nin tahkikiyle) I/50, 93. (s. 50'de "Kitabu's-Salâti", s. 93'de "Bâbu Salâti'l-Cemâati")

<sup>117</sup> Bk. Ebû Şüca el-İsfehânî, *Metnu Ebî Şüca*, Dımaşk 1978 (Mustafa Boğa'nın tahkikiyle), s. 39'de "Kitabu's-Salâti", s. 69'da "Fasl: Salatu'l-Cemâati".

<sup>118</sup> Örneğin bk. *Muğni'l-Muhtac*, Dâru'l-Fikr: I/, 120 (Namaz Kitabı'nı girişi), I/368 (Zekât Kitabı'nın girişi), II/296 (Şüf'a Kitabı'nın girişi).

<sup>119</sup> Örn olarak bk. *Muğni'l-Muhtac*, Dâru'l-Fikr: I/86 (Teyemmüm Babı'nın girişi), II/146 (Teflis Kitabı'nın girişi), II/193 (Havale Kitabı'nın girişi).

<sup>120</sup> Örnek olarak Bkz. Şirbini, *Muğni'l-Muhtac*, Dâru'l-Ma'rife, I/142.



ŞİRBİNÎ Kitap, Bâb veya Fasl gibi konulara ihtiyaç gördüğünde evvela başlıktaki kelimeleri lügat bakımından inceleyerek girer; onların lügat manasını açıklayıp Kur'ân, Araçların ifadeleri ve şiirlerden örnekler getirir, kelimenin kökünü ve nereden geldiğini zikreder.

Konu içinde geçen kelimeleri ise daha kısa ele alır; bazen aynı derecedeki veya daha açık müterâdifini vermekle yetinir. Gerek gördüğünde hareketlerini ve farklı lehçeleri zikreder.<sup>128</sup> Bütün bunlarda çoğu zaman kaynak zikretmezken, bazen Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (370/980)<sup>129</sup> ve İsmail b. Hammad Cevherî (393/1003)<sup>130</sup> gibi lügat alimlerini referans gösterir.

ŞİRBİNÎ metindeki müşterek kabilinden kelimedede ondan kastedilen mânâyı zikrederek okuyucudaki muhtemel tereddüdü giderir. Manayı açacak olan mukadder bir kelimeyse onu metindeki yerine yerleştirir. Zamir ve ism-i işaretlerin mercilerini zikredip başka ihtimalleri ortadan kaldırır.<sup>131</sup>

<sup>128</sup> Bk. *Muğni'l-Muhtac*, Dâru'l-Fikr, I/233, II/85, 186, III/336, IV/27.

<sup>129</sup> *Muğni'l-Muhtac*, Dâru'l-Fikr, I/25, 123, 141, 158, 247, 292, III/244, 335, IV/158.

<sup>130</sup> Şirbînî'nin en çok referans gösterdiği dilbilimci Cevherî'dir. Örnek olarak bk. *Muğni'l-Muhtac*, Dâru'l-Fikr, II/71, 89, 91, 111, 114, 117, 169, IV/315, 317, 339, 341, 343, 426, 429, 538.

<sup>131</sup> Örnek olarak şu metni okuyalım: *وَأِنْ تَخَلَّفَ (بِرُكْنٍ) فِعْلِيٌّ عَامِدًا بِلَا عَدْرِ (بِأَنْ فَرَّغَ الْإِمَامُ مِنْهُ وَهُوَ) أَيْ الْمَأْمُومُ (فِيْمَا قَبْلَهُ) كَانَ ابْتَدَأَ الْإِمَامُ رَفَعَ الْبَاعْتِدَالَ وَالْمَأْمُومُ فِي قِيَامِ الْقِرَاءَةِ (لَمْ يُبْطَلْ) صَلَاتُهُ (فِي الْبَاطِنِ) لِأَنَّهُ تَخَلَّفَ يَسِيرٌ سِوَاءَ أَكَانَ طَوِيلًا كَالْمَيْتَالِ الْمُتَقَدِّمِ أَمْ قَصِيرًا كَانَ رَفَعَ الْإِمَامُ رَأْسَهُ مِنَ السُّجْدَةِ الْأُولَى وَهُوَ مِنَ الْجَلْسَةِ بَعْدَهَا لِلسُّجُودِ وَالْمَأْمُومُ فِي السُّجْدَةِ الْأُولَى ، وَالثَّانِي: يُبْطَلُ لِمَا فِيهِ مِنَ الْمَخَالَفَةِ مِنْ غَيْرِ عَدْرِ. أَمَّا إِذَا تَخَلَّفَ بِذَوْنِ رُكْنٍ كَانَ رُكْعَ الْإِمَامِ ذُوْنُ الْإِمَامِ الْمُتَقَدِّمِ لِحَقِّهِ فَبِلَّ أَنْ يَرْفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرَّكْعِ ، أَوْ تَخَلَّفَ بِرُكْنٍ لِيُعَدَّ لَمْ يُبْطَلْ صَلَاتُهُ فَطَعًا.* (Şayet) imama uyan fiilî (bir rükünde imam bitirmiş ve kendisi) yani imama uyan (hiçbir özürlü olmaksızın ve kastlı olarak hâlâ bir önceki rükünde olacak kadar geri kalmışsa) mesela imam rükudan kalkmış iken kendisi hâlâ kıraat kıyamında ise (en sahih görüşe göre) namazı (bozulmaz). Çünkü bu gecikme basit bir gecikmedir; ister geçen örnekteki gibi uzun olsun, ister imama uyan ilk secdeye iken imamın başını kaldırıp sonraki secdeye doğru eğilmesi meselesindeki gibi kısa olsun. Diğer görüşe göre ise imama mazeretsiz muhalefetten dolayı namazı bozulur. Fakat, imamın rükuya cemaatsız gitmesi gibi imama uyan hiç bir rükünde gecikmeyecek kadar bir gecikme yapar veya bir özürden dolayı imamdaki bir rükün gecikirse, bu durumlarda namazı ihtilafsız bozulmaz."Görüldüğü gibi burada şarih "tehallefe"nin müstetir zamir şeklindeki failini "el-imam" diyerek zahir isimle zikretmiş, "birükün"den sonra "fi'liyyin", "âmidin" ve "bilâ uzrin" demek suretiyle dikkate alınması gereken üç kaydı zikretmiştir. Sonra "huve" zamirinin merciini "ey el-me'mûm" sözüyle bildirmiştir. Sonra "keen ibtedee" diyerek zikredilene bir örnek vermiş, ardından yine "لم يُبْطَلْ" fiilinin müstetir zamir şeklindeki failini "salâtuhu" diyerek zahir isim şeklinde zikretmiştir. "lienhehu tehalüfün..." diyerek "el-Esahh" görüşün gerekçesini zikretmiştir, sonra "em kâsiran"ı "keen rafea'l-imâm..." diyerek örneklendirmiştir. Ardından "ve's-sân" diyerek "el-Esahh"ın

Daha önce geçtiği gibi, İmam Nevevî el-Minhac'ı Râfiî'nin el-Muharrar'ından ihtisar ederken ona gerekli gördüğü bazı meseleler ekleyeceğini, bunu yaparken de başta "قلت", sonunda ise "والله أعلم" diyeceğini ifade etmiştir.<sup>132</sup> Onun dışında da bir iki kelime basit eklemeler yapacağını, okuyucunun onu gördüğünde tereddüde düşmeyip kabul etmesini söylemiştir. İşte ŞİRBÎNÎ, bu tür ziyadelerin şerhine geldiğinde, "Bu Nevevî'nin el-Muharrar'a, belirtmeden yaptığı ziyadelerdendir" diyerek okuyucuyu bilgilendirir. Tespit ettiğimiz kadarıyla, ŞİRBÎNÎ'nin bu şekilde tenbihte bulunduğu Nevevî tarafından yapılan ziyadelerin sayısı 75 civarındadır.

### 8. Görüş ve Delillerin zikredilmesi

Hatib eş-ŞİRBÎNÎ evvela metinde zikredilen görüşü gerekli açıklamalarla birlikte şerh eder, delil ve gerekçelerini getirir. Sonra varsa onun benzer, zıt veya farklı suretlerini ele alır ve yine delilleriyle açıklar. Böylece konuyu biraz daha detaylandırarak daha anlaşılır hale getirmeye çalışır. Metinde zikredilen görüş, mukabilinde zayıf veya sahih bir görüşün daha bulunduğunu ima eden "es-Sahih", "el-Esahh" ve "el-Ezhar" gibi ifadelerle zikredilmişse mukabildeki görüşü, yine deliliyle ve gerekli açıklamalarla birlikte zikreder.<sup>133</sup>

Hatib eş-ŞİRBÎNÎ gerek metinde bulunan gerekse kendisinin eklediği temel fıkhi meselelere Kur'ân, Sünnet, İcma, Kıyas ve Şâfiîlerce muteber diğer Edile-i Şer'iyye'den deliller zikreder.<sup>134</sup> Delili zikrettikten sonra daha açık olması için konuya delil teşkil ediş cihetini (vechü'd-delâlet) zikreder. Bazı tali meseleleri sıralarken ise delil veya illetleri hemen hiç zikretmez.

mukabilindeki görüşü zikretmiştir. Sonra da "Emmâ izâ tehallefe..." diyerek mesele-  
nin kayıt ve şartları taşımayan farklı suretlerini zikredip hükmünü beyan etmiştir.

<sup>132</sup> Yaptığımız kaba bir araştırmaya binaen bunların sayısının 200'e yakın olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>133</sup> Buna birkaç dipnot önce verdiğimiz "ve in tehallefe'l-me'mum" ile başlayan metni örnek olarak verebiliriz. Zira orada; metinde mesele "Fi'l-Esahh" olarak zikredildiğinden ŞİRBÎNÎ "Ve's-sani" (ikinci/diğer görüş) diyerek mukabilindeki görüşü belirtmiş, sonra "Emmâ izâ tehallefe bidûni rüknin..." ile başlayan cümleyle de meselenin farklı suretlerini beyan ederek konuyu daha da açmıştır.

<sup>134</sup> Örnek olarak Kurban'ın meşruiyetinin delilleri hakkında şöyle der: "والأصلُ فيها قَبْلُ الرِّجْمِ عَلى أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَحَى بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ" (الاقوال ، أن المراد بالصلوة صلاة العید ، وبالذخر الضحایا ، وخبر مسلم أنه صلی اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَحَى بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ" Muğni'l-Muhtâc, Dâru'l-Fikr, IV/282. "أَفَرَّتَيْنِ ذَبَحَهُمَا بِيَدِهِ ، وَسَمَى وَكَبَّرَ ، وَوَضَعَ رِجْلَهُ عَلَى صَفَاحِيهِمَا

Delilleri zikriyle alakalı dikkat çeken bir ayrıntı, bir şeyin mendup oluşuna onun Hz. Peygamber (s.a.v) 'in sünneti olmasını delil göstermek maksadıyla "lil-ittiba: sünnete uymak için" ifadesini kullanmasıdır. Bu ifade Hanefilerde de vardır, ama Malikilerde ve Hanbelilerde yoktur.<sup>135</sup>

### 9. Tercihleri

Şerh etmekte olduğu kitap Şâfiî fıkhında bir metin olması hasebiyle Hatib eş-ŞİRBİNÎ, onda bulunan veya bulunmayan meseleleri ele alırken İmam Şâfiî'nin ve Şâfiî mezhebinin görüşünü tespit etmeye çalışır. İhtilaf varsa doğru gördüğünü ortaya koymak için gerektiğinde nakiller yapar, referanslar zikreder, yanlış gördüğü değerlendirmeyi zikredip tartışır ve cevaplandırır. Ve bu, kitapta bir hayli yer tutar.

Bu meyanda çokça İmam Nevevî'nin muhtelif kitaplarındaki farklı görüş ve ifadelerini alıp aralarında tercih yapar. Mesela cünübün cami-den mazeretsiz geçmesini İmam Nevevî'nin er-Ravza'da mekruh, Mecmu'da ise "hilaf-ı evla" olarak zikrettiğini belirtip ardından "başka bir yol bulunduğu halde oradan geçmesinin mekruh olduğu görüşüne dayanmak gerektiği"ni ifade etmiştir.<sup>136</sup>

Mezhep dışı bir görüşü tercihe gelince; bir mezhep alimi olan ŞİRBİNÎ böyle bir yönü olan biri olarak gözükmemektedir. Nitekim biz de böyle bir tercihinin rastlamadık. Olsa da çok az olacağı açıktır.

### 10. Mezhepler arası ihtilaf

İmam Nevevî'nin Minhac kitabı Şâfiî mezhebinde bir metin olduğu için ŞİRBİNÎ onu şerhinde mezhep dairesinden dışarı çıkmamış, başka mezheplerden görüşleri nadiren zikretmiştir. En çok zikrettiği mezhep Hanefi mezhebidir<sup>137</sup> ve onu da Şâfiîlerin delilini getirirken, "Bu Hanefiler'in şu görüşü aleyhinde delildir"<sup>138</sup> şeklinde zikrettiği çok vakidir. Hanbeli<sup>139</sup> ve Maliki<sup>140</sup> mezhebinin her birinden getirdiği görüşler de

<sup>135</sup> Mesela Hanefilerden İbn Abidin bu ifadeyi şöyle açıklar: "Yani, çünkü bu sahih hadislerle sabittir, dolayısıyla şârie uymak ağır basmaktadır." Bk. İbn Abidin, *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtar*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, II/23.

<sup>136</sup> *Muğni'l-Muhtac*, I/119, Dâru'l-Ma'rife.

<sup>137</sup> Örnek olarak bkz. *Muğni'l-Muhtac*, Dâru'l-Fikr, III/123, 340, IV/133, 296, 443.

<sup>138</sup> Örnek olarak bkz. *Muğni'l-Muhtac*, Dâru'l-Fikr, IV/16.

<sup>139</sup> Örnek olarak bkz. *Muğni'l-Muhtac*, Dâru'l-Fikr, IV/137, 296.

<sup>140</sup> Örnek olarak bkz. *Muğni'l-Muhtac*, Dâru'l-Fikr, III/128, IV/137, 140.

-tespitimize göre- kitap boyunca yirmi meseleyi geçmemektedir. Karşı görüşü uzunca tartışmayı ise hemen hiçbir mezhepte yapmamıştır.

### 11. Tenkitleri

Hatib eş-ŞİRBÎNÎ diğer muhakkik fakihler gibi meseleleri ele alıp açıklarken, delillendirip tartışırken hatalı ve isabetsiz gördüğü görüş, tercih ve ifadelerle güzel bir üslupla tenkit yöneltmekten geri durmaz. Buna örnek olarak İbn Rif'a<sup>141</sup> (1310/710), Zerkeşi<sup>142</sup> (1370/772), İsnevi<sup>143</sup> (1370/772) ve Ezraî'yi<sup>144</sup> tenkitlerini zikredebiliriz. ŞİRBÎNÎ bazen de birbirlerine hata nispet eden tarafları zikredip sonunda onlar arasından birini diğerini tercih edip destekler. Fakat onun belli fakihlere yönelik özel eleştirileri veya belli fakihleri özellikle müdafası yoktur. Sonuncusunun en büyük delili kitabında en çok dayandığı fakihlerden olan ve hocam dediği Şeyhülislam Ebû Zekerriyya el-Ensari'yi dahi hatalı bulduğunda onu dile getirmekten geri durmamasıdır.<sup>145</sup>

ŞİRBÎNÎ'nin, metin yazarı İmam Nevevî'ye de bazı basit tenkitleri olmuştur. Fakat bunlar fıkhî görüşüne değil, daha iyi ve daha uygun ifadenin ne olduğu yönündedir. Mesela Ezan bahsinin başlarında Nevevî'nin "الأذان والإقامة سنة" ifadesinde haberin, iki şeye raci olmasına rağmen tekil gelmesinin açıklamasını yapmış, ardından "Muharrar yazarı gibi müsenna getirseydi daha iyi olurdu" demiştir.<sup>146</sup> "Babu'n-Necase" başlığında da, konunun sadece necasetler değil, aynı zamanda onların izalesi ve temizliği de olduğundan başlığa ya "ve izâletühâ: ve necasetin yok edilmesi" ifadesinin eklenmesi veya sadece "İzâletü'n-necâse" denmesinin daha iyi olacağını belirtmiştir.<sup>147</sup>

## III. ŞAFİİ FUKAHASININ ŞİRBİNİ'YE KARŞI TUTUMU

### A. Fakihlerin ŞİRBİNİ'nin Kitaplarına Gösterdikleri Ehemmiyet

Hatib eş-ŞİRBÎNÎ'nin Şâfiî fukahası arasında önemli bir yeri vardır. İlim talebeleri kitaplarına henüz o hayattayken teveccüh etmişler ve el-

<sup>141</sup> *Muğni'l-Muhtâc*, I/386, Dâru'l-Ma'rife.

<sup>142</sup> *Muğni'l-Muhtâc*, Dâru'l-Fikr Beyrut, I/242, 291, 493, II/408, III/133, 430..

<sup>143</sup> *Muğni'l-Muhtâc*, Dâru'l-Fikr, I/242.

<sup>144</sup> *Muğni'l-Muhtâc*, Dâru'l-Fikr, I/242.

<sup>145</sup> *Muğni'l-Muhtâc*, Dâru'l-Fikr, III/418.

<sup>146</sup> *Muğni'l-Muhtâc*, Dâru'l-Fikr, I/133.

<sup>147</sup> *Muğni'l-Muhtâc*, I/127, Dâru'l-Ma'rife.

den ele alıp okumuşlardır.<sup>148</sup> Kitaplarının daha iyi anlaşılması için Şâfiî fukahasının yazdığı haşiye ve takrir türünden ilmi çalışmalar ise ona verdikleri önem ve değeri ortaya koyan başka bir husustur.

Sözkonusu kitaplar ŞİRBÎNÎ'nin eserleri bahsinde geçti. Burada ise bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Fakihler, ŞİRBÎNÎ'nin fıkhn tamamını ele alan kitaplarından *Muğni'l-Muhtâc* dahil diğer hiçbir kitabı üzerine yazmazken, daha önce geçtiği gibi *el-İknâ* üzerine tespit ettiğimiz kadarıyla 15'i bulacak kadar çok kitap yazmışlardır. Bunun sebebi mesela Muğni'l-Muhtâc'ı daha az güvenilir bulmuş olmaları olamaz. Çünkü, bundan sonraki konuda görüleceği gibi fakihler onun her iki kitabını referans göstermişlerdir, hatta Muğni'l-Muhtâc'ı referansları ve ondan alıntıları diğerinden daha çoktur. Dolayısıyla bunun başka sebepleri vardır. *el-İknâ*'nın daha sonra yazılmış olması bunlardan biri olabilir. *el-Minhac*'ın diğer şerhleri üzerine çok sayıda haşiye ve takrir bulunduğundan *el-Gâye* metni ve onun en meşhur şerhlerinden *el-İknâ* üzerine çalışmanın daha büyük bir ihtiyaç ve daha faydalı bir çalışma olacağı düşüncesi de onları buna itmiş olabilir.

### B. ŞİRBÎNÎ'yi Referans Göstermeleri ve Nakilleri

Daha önce geçtiği üzere Hatib eş-ŞİRBÎNÎ'nin müteehhirin Şâfiî fukahası nezdinde önemli bir yeri vardır ve sıralamada Zekerriyya el-Ensari'den hemen sonra gelir. Bu yüzden kitaplarında ondan çok nakiller yapmış ve referans göstermişlerdir. Kendinden sonra hemen her kitapta bunlara rastlamak mümkündür.

ŞİRBÎNÎ'den yapılan fıkhn alanındaki nakiller çeşitlidir; hükümlerden delillere, mezhepteki müftâ bih görüşlerden mezhep içi tartışmalara kadar hemen her hususta nakiller bulunmaktadır.

Fakihler bu nakillerinde farklı ifadeler kullanırlar; "el-Hatîb"<sup>149</sup>, "eş-ŞİRBÎNÎ"<sup>150</sup>, "el-Hatîb eş-ŞİRBÎNÎ"<sup>151</sup>, "el-Hatib/eş-Şirbini, Minhac üzerine

<sup>148</sup> Necmeddin el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâire*, III/72.

<sup>149</sup> Bkz. Süleyman el-Cemel, *Hâşiyetu'l-Cemel alâ Menheci't-Tullâb*, VII/489; el-Bekri ed-Dimyâtî, *İlânetü't-Tâlibîn*, Beyrut Dâru'l-Fikr, I/100.

<sup>150</sup> Bkz. Süleyman el-Cemel, *Hâşiyetu'l-Cemel alâ Menheci't-Tullâb*, V/153; el-Bekri ed-Dimyâtî, *İlânetü't-Tâlibîn*, I/25.

<sup>151</sup> Bkz. Süleyman el-Cemel, *Hâşiyetu'l-Cemel alâ Menheci't-Tullâb*, VI/661; el-Bekri ed-Dimyâtî, *İlânetü't-Tâlibîn*, II/123, 224, 236, 329.

Şerhi'nde" (على المنهاج)<sup>152</sup>, "el-Hatib/eş-Şirbini Ebu Şüca Şerhi'nde"<sup>153</sup>, "el-Muğni'de"<sup>154</sup>, "el-İkna'da"<sup>155</sup> gibi. Bazen Hatîb ismini kısaltarak (naht ) ilk iki harfi Hı ve Tı'yı birbirinden ayrı (ط خ) yazmakla yetinirler.<sup>156</sup>

Burada kayda değer bir husus fakihlerin Hatîb eş-ŞİRBÎNÎ'nin en çok Muğni'l-Muhtâc'ından nakiller yapmaları ve referans göstermeleridir.<sup>157</sup> Öyle ki bazı kitaplarda buna hemen her sayfada rastlayabilirsiniz.<sup>158</sup> Bu, muhtemelen onun müteahhirince en muteber metin olan el-Minhac'ın şerhi olmasından kaynaklanmaktadır. İkinci sırada ise Ebû Şüca metni üzerine meşhur şerhi el-İkna gelmektedir. Onu ise daha çok "Hatîb, Ebû Şüca' üzerine şerhinde" diye ifade etmişlerdir. Tenbih üzerine şerhini referans göstermeleri ise gayet nadirdir.<sup>159</sup>

Fakihlerin ondan nakilleri fıkıh alanıyla sınırlı olmayıp bunu başka ilimlerde yapmışlardır. Mesela dil bilimlerinde, özellikle lügatteki nakilleri azımsanamayacak kadar çoktur.<sup>160</sup> Fakat bunda da hangi kitabından nakil yaptıklarını belirtmemişlerdir. Sözkonusu nakillerin dilbilimlerdeki kitaplarından olabileceği gibi Muğni'l-Muhtâc veya el-İknâ gibi fıkıh kitaplarından olması da mümkündür.

<sup>152</sup> Bkz. Büceyremî, *Hâşiyetu'l-Büceyremî alâ Menhecî't-Tullâb*, Dâru'l-Fikr el-Arabî Beyrut, III/234; el-Bekri ed-Dimyâtî, *Îânetü't-Tâlibîn*, IV/98.

<sup>153</sup> Bkz. Büceyremî, *Tuhfetu'l-Habîb Ala Şerhi'l-Hatîb*, I/7; Hâşiyetu'l-Büceyremî ala Menhecî't-Tullab, I/19.

<sup>154</sup> Bkz. Süleyman el-Cemel, *Hâşiyetu'l-Cemel alâ Menhecî't-Tullâb*, V/153; el-Bekri ed-Dimyâtî, *Îânetü't-Tâlibîn*, I/42, 46, 53.

<sup>155</sup> el-Bekri ed-Dimyâtî, *Îânetü't-Tâlibîn*, I/99, 204, 214; Süleyman el-Cemel, *Hâşiyetu'l-Cemel alâ Menhecî't-Tullâb*, X/126.

<sup>156</sup> Bk. Ali Cuma, el-Medhal, 103. Örnek olarak bk. Büceyremî, *Tuhfetu'l-Habîb Ala Şerhi'l-Hatîb*, II/113, 171, 262, 417, IV/73, 87, 211, V/42, 113, 177, 270; *Hâşiyetu'l-Büceyremî ala Menhecî't-Tullab*, II/255, III/15, 16, 271, 277, 325, 388; Süleyman el-Cemel, *Hâşiyetu'l-Cemel alâ Menhecî't-Tullâb*, I/61, 72, 78, 80, 84, 107, 135, 342, VI/653, VII/53.

<sup>157</sup> Örnek olarak bk. el-Mağribî, *el-Hâşiyetu alâ Nihâyeti'l-Muhtâc*, Beyrut 1984, I/69; Kalyubî, *el-Hâşiyetu ala Şerhi'l-Mahallî alâ el-Minhâc*, Beyrut Dâru'l-Fikr 1998, II/418; el-Bekri ed-Dimyâtî, *Îânetü't-Tâlibîn*, I/52, 53, 69, 79, 84, 92, 95, 99, II/39, 55, 57, 59, 61, 85, 69..

<sup>158</sup> Örneğin bk. *Havâşî eş-Şîrvânî ve'l-Abbâdî*, Dâru'l-Fikr Beyrut, V/324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338.

<sup>159</sup> Örnek olarak bk. eş-Şîrvânî, *Havâşî eş-Şîrvânî ve'l-Abbadi*, Beyrut Dâru'l-Fikr, I/126.

<sup>160</sup> Örnek olarak bk. İbn Kasım el-Abbadi, *el-Hâşiyetu alâ el-Ğurer el-Beyyîye*, I/287, 288; Mansur Tabelâvî, *el-Hâşiyetu alâ Tuhfeti'l-Muhtac*, İhyau't-Turâs el-Arabî, Beyrut, I/65, 425, V/410, VI/239; Abdulhamid eş-Şîrvânî, *el-Hâşiyetu alâ Tuhfeti'l-Muhtac*, I/324, II/61.



Bu kitaplarda ŞİRBÎNÎ'nin tefsirinden kaynak zikredilerek yapılmış nakillere de rastlanmaktadır.<sup>161</sup>

ŞİRBÎNÎ'den nakiller hususunda dikkat çeken bir husus da bunların daha çok hâşiyelerde yer almasıdır. Çünkü ŞİRBÎNÎ şerh döneminin sonlarında yaşamış olup, sonrası, özellikle Mısır'daki Osmanlı döneminin özelliklerinden biri olarak daha çok şerhler üzerine hâşiyeler ve takrirlerin yazıldığı bir dönemdir.<sup>162</sup>

### C. Şâfiî Fukahasının ŞİRBÎNÎ'ye Yönelik Tenkitleri

Bir çok fakih gibi Hatib eş-ŞİRBÎNÎ de kendinden sonraki fakihlerce bazı konularda tenkit edilmiş, görüş, tercih ve tutumu yanlış bulunmuştur. Fakat bunlar ağır eleştiriler olmadıkları gibi sayıca da gayet azdır. Bu tür örnekler Kalyubi ve Umeyra Hâşiyeleri<sup>163</sup> ve el-Menhec üzerine el-Cemel Hâşiyesi<sup>164</sup> gibi hâşiyelerde rastlanılmaktadır.

Hemen her kitapta geçen tenkit konusu ise onun, "çocuğa bulüğe erdikten sonra ve sefihe raşid olduktan sonra tasarruf yapması için vekâlet vermenin caiz olduğuna" dair görüşüdür. Fakihler onun bunları, ihramdan çıktıktan sonra tasarrufta bulunmak üzere ihramlıya vekâlet vermeye kıyas etmesini zikreder, sonra ikisi arasında fark bulunduğunu ifade edip onu "ihramlının (tasarruf) ehliyeti vardır, fakat ona bir engel arız olmuştur. Çocuk ve sefih ise farklıdır; çünkü onların hiçbir ehliyeti yoktur."<sup>165</sup> sözleriyle açıklarlar.<sup>166</sup>

<sup>161</sup> Örnek olarak Bk. Büceyremi, *Et-Tecridu linef'il-abid (Şerhu'l-Menhec)*, III/213; el-Bekri ed-Dimyâtî, *Îânetü't-Tâlibîn*, III/179.

<sup>162</sup> Bilâl Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, XXXVIII/240.

<sup>163</sup> I/47, IV/118, 147, 190.

<sup>164</sup> Örnek olarak bk. Süleyman Cemal, *Hâşiyetü'l-Cemel ale'l-Menhec* I/91,

<sup>165</sup> Süleyman el-Cemel, *Hâşiyetu'l-Cemel ale'l-Menhec*, VI/661.

<sup>166</sup> Fakat uzun araştırmam sonucu Şirbini'nin ne Muğni'l-Muhtac'ında ne de el-İknâ'sında böyle bir ifadeye rastlayamadım. Muhtemelen diğer fıkıh kitaplarının birinde geçmektedir.

## SONUÇ

Hicrî 10. ve miladî 16. asırda yaşamış büyük Şâfiî fukahâsından ve Ezher camisi hatiplerinden Hatib eş-Şîrbînî, başta fıkıh ve dilbilimleri olmak üzere bir çok ilim dalında temâyüz etmiş bir alimdir. Hocaları hayattayken tedris ve fetva vermeye başlayan, ilim ve irfanı yaymadaki büyük gayretiyle binlerce insanın faydalanıp nice alimlerin yetişmesine vesile olan Şîrbînî, ardında elden ele dolaşip okunan muhtelif ilim dallarında bir çok eser bırakmıştır. Sekizi Fıkıh ve Usul'ünde olmak üzere 24 eseri bulunan Şîrbînî'nin kitaplarına alimler önem vermiş, onu kaynak göstermelerinin yanında bazı kitaplarına haşiye ve takrirler yazarak daha iyi anlaşılmasına çalışmışlardır. Örneğin el-İknâ üzerine yazılmış 15 haşiye ve takrir bulunmaktadır.

Büyük Şâfiî imamı Nevevî tarafından, Râfiî'nin el-Muharrar isimli muteber fıkıh kitabının ihtisarı olarak kaleme alınan el-Minhac kitabı Şâfiî mezhebinin en doğru biçimde ortaya konulduğu, müteehhirin Şâfiîlerce en muteber kabul edilen bir fıkıh metni olup yüzlerce şerhinden en meşhurları Tuhfetu'l-Muhtac, Nihayetu'l-Muhtac ve Hatib eş-Şîrbînî'nin Muğni'l-Muhtac'tır.

Metin ile şerhin birbirine mezci türünden ve hacim olarak ortadan biraz uzun olan meşhur Muğni'l-Muhtac şerhinde Hatib eş-Şîrbînî, metindeki direkt ve dolaylı ifade edilen mânâları açıklamış, metindeki meselelerin farklı suretlerini zikredip bunların delil ve illetlerini getirmiş, ihtilâflı konularda fakihlerin farklı görüşlerini ele alıp tartışmış ve Şâfiî fukahâsından ashab ve müteehhirince mutemet ve müftâ bih kabul edilen görüşleri ortaya koymaya çalışmıştır.

Devam etmekte olan Muğni'l-Muhtac'ın Türkçe'ye çevirisi, özellikle bu dilde kaynak kitap sıkıntısı çeken ülkemizdeki Şâfiîler adına sevindirici bir çalışmadır.

Şâfiî mezhebinde fetvada önemli yeri olan ve Zekeriyya el-Ensârî'den sonra önüne hiçbir fakihin geçirilmediği Hatib eş-Şîrbînî'nin hem el-İknâ hem Muğni'l-Muhtac kitaplarının Ezher Üniversitesi'nin muhtelif seviyelerdeki okullarının müfredatına konmuş olması onun alimler nezdindeki önemini göstermek bakımından somut bir gösterge olup sözkonusu kitaplar farklı ülkelerdeki Şâfiîlerce de hemen aynı öneme sahip fıkıh kitaplarındandır.

el-Minhac'ın en makbul ve muteber şerhleri olmaları yanında mezhebin fetvada kaynak kitaplarından olan Muğni'l-Muhtac, Tuhfetu'l-

Muhtâc ve Nihayetu'l-Muhtac arasında mukayese yapıp her birinin üstün yönlerini ve Şâfiîlerce tercih sebeplerini ortaya koyacak bir araştırma, çalışmaya değer bir araştırmadır. ŞİRBİNÎ'nin Muğni'l-Muhtac ile el-İknâ kitapları arasında mukayese yapmak, fakihlerin haşiye ve takrirlerini Muğni'l-Muhtac yerine el-İknâ üzerine yazmalarının sebeplerini araştırmak da üzerinde çalışılabilecek diğer bir konudur.



## HÂRİCÎ KELÂM DOKTRİNİ VE EBÛ HANİFE

Mehmet Kenan ŞAHİN\*

### ÖZET

Bu makale iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm Hâricî kelâm doktrini ile ilgilidir; Hâricîler günahı yüzünden Müslümanları tekfir eden ilk topluluktur. İbadetlerine aşırı düşkünlükleri ile bilinen Hâricîlerin en sert kelâmî doktrini, büyük günah işleyen bir Müslüman'ın kâfir olmasıydı. Bir Müslüman'ı tekfir etme anlayışı da ilk Hâricî topluluğu oluşturmuştur. Hâricîlere göre, Kur'ân literal anlamında ele alınmalıydı ve hiçbir şekilde yorum konusu edilmemeliydi. İman sadece kalb ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret değildi. Dinin emir ve yasaklarını eyleme dönüştürmek imanın bir parçasıydı. İman, inanç ve eylemi meydana getiren bir unsurdur. Adil olmayan yönetim ya da lidere karşı isyan meşruydur. Hâricîler, Emri bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker ilkesinin hiçbir şarta bağlı olmadığına ve bu ilahî emrin, her koşulda icra edilmesinin zorunluluğuna inanıyorlardı. İkinci bölüm ise Ebû Hanîfeni'nin Hâricî kelâm doktrini ile fikrî mücadelesini konu almaktadır. Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemde bir bilim adamı olarak, İslâm'ın ruhuna aykırı fikir ve düşüncelere sahip birçok mezhep ile fikir mücadelesine giriştiği gibi Hâricîlerle de mücadele etmiş ve onların kelâmî doktrinlerini zayıflatmıştır.

**Anahtar Kavramlar:** Hâricîler, Ebû Hanîfe, iman, Emri bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker

### THE KHARİJİTE THEOLOGY AND ABU HANİFAH

#### ABSTRACT

The essay consists of two chapters (sections): the first chapter deals with Kharijite theology. Kharijites were the first ones who became known for unlawfully making takfir of the people of İslâm due to sins. The harsh doctrine of early Kharijites who were known for orgy in their devotions is that any Muslim who commits a major sin is profane. This notion of takfir (declaring Muslims to be outside Islam), permitted the Kharijite groups. According to Kharijites, the Qur'an must be taken literally and should not be subject to interpretation. Faith was not for only sincere belief, but also putting the commands into action and desisting from the prohibitions was also part of faith. Faith was a compound thing made up of belief and action. There was an unconditional necessity to revolt against an unjust governor or leader. They believed that "bidding to good" and "forbidding evil" are not conditional on anything, and that in all circumstances this divine command must be carried out. the second part offers an analysis of Abu Hanifah kalam theology. As a philosophical theologian, Abu Hanifah inclined toward a movement in his time that was named Kharijites. Abu Hanifa debated with many misled sects and defeated them.

**Key Words:** The Kharijites, Abu Hanifa, Faith, "bidding to good" and "forbidding evil"

---

\* Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni (mkenansahin@hotmail.com)

## GİRİŞ

Hız. Peygamber'in (sav) vefâtından sonra ilk hâlife Hz. Ebû Bekir oldu.<sup>1</sup> Onun iki yıl süren hilâfeti döneminde (632-634) Müslümanlar, İslâm kardeşliğine dayalı olarak İslâm çatısı altında birlik ve beraberliklerini sürdürdüler. Kur'ân âyetleri Hz. Peygamber'in (sav) nübüvveti süresince nazil olmuş ve vahiy kâtipleri tarafından yazıya geçirilmişti. Ancak dağınık bir halde bulunuyordu. Hz. Ebû Bekir döneminde vahy, ilk defa titiz bir çalışmayla iki kapak arasında topladı ve böylelikle de "Mushaf" adı verilen Kur'ân'ın ilk nüshası oluştu. Hz. Ebû Bekir, ülkenin idaresinde dayanak olarak Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'in sünnetini esas aldı. Bu dönemde din ve yönetim arasında herhangi bir ayrılık olmadı. Bu dönemin en karakteristik özelliği, siyâsî işlerle dini işlerinin iç içe olmasıydı.

Hız. Ebû Bekir'in vefâtından sonra ise Hz. Ebû Bekir'in vasiyetiyle ikinci hâlife Hz. Ömer oldu<sup>2</sup> Böylelikle de ikinci hâlife vasiyetle belirlenmiş oldu. Hz. Ömer hilâfeti süresince, dirayetli ve otoriter bir kişilik ve yönetim sergiledi, hak ve adaletten yana oldu. Müslümanların birlik ve beraberliğine önem verdi. Basiretiyle ülkeyi yönetti. Onun döneminde İslâm coğrafyası hayli genişledi. İslâm fetih hareketleriyle birlikte farklı millet ve toplulukların yaşadığı birçok bölge, kısa sürede İslâm çatısı altında toplandı. Hz. Ömer'in hilâfeti de selefi gibi fazla uzun sürmedi. Bir suikast sonucu şehid edildi. Hz. Ömer'den sonra ise Hz. Osman halife oldu. Hz. Osman'ın 12 yıl süren hilafetinin ilk altı yılında, daha önceki halifeler döneminde süregelen birlik ve beraberlik ortamı devam etti. Ancak onun hilafetinin son altı yılı siyâsî istikrarın bozulup; Hz. Osman'ın bir halife olarak ülkenin yönetiminde etkinliğinin giderek azaldığı ve onun yakın akrabalarının ülkenin yönetiminde söz sahibi olduğu bir dönem oldu. Nitekim bu dönemde ülke yönetiminin kilit noktalarına yerleşen ehliyetsiz ve liyâkatsiz yöneticilerin hak ve adaletten uzak fevri davranışları, Müslümanlar arasında ilk fitneyi ateşledi. Hz. Osman'a karşı bir iç muhalefet gelişti ve giderek güçlendi.<sup>3</sup> Bunun neticesinde Hz.

<sup>1</sup> eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk., Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975, I/24.

<sup>2</sup> Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, (çev: Sabri Hizmetli), Ankara, 1992, s. 44.

<sup>3</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/26; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara, 2001, s. 141; İsa Doğan, *İmam Zeyd b. Ali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2009, s. 17, 28.

Osman'a karşı iç isyanlar çıktı ve Hz. Osman, evini kırk gün kuşatma altında tutan bir gurup isyancı tarafından şehit edildi. Hz. Osman'dan sonra da Hz. Ali halife seçildi. Ancak Hz. Ali'nin hilafetine karşı da iç muhalefet fazla gecikmedi. Hz. Ali'nin hilafetine en büyük itiraz da Hz. Osman'ın yakın akrabası olan Şam valisi Muâviye'den geldi. Muâviye'nin yanı sıra başlangıçta Hz. Ali'nin hilafetine destek veren, ancak daha sonra Hz. Ali'nin uygulamalarını doğru bulmayarak ondan ayrılan Talha ve Zübeyir gibi sahabelerin içinde yer aldığı ve Hz. Aişe'ninde desteklediği diğer bir iç muhalefet daha ortaya çıktı. Böylelikle de İslâm toplumunda siyâsî bir kargaşa ve belirsizlik hâkim oldu. Siyâsî görüş ayrılıklarının derinleşmesiyle birlikte, başlangıçta önemsiz gibi gözüken bu görüş ayrılıkları, fiili bir çatışmaya dönüştü ve İslâm toplumu, aralarında çok sayıda sahabenin de şehid düştüğü Cemel ve Sıffîn savaşlarına şahid oldu.<sup>4</sup> Bu savaşların neticesinde ise Müslümanlar bölünmeyle yüz yüze geldi. Özellikle Sıffîn savaşında yaşananlar, dördüncü halife olan Hz. Ali'yi zor durumda bıraktı.

Sıffîn savaşı esnasında Hz. Ali sadece hilafete karşı çıkan ve ona itaat etmeyi reddeden Suriye valisi Muâviye ve onu destekleyen Suriyeli Müslümanlarla mücadele etmedi. Bu savaş esnasında önceden öngörülmemeyen hadiseler cereyan etti; Hz. Ali'nin taraftarları arasında yer alan bir topluluk, savaş esnasında sürekli sorun çıkardı ve Hz. Ali'nin kararlarını baskılamaya çalıştı. Savaş'ın Hz. Ali'nin lehine döndüğü bir anda bu topluluk, önce savaşın durdurulmasında yana tavır koydu ve savaşın sonucunun tahkimle belirlenmesi konusunda oldukça ısrarcı oldu. Ancak tahkimnamenin hazırlanıp ilan edilmesinin ardından ise, Hz. Ali'ye karşı tutumunda ani değişiklikler oldu. Daha önce tahkimde ısrar edenler, siyâsî ve politik sebeplerin etkisiyle tahkimi kabul etmekle kendileri de dâhil tahkime taraftar olan bütün Müslümanların ilâhî hükme aykırı hareket ettiklerini ve bu yüzden dinden çıktıklarını ilan ettiler.<sup>5</sup> Bu fikirlerini Hz. Ali'ye zorla kabul ettirmeye çalıştılar ve bu girişimlerinde başarılı olamayınca da Hz. Ali'nin Kur'ân'ın ilkelerinden uzaklaştığını ve ona

<sup>4</sup> Sıffîn Savaşı'nda, Hz. Ali taraftarlarından 25.000, Muâviye taraftarlarından da 45.000 olmak üzere yaklaşık 70.000 Müslüman hayatını kaybetmiştir. Bk. Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, tahk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Beyrut 1996, III/98; Nasr b. Muzâhim el-Minkarî (212/827), *Vak'atu Sıffîn*, tahk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1382, s. 558.

<sup>5</sup> İsa Doğan, *a.g.e.*, s. 54.

aykırı hareket ettiğini öne sürerek onu terk ettiler. Böylelikle de İslâm toplumunun siyâsî ve fikrî düşüncesine yön veren ilk radikal grup halini aldılar.<sup>6</sup> Bu topluluk Hz. Ali'nin yanı sıra Hz. Osman, Cemal ashâbı, iki hakemi ve tahkîme razı olanları da tekfir etti.<sup>7</sup> Hz. Ali'den ayrıldıkları için de Havâriç adını aldı.

Sıffîn savaşı esnasında yaşanan "tahkim olayı" ve bu olaya bağlı olarak gelişen diğer hadiseler, Müslümanlar arasında var olan siyâsî fikir ayrılıklarını, akidevî görüş ayrılıklarına dönüştürdü.<sup>8</sup> İslâm düşünce tarihinde dinî bir temele dayalı olarak ortaya çıkan birçok mezhep ya da kelâm ekolü, bu siyâsî ve politik olayların körüklediği, görüş ayrılıklarından yararlanarak ortaya çıktı. Nitekim Hz. Ali'nin 641 yılında bir Hâricînin suikastı sonucu şehid edilmesi, İslâm toplumunda radikal bir bakış açısına sahip diğer bir fikrî oluşuma zemin hazırladı. Bu olayın akabinde Şia, Hz. Ali ve onun evlâdının gerçek halifeler olduğu tezinden hareketle siyâsî bir mezhebe dönüşmüştü. Şia'ya göre, hilafet Hz. Ali ve onun evlâdının hakkıydı. Bu nasla da sabitti.<sup>9</sup>

Emevîler hilâfeti ele geçirdikten sonra, Ali evlâdına karşı husumetlerini sürdürdüler. Bunun bir sonucu olarak, Miladi 680 yılında, Irak'ta Emvîlere karşı direnişin olduğu yere giden Hz. Hüseyin'i ve beraberindekileri şehid ettiler. İslâm düşüncesinin oluşumunun daha erken dönemlerinde yaşanan bu olay, Şîilerin Hz. Ali soyuna daha fazla sadık kalmalarına ve saygı duymalarına neden oldu. Zamanla bu hareket, Hâricîlerden ayrı ikinci bir siyâsî mezhep olarak gelişti ve Şia adını aldı.

Hâricîler, Sıffîn savaşı esnasında Hz. Ali'nin taraftarları arasında yer alan bir gruptu. Ancak savaşın seyri içerisinde ona karşı çıkan ayrılıkçı bir topluluk oldular. Hz. Ali'nin tahkim olayı'nın sonuçlanmasının akabinde Muâviye ile mücadelesini askıya alarak mücadelede öncelik verdiği ve önemli bir sorun olarak görüp üzerine gittiği bu ayrılıkçı grup, Muâviye gibi hilâfet meselesine dayalı olarak ortaya çıkan ya da siyâsî bir hesaplaşmanın peşinden koşan bir grup değildi. Daha çok, akidevî birtakım konularda görüş beyan ederek ortaya çıkan bir düşünce

<sup>6</sup> Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdırrahman, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Hevâ ve'l-Bîdea*, neşir: M. Zahid el-Kevserî, Bağdat, 1388/1968, s. 50.

<sup>7</sup> el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Firak*, thk. M.M. 'Abdü'l-Hamîd, Kahire tz., s. 73.

<sup>8</sup> W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1985, s.2

<sup>9</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/146.



akımıydı. Öyle ki ortaya çıkışından hemen sonra dinî bir ideolojiye dönüşen Hâricîler, inancın ancak doğru fiillerle birlikte geçerli olabileceği görüşündeydi. Kur'ân'ın literal anlamına bağlı kalarak bütün akidevî inanç ilkelerini saptayan Hâricîler, süreç içerisinde bu ilkelere bütün samimiyetleri ile bağlandılar ve şiddet ve baskı temelinde bütün Müslümanlara kabul ettirmeye çalıştılar. Hâricîler fikir ve düşüncelerini de Kur'ân'ın mü'minlere telkin ettiği bir ilke olan "Emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-neh-y-i ani'l-münker" çatısı altında şiddete dayalı bir yöntemle uygulamaya koydu. Böylelikle de Hâricîler İslâm toplumunu iki farklı zümreye ayırmış ve sadece kendilerini geçek Müslüman olarak görerek, kendilerine katılmayan ya da kendileri gibi düşünmeyen bütün Müslümanları kâfir ilan eden bir topluluk olmuştu.

Esasında Hâricîlerin büyük günah konusundaki hassasiyetleri başlangıçta doğru ve yerinde bir yaklaşımdı. Ancak görüşlerini, şiddete dayalı olmak yerine, tebliğ ve iknaya dayalı bir yöntem kullansalardı muhtemelen İslâm dini adına o günün koşullarında doğru ve erken sayılabilecek bir mücadelenin temelini oluştururlardı. Oysaki Hâricîlerin Müslümanları kabul etmeye zorladıkları akidevî görüş ve düşünceleri Müslüman toplum üzerinde olumsuz bir etki bıraktı. Hâricîlerin bu cebre dayalı din anlayışına karşı tepkiler fazla gecikmedi ve o dönemde belirme-ye başlayan siyasî ve dinî fırkaların eleştiri hedefi oldu. Hâricîlerin iman doktrinine karşı bir tepki olarak ortaya çıkan ve Hicri 2. ve 3. asırda bir din anlayışı halini alan Ehl-i Sünnet anlayışının da bir anlamda öncülüğünü yapan Mürcie bunun en tipik örneklerinden biridir.<sup>10</sup> Mürcie, Hâricîlerin iman ile amelî birleştiren imanî amel ile ilişkilendiren katı iman anlayışlarına karşı çıkmış ve amelî imandan ayrı tutmuştur.<sup>11</sup> Kimin mü'min kimin de kâfir olduğunu belirlemenin mümkün olmadığını, en doğrusunun bunu Allah'a havale etmek olduğunu ileri sürmüştü. Hâricîlerin fikirlerine karşı tepki olarak ortaya çıkan Mürcie<sup>12</sup> iman konusunda getirdiği yaklaşımla İslâm toplumunda psikolojik bir rahatlama sağlamıştır. Ancak, daha sonraları onların amelî ile imanın arasını açan iman tanımını, amelî ihmal ve terki konusunda önemli sorunlar doğurdu.

<sup>10</sup> Mürcie'nin ortaya çıkışı hakkında daha fazla bilgi için bk. İsa Doğan, *Mürcie ve Ebu Hanife*, Kardeş Matbaası, Samsun, 1992 s. 20-22.

<sup>11</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/139.

<sup>12</sup> İsa Doğan, *İmam Zeyd b. Ali*, s. 159.

Şiddet ve baskıyı ön plana çıkararak İslâm itikadını zedeleyen Hâricîliğin kelâm doktrinine karşı Mürcie'nin yanı sıra Ebû Hanîfe gibi aklî düşünceye dini anlamda yer veren din bilginleri de karşı duruş sergiledi. Ebû Hanîfe İslâm'ın itikadî alanında ortaya çıkan bozulma ve sapmalara karşı Ehl-i Sünnet'in çizgisini belirlemek için önemli eserler verdi. Ebû Hanîfe özellikle yaşadığı çağda İslâm'ın itikadî esaslarını tahrib eden Kaderiye ve Cehemiyye gibi düşünce akımlarını red ve ilâhî sıfatları anlamlandırmak için diyalektik bir tarza sahip olan "*Fıkıh-ı Ekber*" adlı eserini ortaya koydu. Böylelikle de Ebû Hanîfe bu eserinde İslâm akidesi üzerinde olumsuz etkiler bırakan diğer fırkaların doktrinleri karşısında Ehl-i Sünnet anlayışını savunan ilk bilim adamı oldu.

Öte yandan Ebû Hanîfe, hem kaza ve kader, hayır ve şer gibi meselelerini izah etmek hem de insanın inanç konusunda beşeri bir etkinliğe sahip olduğunu vurgulamak için "*Fıkıh-ı Ebsat*" adlı eserini ortaya koydu. Halk arasında zuhur eden çeşitli konularda Ehl-i Sünnet'in telakkisini ortaya koymak için de diyalektik bir tarza sahip "*el-Alim vel-Müteallim*" adlı risalesini ve Hâricîlerin iman tasavvurlarını reddeder mahiyette ele aldığı iman meselesinin yanı sıra küfür, irca ve vaîd gibi dinin temel meselelerini de ele aldığı "*Osman-ı Bustiye*" risalesini yazdı. Böylelikle de Ebû Hanîfe yaşadığı çağda İslâm'ın özüne ve ruhuna aykırı gördüğü yanlış inanç ve anlayışlara karşı duyarsız kalmadı.

Ebû Hanîfe yaşadığı çağda Hâricîlerin kelâm doktrinlerine de karşı duruş sergilemiş ve özellikle onların iman-amel ilişkisine yönelik düşüncelerinin yersizliğine ve "*Emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-neh-y-i ani'l-münker*" çatısı altında Müslümanlar üzerindeki şiddete dayalı haksız ve yersiz baskılarını eleştirmiştir. Bir anlamda Ebû Hanîfe Hâricîlerin kelâmî doktrinlerindeki tutarsızlıkları ve dini anlama ve uygulamadaki yanlışlıklarını, nasları esas alarak zayıflatmaya çalışmıştır. Dolayısıyla biz de, bu makalede önce Hâricî kelâm doktrinini ana hatlarını belirlemeye ve daha sonra da Ebû Hanîfe'nin İslâm'ın ruhuna aykırı gördüğü Hâricî kelâm doktrinine karşı tutumunu ve düşüncelerini göstermeye çalışacağız. Diğer bir deyişle, Hâricîler kelâmî doktrinlerini hangi şartlarda ortaya koymuşlardır? Düşünce sistemlerini nasıl temellendirmişlerdir? Hâricîlerin bir güç olarak etkin olduğu bir dönemde Ebû Hanîfe'nin onlara ve onların kelâmî doktrinlerine karşı tutumu ne olmuştur? Bu çerçevede önce Hâricîlerin kelâm doktrinlerinin mantalitesini ele alacağız. Onların ortaya attıkları fikir ve düşüncelerinde samimi olup olmadıklarını, sanıldığı gibi

dar ve bağnaz bir çerçevede fikir üretip üretmediklerini anlamaya çalışacağız. Bunun için de önce Hâricî harekâtının doğuş sürecini konu edineceğiz ve Hâricîlerin dini temellere dayalı bir fırka halini alış sürecini ortaya koyacağız. Daha sonra da, Hâricîlerin düşünce sistemlerinde esas aldıkları temel prensiplerini ele alarak, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın özüne bağlı kalarak itikadî alanda ortaya koyduğu görüşlerini dile getireceğiz.

### I- Hâricî Harekâtı'nın Doğuşu ve Sosyo-Kültürel Temelleri

#### a- Hâricî Harekâtı'nın Doğuşu

Hz. Ali'nin halife olmasının ardından, hilafet meselesine endeksli olarak gelişen siyâsî çekişmeler, Müslümanlar açısından vahim sonuçlar doğurmuştur. Bu sonuçlardan biri, daha önce de vurguladığımız gibi çok sayıda insanın hayatını kaybettiği iç savaşlardır. Hz. Osman'ın şehid edilmesinin ardından Hz. Ali, dördüncü halife olarak seçilmekle birlikte, onun önünde acilen çözümlenmesi gereken birden çok sorun vardı. Hz. Osman'ın şehadetinin ardından, özellikle de Şam Valisi olan Hz. Osman'ın yakın akrabası Muâviye, Kur'ân'ın öldürülen bir kimsenin en yakın akrabalarına tanıdığı kısas hakkını gerekçe göstererek, Hz. Osman'ın katillerinin bir an önce yakalanıp adalete teslim edilmesini istiyordu. Ancak Hz. Ali, çözülmesi gereken bütün bu sorunlar içerisinde önceliği, ülkenin yönetimine dair sorunlara verdi. Hz. Osman döneminde atanan birçok valiyi geri çekti ve onların yerlerine yenilerini atadı. Ancak bu durum siyâsî otoriteyi güçlendirme yerine siyâsî otoriteye karşı başka isyanlara yol açtı. Özellikle İslâm toplumunda mümtaz yeri olan Talha ve Zübeyir gibi sahabelerin, umdukları görevlere gelememeleri Hz. Ali'ye karşı iç muhalefeti başlattı. Daha sonra Hz. Aişe'nin de desteğini alan bu iç muhalefet, tarihi kaynaklarda Cemel savaşı olarak adlandırılan bir iç savaşla sonuçlandı.<sup>13</sup>

Hz. Ali, Cemel Savaşı'nın ardından İslâm toplumunun biriliğini tehdit eden ve hilâfet merkezine karşı bir güç odağı haline gelen Muâviye'nin üzerine gitti. Hz. Ali, önce Muâviye'yi barışa ve kendisine biata çağırdı. Ancak Cemel Savaşı'nın vahim sonuçlarından yararlanan Muaviye, Suriyeli Müslümanların desteğini arkasına almış ve halifeye karşı tutumunu değiştirmemiştir. Hz. Ali'nin barış ve biat çağrısını red-

<sup>13</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/27.

detmiştir. Bunun üzerine “Sıffin Savaşı” yaşanmıştır.<sup>14</sup> Cemel savaşında olduğu gibi bu savaşta çok sayıda Müslüman yaşamını yitirdi. Ancak Cemel savaşından sonra, itikadî meselelere ilişkin, herhangi bir fikrî tartışma yaşanmamıştı. Sıffin Savaşı esnasında cereyan eden siyâsî gelişmeler, düşünce alanında yeni fikir ve düşünce arayışlarına yol açtı. Bu arayışların neticesinde ortaya çıkan ilk siyâsî fikir hareketi de Hâricîlik oldu.<sup>15</sup>

Hâricîler, Sıffin savaşının başlangıcında Hz. Ali taraftarları arasında yer alan önemli bir savaşçı topluluktu. Hâricîler, ilk olarak savaşın seyri içerisinde Hz. Ali'nin kararlarına müdahalede bulunmuş ve varlıklarını hissettirmişlerdi. Nitekim Sıffin Savaşı'nın Hz. Ali'nin lehine sonuçlanacağı bir anda, Muâviye, Amr b. As'ın önerisi<sup>16</sup> ile Hz. Ali taraftarları arasında karışıklığa neden olacak ve savaşın seyrini etkileyebilecek önemli bir planı devreye sokmuş ve bir savaş hilesi olarak, Kur'ân sayfalarını önde bulunan askerlerinin mızraklarına taktırmıştı.<sup>17</sup> Bu hareketiyle Muâviye, savaşın devam etmesi durumunda Şam ve Irak sınırlarını Rumlara karşı koruyacak bir gücün kalamayacağını ve kendi aileleri ve çocuklarının kâfirlerin eline düşeceğini dikte ediyordu.<sup>18</sup> Görünürde, aynı inançta ve aynı Kitâb'a bağlı olan iki grubun arasındaki sorunun çözümünde Kur'ân'ın hâkem olması gerektiğini istiyordu. Bu teklif karşısında her ne kadar Hz. Ali soğukkanlı davranmışsa da onun bütün taraftarları aynı tepkiyi göstermedi. Muâviye'nin bu hareketi karşısında Hz. Ali taraftarları arasında farklı sesler yükselmiştir. Nitekim Hz. Ali'nin taraftarları arasında yer alan savaşçı bir grup Hz. Ali'ye gelerek: “*Halk bizi Allah'ın Kitâb'ına çağırırken sen kılıçları çekmemizi istiyorsun.*” dediler. Bunun üzerine Hz. Ali: “*Allah'ın Kitâb'ında olanı en iyi ben biliyorum! Haydi topluluktan geri kalanlar üzerine atılın; Allah ve Resulü - yalan söyledi diyenlere saldırın! Oysa siz Allah ve Resulü'nün doğru buyurduğunu söylüyorsunuz.*” diye

<sup>14</sup> Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî (282/895), *el-Ahbârü't-Troâl*, Beyrut, tz., s. 162-163; Minkarî, *a.g.e.*, s. 92-93.

<sup>15</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/27.

<sup>16</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut 1407/1987, III/101; Dîneverî, *a.g.e.*, 137-38.

<sup>17</sup> Taberî, *a.g.e.*, III/101; Minkarî, *a.g.e.*, s. 480-481; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, tahk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1387/1967, I/101.

<sup>18</sup> Minkarî, *a.g.e.*, s. 478, 481; et-Taberî, *a.g.e.*, III/ 101.

cevap verdi. Bunun üzerine onlar: "Eşter'i müminlerle savaştan alıkoyacaksınız! Yoksa Osman'a yaptığımızı sana da yaparız!"<sup>19</sup> dediler ve savaşın hemen durdurulması ve tahkime gidilmesi yönünde görüş bildirdiler.<sup>20</sup>

Böylelikle de Muâviye'nin bir savaş hilesi olarak başvurduğu Kur'ân'ın hakem olması önerisi beklenen etkiyi göstermiş ve Hz. Ali taraftarlarını ikiye bölmüştü. Esasında bu durum daha sonra Hz. Ali'nin bütün enerjisini üzerinde harcayacağı ve mücadelede önceliği vereceği yeni bir gücün ilk işaretleriydi. Ancak Hâricîlerin Hz. Ali ile diyaloglarında "Osman'a yaptığımızı sana da yaparız!" ifadeleri, Hâricîlerin bir güç olarak ilk defa "tahkim olayı" ile birlikte ortaya çıkmadığını göstermektedir.<sup>21</sup> Hz. Osman'ın şahadetinde neden olan isyanların arkasında bu gücün ve bu zihniyetin yer aldığı anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle savaşın durdurulması ve tahkime gidilmesini isteyenler arasında Hz. Osman'ın öldürülmesi olayına karışanlar da bulunuyordu.

Taraflar arasındaki sorunun çözümünde Kur'ân'ın hakem olması önerisi, esasında ilk defa Muâviye tarafından ileri sürülmemişti. Daha savaş başlamadan önce Hz. Ali, onları, aralarındaki sorunu Kur'ân hakemliğinde çözmeye çağırılmıştı. Ancak onun bu önerisi reddedilmişti. Savaşın Hz. Ali'nin lehine döndüğü bir anda ise bu teklif Muâviye'den gelmişti. Bir anlamda Muâviye, daha önce karşı çıktığı tahkime gitme fikrini, bu kez Hz. Ali'nin taraftarları arasında karşılığa neden olacak ve zaman kazandıracak bir plan olarak acilen devreye sokmuştu. Hz. Ali, iyi bir savaşçı olmanın ötesinde savaşın kaderinin her zaman savaş gücüne bağlı olmadığını da farkında olan ileri görüşlü bir devlet adamıydı. Hz. Ali savaşın bu dönüm noktasında, onların tahkim önerisi ile ne yapmak istediklerini anlamıştı.<sup>22</sup> Ancak bunu taraftarlarına anlatmakta güçlük çekti. Kendi taraftarları arasında yer alan bir grubun Kur'ân'a karşı savaşamayacağı ve Kur'ân'ın hakemliğine rıza gösterilmesi gerektiği yönündeki baskıyla karşılaştı. Ancak, Hz. Ali'ye savaşın durdurulması yö-

<sup>19</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/114

<sup>20</sup> et-Taberî, *a.g.e.*, III/101; ed-Dîneverî, *a.g.e.*, s.175.

<sup>21</sup> Hz. Peygamber'in sağlığında Hâricî zihniyetinin potansiyel varlığına ilişkin örnekler bulunmaktadır. Nitekim savaş sonrası ganimetin taksimi esnasında Zî'l-Huvaysira et-Temîmî ile Allah Resulü (sav) arasında şöyle bir konuşma geçmiştir:

- Adil ol ey Muhammed!

- Ben âdil değilsem, kim âdil olabilir?

-Yaptığın taksim, Allah rızası gözetilmemiş bir taksimdir." Bk. eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/21.

<sup>22</sup> et-Taberî, *a.g.e.*, III/101.

nünde baskı yapan taraftarlarının bütün endişesi, Kur'ân'a karşı savaşmakta değildi. Muhtemelen savaş esnasında çok sayıda kişinin ölümü, onları hayatta kalma konusundaki endişelerini arttırmıştı.<sup>23</sup> Hz. Ali de taraftarları arasında bir bölünmeye mahal vermemek için istemeyerek de olsa taraftarlarından gelen baskıya fazla direnmemiş ve tahkim için savaşı durdurmuştu.<sup>24</sup> Böylelikle Muâviye amacına ulaşmıştı. Savaşın durdurulması ve tahkimin kabul edilmesinin bir sonucu olarak Muâviye, hilafet konusunda Hz. Ali ile eşit bir pozisyona gelirken, Hz. Ali ise taraftarları üzerinde etkinliğini ve güvenilirliğini yavaş yavaş kaybetme sürecine girmiştir.

Savaşın durdurulmasının ardından, taraflar arasındaki sorunu Kur'ân'ın hâkemliğinde çözüm üretmeye temel olacak bir tahkimname hazırlandı. Her iki taraftan seçilen hakemler, Kur'ân ve hadisleri esas alarak bu tahkimname doğrultusunda soruna bir çözüm üretecekti. Böylelikle de İslâm toplumunun birlik ve beraberliği tekrar sağlanabilecekti. Bunun üzerine Muâviye kendi taraftarlarından biri olan Amr b. As'ı hâkem tayin etti. Hz. Ali taraftarları ise kendilerini temsilen kimin hâkem olacağı konusunda, fikir ayrılığına düştü. Hz. Ali, kurnaz olduğu kadar siyaseti iyi bilen Amr b. As karşısında pasif duruma düşmeyecek, kendi haklarını ve hukuklarını dirayetli bir şekilde savunabilecek biri olarak Abdullah b. Abbas'ı ya da kendi savaş komutanlarından olan Malik el-Eşter'i seçmek istedi.<sup>25</sup> Ancak savaşın durulmasında etkin rol oynayan topluluk, bu kez de Hz. Ali'nin teklif ettiği isimlere karşı çıktı. Abdullah b. Abbas'ın tarafsız olmadığını ve Malik el-Eşter'in ise savaş taraftarı olduğunu ileri sürdü ve bunların yerine Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin hâkemliğini önerdiler.<sup>26</sup>

Hz. Ali, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin uygun bir isim olmadığı görüşünde idi. Çünkü daha önce vali atamalarında onunla bazı sorunlar yaşamıştı. Hz. Ali, her ne kadar Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hâricîlerin tercih sebebi olan, dini bilgiye sahip ve idari yetenekleri de olan bir kimse olsa da onun, hakemlik konusunda yeterince ehil bir kimse olmadığına inanıyordu. Bu nedenle de onun uygun bir isim olmadığını, bu ismi ısrarla isteyen taraftarlarına anlatmaya çalıştı. Ancak onları ikna edemedi. Hz. Ali'nin "*Bana*

<sup>23</sup> Minkarî, *a.g.e.*, s. 482; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, I/111.

<sup>24</sup> Dîneverî, *a.g.e.*, s. 189; Belâzurî, *a.g.e.*, III/103.

<sup>25</sup> Taberî, *a.g.e.*, III/ 102 .

<sup>26</sup> Minkarî, *a.g.e.*, ss. 499-500; et-Taberî, *a.g.e.*, III/102; eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/115.

*birinci konuda isyan ettiniz, hiç olmazsa ikinci konuda itaat ediniz. Ebû Mûsâ'nın bu işin ehli olmadığına inanıyorum.*"<sup>27</sup> şeklindeki sözleri dahi Hâricîleri iknaya yetmedi. Hâricîler, Ebû Mûsâ el-Eş'arî dışında hiç kimsenin hakemliğine razı olmayacaklarını ısrarla beyan ettiler.<sup>28</sup> Neticede de bu topluluğun istediği olmuş ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Ali'yi temsilen hâkem olarak seçilmişti.<sup>29</sup> Ardından da tarafların tahkim sürecinde uymaları gereken yazılı bir belge olan tahkimname hazırlandı. Ancak bu tahkimnamenin hazırlanışı sırasında yaşanan tartışmalar Hz. Ali taraftarlarını farklı düşüncelere yöneltti. Özellikle de hazırlanan tahkimnamenin Hz. Ali taraftarlarına duyurulması esnasında yaşanan tartışmalar Hz. Ali taraftarları arasındaki hoşnutsuzluğa başka bir boyut kazandırdı. Hakem kurulunu oluşturmakla ve tahkimnameyi kabul etmekle Kur'an'ın hükmüne aykırı hareket edildiği ve bir insanın hükmüne razı olunmakla hata edildiği düşünülmeye başlandı.<sup>30</sup> Böylelikle de bu grup Hz. Ali'ye: "*İnsanları niçin hâkem tuttun? Allah'tan başka hüküm verecek yoktur!*"<sup>31</sup> sözleriyle tepki gösterdi. Başlangıçta az sayıda bir muhalif grubun düşüncesini oluşturan bu anlayış, kısa sürede taraftar buldu ve Hz. Ali'ye tahkimname karşı çıkması ve savaşı tekrar başlatması konusunda bir baskıya dönüştü.<sup>32</sup> Böylelikle de dini endişelere dayalı olarak ortaya çıkan ilk Hâricîler belirmeye başladı. Ancak Hz. Ali, muhtemelen meşru bir dayanağı olmayan bir hükümden kaçınarak; taraflar arasında yapılan bir anlaşmaya sadık kalma ve bu antlaşmayı ilk çiğneyen taraf olmama gibi düşüncelerle Hâricîlerin savaşı tekrar başlatma teklifini geri çevirdi.<sup>33</sup> Daha sonra da Sıffin'den ayrılarak Kufe'ye geldi. Ancak Hâricîler onunla birlikte Kufe'ye girmediler ve Harûra<sup>34</sup> denilen bir yerde toplandılar.<sup>35</sup> Bu nedenle de onlar, toplandıkları bu yere nisbetle "*Harûra ehli*" olarak da anılmışlardır.

<sup>27</sup> Taberî, *a.g.e.*, III/102.

<sup>28</sup> Taberî, *a.g.e.*, III/102.

<sup>29</sup> Taberî, *a.g.e.*, III/102.

<sup>30</sup> Dineverî, *a.g.e.*, s. 196-197.

<sup>31</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/115.

<sup>32</sup> İbn Kuteybe, *a.g.e.*, I/111.

<sup>33</sup> Muhtemelen Hz. Ali, Kur'an'ın şu âyetlerine dayanarak geri adım atmamış olabilir; "Ey insanlar, (yaptığımız) akitleri yerine getirin..."Mâide 5/1, " Allâh, gizlediğiniz ve açığa vurduğunuz her şeyi bilir." Nahl 16/19.

<sup>34</sup> Harûra Kufe'ye yakın bir köydür.

<sup>35</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/115.

Seçilen iki hakem aylar süren görüşme ve istişarelerin ardından herhangi bir karara varmada zorlandı. İki hakem arasındaki görüşmeler esnasında bir gün Ebû Mûsâ, oğlu İbn Ömer'in halifeliğini teklif etmiş, Amr b. As ise bunu reddetmişti.<sup>36</sup> Bunun karşılığında Amr b. Âs, kendi oğlu Abdullah b. Amr'ı önermişti. Ebû Mûsâ, Abdullah b. Amr'ın ehil biri olduğunu ancak fitnenin içinde yer aldığını ileri sürerek, geri çevirmişti.<sup>37</sup> Bu karşılıklı restleşmenin ardından, Amr b. As, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye ne Ali'nin ne de Muâviye'nin hilafetinin Müslümanların yararına olduğunu dile getirdi. Ebû Mûsâ el-Eş'arî, bunun doğru olduğunu ve bu konuda kendisinin ne yapabileceğini söyledi. Amr b. As, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Hz. Ali'yi hilafetten azletmesi durumunda kendisinin de aynı şekilde davranacağını ve Muâviye'yi hilafetten azledebileceğini söyledi.<sup>38</sup> Böylelikle de işin şuraya kalacağını, Abdullah b. Ömer'in de halife olarak seçilebileceğini ve neticede fitnenin köklerinin yok olup gideceğini dile getirdi. Bu teklifi Ebû Mûsâ el-Eş'arî kabul etti ve bunun üzerine her ikisi anlaştilar ve vardıkları ortak kararı ilan edeceklerini açıkladılar. Bunun üzerine taraflar toplandı.

Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Amr b. Âs'a dönerek ayağa kalkmasını ve kendi kararını açıklamasını istedi. Ancak, Amr b. Âs, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye kendisinin Hz. Peygamber'in ashabından saygın biri olduğunu ve yaşça da kendisinden büyük olduğunu söyledi ve böyle bir şey yapmayacağını bunun büyük bir saygısızlık olacağını ileri sürerek, görüşünü açıklayan ilk kimse olmak istemedi. İlk sözü Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye bıraktı. Bunun üzerine Ebû Mûsâ el-Eş'arî yerinden kalkarak konuşmaya başladı ve İslâm toplumunun menfaatine bir karara vardıklarını açıkladıktan sonara, ne Ali'nin ne Muâviye'nin halifeliğinin toplumun yararına olduğunu söyledi ve Hz. Ali'yi hilafetten azletti. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin bu sözleri, Muâviye'nin işini kolaylaştırdı ve günlünde yatan kararını açıklaması için iyi bir fırsat oldu. Ebû Mûsâ el-Eş'arî sözlerini bitirip yerine geçmesiyle, Amr b. As kendi kararını açıklamak için söze başladı. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Ali'yi hilafetten azleden sözlerini dinlediklerini söyledi ve ardından da kendisine de Muâviye'yi hâlife ilan etmek kaldığını bildirdi

<sup>36</sup> Minkarî, *a.g.e.*, s. 540, 541, 542; Belâzurî, *a.g.e.*, III/124.

<sup>37</sup> Taberî, *a.g.e.*, III/112; Minkarî, *a.g.e.*, s. 542; Dineverî, *a.g.e.*, s. 200.

<sup>38</sup> Taberî, *a.g.e.*, III/112; Minkarî, *a.g.e.*, ss.544-545.



ve Muâviye'nin hilâfetini ilan etti. Bu sözünün ardından yerinden ayrıldı. Bunun üzerine bu toplantı bir kargaşaya ve ayaklanmaya dönüştü, Aylar süren müzakerelerin ardından açıklanan karar karşısında şaşkına dönen bir kısım Hz. Ali taraftarı, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye saldırmaya ve onu kamçılarıyla dövmeye başladı. Ebû Mâsâ el-Eş'arî bu arbededen kurtulmak için çareyi Mekke'ye kaçmakta buldu ve Amr b. As da Şam'a gitti.

Hâricîler Tahkim Olayı'nın başlangıcından kararın açıklanmasına kadar gelişen her olayın bizzat içinde yer almaışlardır. Bu tahkim skandalının kendilerinden kaynaklandığını ve kendi hataları olduğunu görmekle birlikte, kendi hatalarının tam olarak nereden kaynaklandığını sorgulamadılar. Bunun yerine Hâricîler, gelişen olayları kendi tabîi mecrasından saptırarak; iki insanı hakem olarak kabul etmekle ilâhî buyruklara karşı geldiklerini ve dinin emirlerine aykırı hareket ettiklerini ileri sürdüler. Bu hatalarından dolayı dinden çıktıklarını düşündüler. Fikir ve düşüncelerine dinî ve kelâmî bir bakış açısı kazandırdılar. Bu ilk Hâricî topluluğa göre, hüküm sadece Allah'a aitti. Allah'ın dışında bir insanın verdiği hükme göre hareket etmek ya da bir insanı hakem olarak kabul etmek, Allah'a karşı gelmekle eşdeğerdi. Böylelikle de ilk Hâricîler, farkına varmadan bir insanı hakem kabul ettiklerinden dolayı kendileri suçlu hissettiler. Allah'ın hükmüne karşı geldikleri için de kâfir olduklarına inandılar. Ancak Hâricîler, bu anlayışlarının kapsam alanını genişleterek kendileri dışında tahkim olayına karışan bütün Müslümanlara uyarladılar. Buna göre Hz. Ali ve onun diğer taraftarları da hata etmiş ve Allah'ın hükmüne karşı gelmişti. Hz. Ali ve onun diğer taraftarlarının da hatalarından dönüp tevbe etmeleri gerekliydi. Bunun için bizzat Hz. Ali ile tartıştılar ve onu kendi saflarına çekmek için yoğun çaba gösterdiler ve Hz. Ali'ye kendileri gibi tevbe etmememsi durumunda aralarındaki sorunun çözülemeyeceğini şu ifadelerle bildirdiler: "*Allah'tan başka hakem yoktur! Allah'ın dini hakkında insanların hüküm vermesine razı değiliz. Muâviye ve ashabı hakkında Allah, öldürülmeleri ya da bizimle haklarındaki hükmümüze sokulmaları şeklinde onlar hakkında hükmünü vermiştir. Biz ilki hakemi kabul ettiğimiz zaman hata işlemiştik. Biz rabbimize tövbe ederek bundan geri döndük. Sen de bizim gibi dön! Aksi halde biz senden uzağız.*"<sup>39</sup>

Hâricîlerin bu inançları karşısında Hz. Ali, başlangıçta onları ikna için uzun bir uğraş verdi. Onları önce fikir ve düşünce planında çözmeye

<sup>39</sup> Minkarî, a.g.e., s. 517.

çalıştı. Bunun için Hz. Ali, onlarla olan tartışmalarında hep alttan aldı ve onlara karşı oldukça hoşgörülü davrandı; her hangi bir durumda hatadan dönüp tevbe etmenin iyi bir şey olduğunu ve kendi hataları ve günahları yüzünden her zaman kendisinin tevbe ettiğini söyledi. Ancak Hâricîler, Hz. Ali'nin bu sözleriyle ikna olmadılar. Ondan tahkimin ilâhî hükme aykırı olduğu için bir hata olduğunu ikrar etmesini ısrarla istediler ve bundan dolayı tevbe etmesini istediler. Hz. Ali ise bu ısrarın karşısında onları mantıklı olmaya çağırmış ve esasında tahkimin kendi fikri ve isteği olmadığını söylemiştir. Bir kimsenin işlemediği bir suçtan dolayı yargılanmasının neyi meşru kılacağını sormuştur. Neticede de bütün bu tartışmalar ve Hz. Ali'nin ikna çabaları Hâricîleri isyankâr bir topluk olmaktan kurtaramamış, aksine onları dinî bir mezhep halini alma yolunda daha da ileriye taşımıştır.

### **b- Sosyo-Kültürel Temelleri**

İslâmiyet'ten önce Arap kabileleri Medenî ve Bedevî olmak üzere iki ayrı toplumdaki oluşuyordu. Medenî Araplar genellikle şehirlerde yaşarlardı. Kültürel açıdan daha gelişmiş ve sosyal yaşamlarında Bedevîlerden farklı bir yaşam tarzına sahiptiler. Bedevî kabilelerden oluşan Araplar ise geniş çöllerde küçük ve belirsiz kabileler halinde varlık gösterirlerdi. Bedevî Arapların en belirgin özellikleri, cahil bir topluluk olmaları ve kişisel özgürlüklerine düşkünlükleriydi. Hâricîler de gerek kültürel durmaları açısından gerekse de hayata bakışları ve olayları algılamış tarzlarında belirgin farklılıklar gözlenen bu iki Arap toplumundan bedevî olan Araplardandı. Hâricîler bedevî bir topluluk olarak, özgürlüklerine oldukça düşkün, çölün kural tanımaz sert iklimine alışkınlardı. Hâricîlerin en karakteristik özelliği de fikrî bir derinliği olmayan sade Müslümanlardan oluşan savaşçı ve mücadeleci olmalarıydı.<sup>40</sup> Onların İslâmiyetten önceki bu yaşam tarzları, sert ve katı bir mizaca sahip bir karakterde olmalarına etki etmişti. Bunun için de onların Medenî Arapların yaşam ve düşünce tarzına hâkim olan bir takım kural ve kaidelere hemen uyum sağlamaları da beklenemezdi. Nitekim öyle de olmuştu. Müslüman olduktan sonra Hâricîler, kendi özgürlüklerini başkalarının özgürlüklerinin önünde tutmaya devam ettiler. Bir devlet başkanı dahi ol-

<sup>40</sup> Harun Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji, Haricilik Düşüncesinin Doğuşu*, Sidre Yay., İstanbul 1999, s. 89, 100.

sa, onun, emir ve buyruklarına uyum sağlamada hayli zorlandılar. Örneğin Sıffîn savaşı esnasında basit sebeplerden dolayı sürekli Hz. Ali ile tartıştılar ve onun emir ve buyruklarını dinlemediler. Savaşın en kritik noktasına kadar bu anlayışlarını gösteren tutum ve davranışlar sergilediler. Nitekim savaşın durdurulması konusunda Hz. Ali'ye baskı yapan ve savaşın devamını bir günah olarak ön gören Hâricîlere, Hz. Ali'nin savaş komutanlarından biri olan Mâlik el-Eşter'in şu ifadeleri esasında onların karakter yapılarını ve içinde buldukları kısır döngüyü göstermektedir: *"Bana kendinizi anlatınız. Aranızdan örnek şahıslar öldürüldü. Geriye rezilleriniz kaldı. Ne zaman hakperest oldunuz? Faziletlerinizi inkâr etmediğiniz ve sizden daha hayırlı olan ölümlerinizi şimdi ateşeler öyle mi?"*<sup>41</sup> Dolayısıyla da Bedevî bir yaşamdan gelen bu topluluğun önde gelen örnek ve söz sahibi üyeleri bu iç savaşlar esnasında öldürülmüş ve geriye ise analitik düşünce yapısından uzak tek yönlü düşünen bir topluluk kalmıştı.

Hâricîler Kur'ân'ı çok okuyan ve ona tüm samimiyetleri ile bağlanan bir topluluktu. Hâricîler içinde kura olarak bilinen hafızlar da vardı. Ancak onlar Kur'ân'ı çok okuyan ya da ezbere bilen bir topluluk olmakla birlikte dini metinleri sadece zahiri anlamlarıyla ele alırlardı. Bir anlamda analitik ya da felsefî bir düşünceye ya da bakış açısına pek sahip değillerdi. Hâricîler İslâm toplumunun yabancı etkilere maruz kaldığı, temel inanç ilkelerinin ve dinin ameli yönünün tehdit altında olduğu düşünce-sindeydi. Değişim korkusu ve dinden uzaklaşma fobisi onları oldukça rahatsız etmişti. Bu durum, onların gecenin büyük bir kısmını ibadetle geçiren ve İslâm'ın ameli yönüne oldukça ehemmiyet gösteren mutaassıp bir topluluk halini almalarına yol açmıştı. Dolayısıyla Hâricîlerin önemli özelliklerinden biri de dini yaşamlarında gösterdikleri takva ve ihlâstı. Ancak Hâricîlerin dini yaşamada segiledikleri samimi yaşam biçimi, radikal bir din anlayışına ve dar bir düşünceye dayanıyordu. Bir anlamda Hâricîler, basit bedevî mantığını Müslüman oduktan sonra sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla da Hâricîler tahkim olayının ardından gelişen bütün siyâsî olayları bu mantaliteyle değerlendirdikleri gibi dini de yine bu dar ve tek yönlü anlayışları doğrultusunda anlamlandırdılar. Kur'ân âyetlerini anlamlandırırken de bu bakış açılarını esas aldılar. Böylelikle de Hâricîlerin olayları ve dinî konuları değerlendirirken sadece tek yönlü bir anlayışla hareket etmeleri, onların, ayarılıkçı bir topluluk olarak ortaya

<sup>41</sup> Taberî, *a.g.e.*, III/101;Minkarî, *a.g.e.*, ss. 490-492.

çıkmalarıyla sınırlı kalmamış,<sup>42</sup> dini anlama ve yorumlama tarzlarını da etkilemiştir. Nitekim Sıffin savaşında Hâricîler, Muâviye'nin savaşın en kritik noktasında Kur'ân'ın hükmüne göre sorunun çözümüne ilişkin teklifinin arkasında yatan gerçeğe bakmadan hareket etmişlerdir ve bu çabalarını Hucurat sûresi 49/9. âyete dayandırmışlardır: "Eğer inananlardan iki grup vuruşurlarsa onların aralarını düzeltin! Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın! Eğer dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve adil olun! Allah adaletle hareket edenleri sever." Yine Hâricîler Hz. Ali'den ayrılışlarını da dinî gerekçelere dayandırmışlardır. Hz. Ali'nin tahkimnameyi onaylamakla Allah'ın hükmü dışında hareket ettiğini ve bir insanın hükmünü esas aldığını ileri sürerek onu terk etmişlerdir. Diğer bir deyişle "Hüküm Allah'ındır" diyerek Hz. Ali'yi tekfir etmişler ve ondan ayrılmışlardır. Hz. Ali, onların bu sözlerini duyunca, "Zulmün murad edildiği bir adalet sözü! Asıl söylemek istedikleri, emirliği yok etmektir. Halbuki sâlih veya fâcir birinin emirliği şarttır."<sup>43</sup> diyerek, dar görüşlü bir topluluk olduklarını dile getirmiştir. Dolayısıyla da Hâricîlerin bu düşünce tarzları ve anlama kapasiteleri nasları değerlendirmede ve dini hükümleri anlamada ciddi sorunlar yaşamalarına yol açmış gibidir. Öyleki onların, çoğu zaman olayları gerçeğinden saptırarak değerlendirmeleri ve nasları gerçek anlamları dışında ele almaları, zamanla onların dini ya da akidevî anlayışlarının formu haline gelmiştir.

Günümüzde dahi insanın yaşadığı çevre ve içinde bulunduğu kültürel yapı onun düşünce tarzına ve hayata bakışına etkileyebilmektedir. Nitekim ileri görüşlülük, analitik düşünebilme ya da ince bir kavrayış gibi karakterler, doğuştan kazanılan yetenekler olmaktan çok zamanla kazanılabilen ve tecrübelerle geliştirilebilen kişisel özelliklerdir. Nitekim Kur'ân'da uyulması gereken emir ve nehiyler şeklinde bir bütün olarak insanlığa inen bir kitap olmamış, 23 yıl gibi bir zaman sürecinde peyder pey indirilmiştir. Bu süreç içerisinde Hz. Peygamber'in risâletininin 13 yılı Mekke'de geriye kalan yaklaşık 10 yılı ise Medine'de geçmiştir. Mekke döneminde Hz. Peygamber'e hiçbir suretle cihad için izin verilmemişti. Mekke'de Müslümanlar için sıkıntıların arttığı, işkencelere karşı dayanılmaz hale gelindiği bir dönemde ise Hz. Peygamber, bir gurup Müs-

<sup>42</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire tz., I/78.

<sup>43</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/117.

lûman'ın Habeşistan'a göç etmesine izin vermişti. Geride kalanlar ise zulme uğramaya devam etmişti. Cihad izni, ancak Medine'ye hicretten yaklaşık iki yıl sonra gelmişti. Dolayısıyla bu durum göstermektedir ki; Mekke döneminde Müslümanlar, İslâm öğretisini her yönüyle öğrenme imkânı bulmuş ve İslâm'ın ruhuyla tanışmışlardır. İslâm'ın incelikleri, onların kalplerine işlemiş ve Medine'ye hicretten sonra onlardan her biri, edindikleri bilgi ve hayat tecrübesi ile İslâm'ın bayraktarlığını üstlenmiştir. Hz. Peygamber de onları İslâm'la yeni tanışan bölgelere, hiç tereddüt etmeden gönderebilmiştir. Sahabeler, bu uğurda çalışarak İslâm'ın inanç ve ibadet ilkelerini İslâm'ın ruhuna uygun olarak anlatmışlardır. Bir anlamda Hz. Peygamber'in yanında yetişen bu nadir topluluk, bilgiye dayalı derin bir din anlayışına sahip bir topluluktur. Bu yönleriyle de derin dinî bilgileriyle kılıçları arasındaki ilişkiyi iyi kurabilmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber'in vefâtından sonra fetihlere odaklanan Müslümanlar, yeni Müslüman olan toplumlara ve kitlelere, İslâm dinin inanç esaslarını gereği gibi öğretmeyi ihmal etti. İslâm'ın tevhid inancına verdiği değerini yanı sıra hak ve adalete, salih amele ve bireyler arasındaki eşitliğe verdiği değer gereği gibi öğretilmedi. Bu dönemde İslâm toplumu İslâm'ın ruhunu öğrenmekten mahrum kaldı. Hâricîler de genelde bedevî Araplardan oluşan bir topluluk olarak, İslâm'ın temel ilke ve prensiplerini henüz özümseyememiş ve İslâm'ın ruhuyla tam olarak içselleşmemiş topluluklar arasındaydı.

## II. Hâricî Kelâm Doktrini: Hâricîlerin Temel Prensipleri

### a- İmanın Amelle İlişkilendirilmesi

Arapçada "e-m-n" kökünden türeyen iman kavramı söylediği sözde doğruluğa nispet etme ve güven vermenin yanı sıra bir kimseye ya da bir şeye inanıp güvenmek anlamlarına gelmektedir.<sup>44</sup> Ancak Hâricîler iman tasavvurlarında bu kavramın lingustik anlamını pek dikkate almazlar. Hâricîler için iman, Ehl-i Sünnet'in kelimenin lingustik anlamına göre tanımladığı şekliyle kalben tasdik ve dil ile ikrardan ibaret değildir. Hâricîler için inanılan ilke ve değerlerin amelen tatbiki, iman kavramının esasını oluşturuyordu. Böylelikle de imana işlevsel ve pratik bir değer ka-

<sup>44</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Daru's-Sadr, Beyrût, 1994, XIII/21; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, tahk. Abdurrahman Umeyrâ, Alemlü'l-Kutub, Beyrût, 1989, V/175.

zandıran Hâricîler, imanı dil ile ikrar, kalb ile tasdik ve organlarla amel olarak görüp<sup>45</sup> imanı doğrudan amel ile ilişkilendirmişlerdir.

Hâricîlere göre bir insanın mü'minliğini ya da kâfirliğini belirleyen en ayırıcı özellik fiilleriydi. Hâricîlere göre iman, amel demektir. Ameller imanın bir cüz'üydü. <sup>46</sup> Eğer bir kimse amel etmiyorsa, imanı yoktu. Ehl-i Sünnet'in iman anlayışında olduğu gibi, inancı dil ile ikrar etmek ve kalben de tasdik etmek mü'min olabilmek için yeterli değildi. Bir kimsenin iman ettikten sonra inancın gereği olan fiilleri, aksatmadan yerine getirmesi gerekiyordu. Aksi halde işlenen küçük bir günahla birlikte imanun gitmesi mümkündü. Dolayısıyla Hâricîlere göre, eğer bir kimse imanının gereği olan fiilleri yerine getirirse, ancak o takdirde mü'min sayılabirdi. Ancak bu tarz bir iman anlayışı, başlangıçta nasların geneli dikkate alınarak temellendirilmiş bir iman anlayışı değildi. Ortaya konuluş biçimi olarak, daha çok, belli bir zihniyetin düşünce sistemini destekleyen ve başka inanç ve düşüncelere karşı bir tepkiydi

Hâricîlerin bir mezhep olarak ortaya çıkış sürecinde öne çıkan karakteristik özelliklerinden biri de nasların sadece literal anlamlarını kabul etmeleriydi. Hâricîler Hakem Olayı'nda Kur'an'da "*Hüküm Allah'ındır*" ifadesinden yola çıkarak kendilerini ve tahkime karışan her Müslüman'ı ilâhî hükme karşı geldiği gerekçesiyle hükmen kâfir saymışlardı. Bu düşüncelerini de Kur'an'ın literal anlamını esas alarak temellendirmişlerdir. Hâricîler, daha sonraları bu anlayış tarzlarını, düşünce sistemlerinin formu haline getirdiler. Bir anlamda bu bakış açılarını bütün kelâmî doktrinlerine uyarladılar. Diğer bir deyişle Hâricîler kelâm doktrinlerini temellendirmek için Kur'an'dan bazı âyetleri kanıt olarak almakla birlikte âyetleri, politik görüşleri ile uyumlu hale getirerek anlamlandırdılar. Nitekim Hâricîlerin iman-amel ilişkisi konusunda esas aldıkları kanıtlardan birisi, Bakara sûresi, 2/34. âyette geçen İblis kızasıdır<sup>47</sup>: "*Meleklerle: "Âdem'e secde edin" demiştik, hemen secde ettiler. Yalnız İblis diretti, böbürlendi, nankörlerden oldu.*"<sup>48</sup> Hâricîler, İblis'in Allah'ın birliğine inanmadığını ancak amelinden dolayı kâfir olduğu anlayışından hareketle, iman sahibi bir mü'minin ameli terk etmesinden dolayı kâfir olacağı yargısına ulaş-

<sup>45</sup> el-Bağdadî, Ebû Mansûr 'Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Kitâbü 'Ûsûli'd-Dîn*, Beyrut, 1981, s. 249.

<sup>46</sup> Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, tz, s. 389.

<sup>47</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/122.

<sup>48</sup> Bakara, 2/34.

mışlardı. Diğer bir deyişle Hâricîler, büyük günah işleyen herkesin İblis'te olduğu gibi, amellerini terk etmeleri durumunda kâfir sayılmamaları için bir neden bulunmuyordu. Böylelikle de Hâricîler, bu iman anlayışlarından hareketle, kolay bir şekilde, amelleri terk edenlerin dinen kâfir ya da müşrik olduğunu söyleyebilmişler ve büyük günah işleyen bir kimsenin, pişman olup hatasından dönerek tövbe etmediği sürece kanını helal saymışlardır.

Öte yandan Hâricîlerin bu yargıları Kur'ân'a bütüncül bir yaklaşımdan hareketle ulaşılmış bir hüküm değildi. Onların bu konudaki değerlendirmeleri daha çok zorlamaya dayalı, Kur'ân'ın bir te'viliydi. Çünkü Kur'ân'da amelin önemi vurgulansa da, esasında Kur'ân'da iman ile amel birbirlerinin yerine kullanılan kavramlar değildi. İnançlı bir mü'minin imanını inkâr etmediği sürece, işlediği bir günahından dolayı imanını yetirdiğini beyan eden âyetler bulunmamaktaydı. Hatta Kur'ân, günahkâr mü'minlere hitap ederken onları mü'min kategorisinde göreyerek hitab etmektedir:

*"Ey inananlar, kat kat ribâ yemeyin, Allah'tan korkun ki, kurtuluşa eresiniz."*<sup>49</sup>

*"Ey inananlar, sarhoşken namaza yaklaşmayın ki ne dediğinizi bilesiniz..."*<sup>50</sup>

Kur'ân ameli, iman anlamında kullanmamakla birlikte iman ile birlikte amele de büyük değer vermektedir. Nitekim bazı âyetlerde imanun hemen ardından amel de zikredilmiştir:

*"İnanıp iyi işler yapanlara-bundan böyle (kötülüklerden) korunup inandıkları ve iyi işler yaptıkları, sonra (yasaklardan) korunup (onların yasaklığına) inandıkları ve yine korunup iyilik ettikleri takdirde yediklerinden ötürü bir günâh yoktur. Allah güzel davrananları sever."*<sup>51</sup>

*"Asra andolsun ki, insan ziyâdadır. Ancak inanıp iyi işler yapanlar, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve birbirlerine sabrı tavsiye edenler ziyânda değildir."*<sup>52</sup>

*"İnanan ve iyi işler yapanlara nimeti bol cennetler vardır."*<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Al-i İmrân, 3/130.

<sup>50</sup> Nisa, 4/43.

<sup>51</sup> Mâide, 5/93.

<sup>52</sup> Asr, 103/1-3.

<sup>53</sup> Lokmân, 31/8.

Ancak bu âyetlerde dikkat çeken husus iman ve amelin birbirlerinin yerine kullanılmamış olmasıdır. Söz konusu âyetlerde amel, iman kelimesinin ardından kullanılmaktadır ve iman ile amel arasında bir ayırım yapılmaktadır. Dolayısıyla da Kur'ân'dan hareketle bir yargıya ulaşılmak istendiğinde konuyla ilgili bütün âyetleri göz önünde bulundurarak hareket etmek gerekir. Nitekim Kur'ân'da va'd âyetlerinin yanı sıra va'id âyetlerinin de bulunduğunu unutmamak gerekir. Hâricîler ise inanç meselelerine ilişkin değerlendirmelerinde, çoğu zaman, va'd âyetlerini esas almış gibidirler. Onların sadece va'id âyetlerini iman doktrinlerinde esas almaları ise ameli imanın bir parçası olarak görmelerine yol açmış ve büyük günah işleyen her mü'mini din dışına itmelerine yol açmıştır.

#### b. Mürtekib-i Kebîre Meselesi

Hz. Ali'nin dördüncü halife olmasının ardından yüz yüze geldiği en önemli sorunlardan biri, Hz. Osman'ın katillerinin yakalanması meselesiydi. Kur'ân'a göre kasten bir Mü'mini öldürmenin cezası ebedi olarak cehennemdi. Bu durumda Hz. Osman'ın katillerinin durumu ve hükmü ne olacaktı? Onlar Kur'ân'da bildirildiği üzere Hz. Osman'ı kasten mi öldürmüşlerdi? Bu tarz sorular, özellikle Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından Mü'minlerin zihnini meşgul eden ve çözüm bekleyen sorulardı.<sup>54</sup>

Ancak, "mürtekib-i kebîre" meselesinde, kelâmî sayılabilecek ilk tartışmalar, çok sayıda Müslüman'ın hayatını kaybettiği, Cemel ve Sıffin savaşlarının ardından gün yüzüne çıkmaya başladı. Büyük günah işleyen kimsenin mü'min mi, kâfir mi yoksa fasık mı olduğuna ilişkin olarak meydana gelen sıcak tartışmalarla birlikte, üç farklı anlayış ortaya çıktı: Hâricîler, tahkim olayından sonra, her büyük ya da küçük günah işleyenin kâfir olduğuna inandı. Onların bu katı ve indirgemeci din anlayışına karşılık Mu'tezile, bu durumda olan bir kimsenin ne mü'minin ne de kâfir addedilebileceğini ileri sürdü. Mu'tezile, büyük günah sahibi için iman ile küfür arasında orta bir yer belirlemişti ve bu durumda olanları fasık olarak nitelendiriyordu.<sup>55</sup> Hâricîlerin bu konudaki katı din anlayışlarına bir tepki olarak diğer bir düşünce akımı daha ortaya çıktı ve

<sup>54</sup> A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, s.37.

<sup>55</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/ 45,48; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 1967, s. 72.



Mürcie adını aldı.<sup>56</sup> Mürcie, büyük günah sahibi bir kimsenin ne Hâricîlerde olduğu gibi kâfir addedilebileceğini ne de Mu'tezile de olduğu gibi fasık olarak nitelendirilebileceği görüşündeydi. Mürcie, bu konuda orta yerde durdu. Büyük günah işleyenlerin nihai hükmünü Allah'a havale etmekle yetindi.<sup>57</sup>

Mürtekib-i kebîre/büyük günah meselesinde bu üç yaklaşım içerisinde en katı görüş, Hâricîlerindi. Hâricîler, fikir planında bir mezhebe dönüştükten sonra farklı fırka ve gruplara ayrıldı. Ancak bütün Hâricî fırkaların üzerinde ittifak ettiği ve savunduğu görüş, büyük günah işleyen bir kimsenin kâfir olduğuydu.<sup>58</sup>

Esasında, Hâricîlerin büyük günah işlemenin bir mü'mini dinden çıkardığı şeklindeki katı ve indirgemeci din anlayışları, onların iman doktrinlerinin kaçınılmaz bir sonucuydu. Hâricîler Ehl-i sünnet anlayışında olduğu gibi iman ile ameli birbirinden ayırmamıştı. Hâricîler, iman tanımlarının bir gereği olarak ameli, iman yerine koydular ve dinden çıkmak için büyük ya da küçük bir günah işlemeyi yeterli gördüler.

Hâricîlerin mürtekib-i kebîre meselesindeki görüşleri başlangıçta Sıffîn savaşında tahkim olayının bir skandala dönüşmesinin ardından ortaya çıkan ve onların siyâsî iktidara karşı başkaldırılarının bir gerekçesi niteliğindedir.<sup>59</sup> Ancak Hâricîler bu görüşlerini zamanla daha da geliştirdiler. Naslara dayalı kelâmî bir doktrin haline getirdiler.<sup>60</sup> Nitekim onların bu konuda esas aldıkları temel dayanaklarından biri, Kur'ân'da Maide sûresi 5/44. âyette geçen: "...Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte kâfirler onlardır."<sup>61</sup> buyruğuydu. Hâricîler, tahkim olayını kabul etmekle bu âyetin hükmüne aykırı hareket ettiklerini ve ilâhî hükme aykırı hareket ettikleri için de büyük günah işleyip kâfir olduklarını sanmışlardır. Bir anlamda, Hâricîler bu âyette geçen "kim" (men) kavramını literal anlamına uygun olarak değerlendirerek fasık dahi olsa küçük-büyük günah işleyen her mü'minin kâfir olduğuna hükmetmişlerdir. Nitekim on-

<sup>56</sup> A. J. Wensinck, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>57</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/139; İmam Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, (çev: Hüseyin Sudî Erdoğan), İstanbul, 1981, s. 500.

<sup>58</sup> A. J. Wensinck, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>59</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut, 1385/1965, III/334; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut 1966, V/279.

<sup>60</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1907. VIII/334-338.

<sup>61</sup> Mâide, 5/44.

ların bu anlayışı, Kur'ân'ın Nisâ sûresinde geçen: "Eğer (karı-kocanın) aralarının açılmasından endişe duyarsanız, erkeğin âilesinden bir hakem ve kadının âilesinden bir hakem gönderin. Bunlar uzlaştırmak isterlerse, Allâh onların(karı-kocanın) arasını bulur. Çünkü Allâh (herşeyi) bilendir, haber alandır." <sup>62</sup> meâlinde ki âyetiyle de çelişmektedir. Çünkü bu âyet, açık bir şekilde, bir insanın iki kişi arasında hüküm verebileceğine delâlet etmektedir. Dolayısıyla Hâricîler bu örnekte olduğu gibi her ne kadar kelâmî doktrinlerini naslara dayalı olarak temellendirmiş olsalar da, Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlamlandırma hususunda sorun yaşamışlardır.

Kur'ân, Hz. Peygamber'in risâleti süresinde Müslümanların ihtiyaçlarını giderecek ve zaman içerisinde ortaya çıkan yeni durumlara ve sorunlara çözüm olacak şekilde bir süreç içerisinde indirilmiştir. Kur'ân'da herkesin kolaylıkla anlayabileceği muhkem âyetler olduğu gibi te'vili gerektiren müteşâbih âyetler de bulunmaktadır. Hâricîlerin, Kur'ân'ın bu yönünü hiç dikkate almadıkları görülüyor. Onların Kur'ân âyetlerinin sadece bir kısmına yönelmeleri ve bu suretle de bir düşünce sistemi kurmaya çalışmaları, İslâm'ı farklı şekilde anlamalarına yol açmıştır. Nitekim Hâricîlerin büyük günah işleyen bir mü'minin kâfir olduğuna dayanak olarak aldıkları, "...Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte kâfirler onlardır." mealindeki âyet, Maide sûresinde geçen ilgili âyetin tamamını oluşturmamaktadır. Bu âyet, siyak ve sibak ile birlikte değerlendirildiğinde ise doğrudan mü'minleri konu etmediği görülmektedir. Bu âyetin tamamı şu şekildedir:

"Gerçekten Tevrat'ı biz indirdik, onda yol gösterme ve nûr vardır. İslâm olmuş peygamberler, onunla yahudilere hüküm verirlerdi, kendilerini Tanrıya vermiş zâhidler ve âlimler de "Allah'ın Kitâbını korumakla görevlendirildiklerinden onunla (hüküm verirlerdi) ve onu gözetip kollarlardı. (Ey hâkimler), insanlardan korkmayın, benden korkun ve benim âyetlerimi az bir parayla satmayın! Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte kâfirler onlardır." <sup>63</sup>

<sup>62</sup> Nisâ 4/35; Mâide sûresi 5/95. âyette de insanın hakemliğine dair şu ifadeler yer almaktadır. "Ey inananlar, ihrâmda iken av öldürmeyin. Sizden kim kasden onu öldürürse, öldürdüğüünün dengi olan bir hayvan cezası vardır ki (bu, öldürülene denk olduğuna) içimizden iki âdil kişinin karar vereceği, Ka'be'ye varacak bir kurban; yahut yoksullara yedirme şeklinde keffâret; ya da buna denk oruçtur. Tâ ki böylece (o insan), yaptığı işin vebâlini tadsın. Allâh, geçmişi affetmiştir. Kim düşmanlık ederse Allâh ondan öc alır. Allâh, dâimâ gâliptir, öç alandır."

<sup>63</sup> Mâide, 5/44.

Dolayısıyla Hâricîlerin bir mü'mini tekfir ederken dayanak olarak aldıkları bu âyette bizzat sözü edilen kimseler Müslümanların kendileri değildir. "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte kâfirler onlardır." ifadesinin doğrudan muhatabının Ehl-i Kitab olduğu anlaşılmaktadır.<sup>64</sup> Nitekim Maide süresi 47. âyette: "İncil sahipleri, Allah'ın onda indirildiği ile hükmetsinler. Kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse işte onlar, yoldan çıkmışlardır."<sup>65</sup> şeklinde geçen ifadelerde, Allah'ın hükmüne aykırı hareket etmeleri durumunda yoldan çıkan bir topluluk olarak sözü edilenler yine Ehl-i Kitab'tır.

Hâricîlerin büyük günah sahibi bir mü'mini kâfir sayarken esas aldıkları diğer bir âyet ise Sebe' sûresi 17. âyette geçen: "Nankörlük ettiklerinden ötürü onları böyle cezâlandırıdık; biz nankörden başkasını cezâlandırır mıyız?"<sup>66</sup> ifadeleridir. Hâricîler, bu âyet gereğince hatasından dolayı ceza gören her mü'mini kâfir addedmişlerdir. Bununla birlikte Hâricîler, Nisa sûresi 93. âyette "Her kim bir mü'mini kasden ölürürse-onun cezâsı-içinde süreklili kalacağı cehennemdir..."<sup>67</sup> şeklindeki ifadelerin kendilerini desteklediğini öne sürmüşlerdir. Hâricîler, fâsık'ın ceza almasını onun kâfir olması ile ilişkilendirmişler ve fâsıkların iman ehli olmadıklarını ve kâfir olduklarını kabul etmişlerdir. Ancak burada "kasten öldürme" ifadesini iyi değerlendirmek gerekir. Nitekim İbn Abbas bu âyette geçen kasten öldürme'ye "katlini helal kılarak" şeklinde bir açıklama getirmiş ve Hâricî mantığını zayıflatmıştır.<sup>68</sup>

Kur'ân'ın bütünlüğünü dikkate alınarak, bütüncül bir yaklaşımla konuya baktığımızda Kur'ân, ne her ceza gören mü'min kâfir olduğundan söz eder ne de ceza gören bir mü'minin ebedi olarak cezalandırılacağını bildirir. Kur'ân, Hâricîlerin aksine, inandıktan sonra doğru yoldan sapanların hatalarından pişmanlık duymamaları halinde bile, onları kâfir olarak damgalamaz. Bu durumda olanları sadece zalimlikle suçlar: "...İnandıktan sonra fasık adı (inanana "fasık" demek), ne kötü şeydir! Kim tevbe etmezse, işte onlar, zâlimlerdir."<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, XII/ 6-7

<sup>65</sup> Mâide, 5/47.

<sup>66</sup> Sebe', 34/17.

<sup>67</sup> Nisâ, 5/93.

<sup>68</sup> İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, İstanbul, tz. s. 88.

<sup>69</sup> Hucurât, 49/11.

Hâricîlerin fasık kavramından yola çıkarak hata işleyen bir mü'min'in durumunu kâfirle eşitlemeleri Kur'ân'ın ruhuna aykırı düştüğü gibi Kur'ân'ın iman ehli olan bir mü'mine verdiği değerle örtüşmektedir. Hâricîlerin bu noktada yanlış bir mantıktan hareketle yanlış bir zihniyet geliştirdikleri söylenebilir. Oysaki Kur'ân'a göre, her ceza gören kâfir sayılmadığı gibi ebedi olarak cezalandırılacaklarından da söz edilmemektedir. Aksine Kur'ân: *"Kim iyilik getirirse, ona o (getirdiği)nin on katı vardır. Kim kötülük getirirse, sâdece onun dengiyle cezalandırılır, onlar haksızlığa uğratılmazlar."*<sup>70</sup> *"Artık kim zerre ağırlığınca hayır yapmışsa onu görür. Ve kim zerre ağırlığınca şer yapmışsa onu görür. (insan ameli gösterilir, insan yaptığı görür)"*<sup>71</sup> ifadeleriyle işlenen iyilik ve kötülüklerin karşılığının eksiksiz olarak verileceğini bildirmektedir. Bununla birlikte Nisâ sûresi 4/116. Âyette ise Yüce Allah: *"Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları, dilediği kimseler için bağışlar..."* buyurarak bir mü'min'in şirk dışında kalan günahlarının affedebileceği konusunda açık kapı bırakmıştır.<sup>72</sup> Buna rağmen Hâricîler bu konuda sadece vaîd ayetleriyle yetinmişler ve Allah'ın merhametini ve bağışlayıcılığını dile getiren âyetleri göz ardı etmişlerdir. Bu konuda kendi ideolojilerine hizmet edebilecek ve meşru saymadıkları siyâsî otoriyeye karşı ellerini güçlendirecek dinamik ve indirgemeci bir iman anlayışı geliştirmişlerdir. Ancak bu konuda Kur'ân'ın Allah'a iman eden ve ondan sakınan günahkâr mü'minlerin bağışlanabileceğine dair açık kapı bıraktığını unutmamak gerekir. Kur'ân bir mü'minin amellerinin ancak kâfir olarak ölmesi durumunda geçersiz sayılabileceğini bildirmiştir: *"Onlar ki inandılar, sonra inkâr ettiler; daha sonra yine inandılar, yine inkâr ettiler, sonra inkârları arttı; işte Allah onlara ne bağışlayacak, ne de doğru yola iletacaktır."*<sup>73</sup> *"...Sizden kim dinden döner ve kâfir olarak ölürse, işte onların bütün yaptıkları dünyâda da ahirette de boşa çıkmıştır ve onlar, ateş halkıdır, orada sürekli kalacaklardır."*<sup>74</sup>

<sup>70</sup> En'âm, 6/160.

<sup>71</sup> Zelzele, 99/7-8.

<sup>72</sup> Kurtubî, büyük günah işlemenin bir mü'mini dinden çıkarmadığını bu âyetten hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, tahk. Ebû İshâk İbrâhim İtfeyyîş, ts-ys, V/386

<sup>73</sup> Nisâ, 4/137.

<sup>74</sup> Bakara, 2/217.

Dolayısıyla da Hâricîlerde olduğu gibi günah işleyen bir mü'mini kâfirlikle damgalamak ve dinden uzaklaştırmak pek mümkün gözükmemektedir. Kur'ân'a göre bir mü'min'in işlediği günah ancak karşılığını göreceği bir cezayı hak etmesine neden olur. Hatasından dönüp ölüm gelmeden önce tevbe etmesi durumunda ise Allah'ın kullarını bağışlaması mümkündür.

### **c-el-Emri bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker:**

el-Emri bi'l-ma'rûf ve'n-Nehyi ani'l-münker/iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırma, İslâm'ın Müslümanlar için vaz'ettiği ve bir toplumda saadet ve huzurun devamı için gerekli gördüğü dinî ve ahlâkî bir ilkedir. Bu husus Kur'ân da: *"Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmet oldunuz; iyiliği emreder, kötülükten men'edersiniz ve Allah'a inanırsınız..."*<sup>75</sup> şeklinde beyan edilmiştir. Hz. Peygamber'de (sav) Kur'ân'ın bu emri doğrultusunda kötülüklerle mücadeleyle: *"Sizden bir kötülüğü gören, onu eliyle düzeltsin, gücü yetmezse diliyle düzeltsin; buna da gücü yetmezse kalbi ile buğzetsin; ama bu, imanın en zayıfıdır."*<sup>76</sup> sözleriyle iman ile ilişkilendirmiştir.

Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in bu çağrısı, Müslümanlara iyiliği tavsiye etme ve kötülüklerden sakındırma konusunda bir görev ve sorumluluk yüklemiştir ve İslâm'ı toplumun vicdanı haline getirmiştir. Bu ilkenin Kur'ân'ın önemle üzerinde durduğu bir ilke olduğu konusunda, İslâm kelâmcıları fikir birliği içerisinde. Ancak bu ilkenin kimler tarafından ve ne şekilde uygulanacağı meselesine gelince, kelâmî mezhepler birbirinden farklı görüşlere sahiptirler. Diğer bir deyişle Kur'ân'ın bu emri, kadın erkek her mü'mini kapsayan bir görev midir? Yoksa bu ilke, amacına ulaşabilmesi için ehliyetli ve liyâkatli bir grubun mu icra etmesi gerekir?

Ehl-i Sünnet'e göre, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırma görevini üstlenenler emir ve nehyin usulünü bilen bilgili ve ehil kimseler olmalıdır.<sup>77</sup> Ancak Hâricîler, ne pahasına olursa olsun her koşul ve şartta bu ilkenin uygulanması taraftarı olmuşlardır. Ehl-i Sünnet'in yaklaşımında olduğu gibi İslâm toplumunda fitne ve fesattan kaçınmak için, bu ilkenin uygulanmasında mutedil bir çizgi izlememişlerdir. Aksine, Hâricîler bu il-

<sup>75</sup> Âl-i İmrân 3/110

<sup>76</sup> Müslim, "İman", 78; Ebû Dâvud, "Salât", 232.

<sup>77</sup> Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Kahire, 1967, II/409.

keyi, hiçbir koşula bağlı kalmadan uygulamaya koymuşlardır.<sup>78</sup> Hâricîlere göre, bu görevi, her Hâricî yerine getirmekle yükümlüdür. Hâricîlerin bu anlayışları esasında onların karakterlerini yansıtmaktadır. Çünkü Hâricîler, Hz. Ali'den kopma sürecinde, Hz. Ali'nin bütün çabalarına rağmen ikna olmakta zorlanan ve her zaman kendi fikir ve düşüncelerini en geçerli ve en doğru olarak gören asî ve isyankâr bir topluluktu.

Hâricîler, Hz. Ali'den ayrıldıktan sonra, siyâsî koşulların etkisiyle ileri sürdükleri ve savundukları fikir ve görüşlerini daha da ileriye taşıdılar ve dinî temellere dayalı bir inanç sistemi haline getirmeye çalıştılar. Ancak Hâricîler ortaya çıkışlarından sonra bir akide haline getirdikleri görüşlerini, şiddete dayalı bir propaganda malzemesi yaptılar. Çünkü Hâricîler, kendilerini İslâm toplumunda siyâsî, ahlâkî ve amelî alanda, dinin emir ve yasaklarını fiilen yaşatma ve uygulamada sorumlu görüyordu. Hâricîlere göre, Hz. Osman ve Hz. Ali hata etmiş ve büyük günah işlemişti. Onların hilâfetleri döneminde ortaya çıkan yolsuzluklarla mücadele etmek ise onlar için dinî bir görevdi. Ayrıca dinî yaşamda görülen bozulmanın durdurulması gerekiyordu. Böylelikle Hâricîler, kendilerini seçilmiş bir topluk olarak gördüler ve İslâm toplumunda ortaya çıkan bütün sorunlarla mücadeleye kendilerini adadılar. Nitekim İbn Abbas'ın Harûra'da toplanan Hâricîleri ikna çabaları önemli bir sonuç vermiş ve yarıya yakını geri dönmüştü. Geride kalanlar ise tek amaçlarının İslâm'ın iyiliği emretmek ve kötülüklerden sakındırma ilkesini bu dünyaya yaymak olduğunu bildirmişler ve geri dönmeyi reddetmişlerdir.<sup>79</sup> Dolayısıyla bu ilke, onların bir mezhep halini almalarında ve kendi fikir ve düşüncelerini yaymada bir şemsiye olmuştur. Nitekim Hâricîlerin düşünce sistemlerinde önemsedikleri iki önemli ilke vardı. Bunlardan biri cihad diğeri ise Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker di.<sup>80</sup>

Hâricîlerin "*Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker*" anlayışları esasında onların cihad doktrinlerine bağlı olarak şekillenmiş ve pratiğe dönük katı ve kurul tanımaz bir ilkeydi. Ancak cihad, literal olarak "*mücadele etme*" anlamına gelmektedir. Hâricîlerin anladığı tarzda sadece silahlı mücadele ya da şiddete dayalı mücadeleyle ilişkili değildir. Nitekim Hz.

<sup>78</sup> Mehmet Said Hatipoğlu, "Hilafetin Kureyşiliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XXIII, Ankara 1978, s. 163.

<sup>79</sup> et-Taberî, *a.g.e.*, V/74-75; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, III/328.

<sup>80</sup> İbn Kuteybe, *a.g.e.*, I/141.

Peygamber (sav) bu kavramı, belirli bir davranışla sınırlandırmamıştır. Bu kavramı geniş anlamıyla ele alarak bilgiye ulaşma çabasını da cihad olarak görmüştür. Kur'ân'da da cihad, sadece silahlı mücadele ile sınırlandırılmamıştır. İnsanın kendi nefesine ve şeytanın saptırmasına karşı mücadelesi de cihad olarak görülmüştür:

“...İnsanlar arasında adâletle hükmet; heva ve hevesine uyma, sonra seni Allah'ın yolundan saptırır.”<sup>81</sup>

“Şeytan, sizin düşmanınızdır, siz de onu düşman tutun...”<sup>82</sup>

Dolayısıyla Hâricîler “cihad” kavramını, bu geniş anlamıyla ele almayı sadece askeri mücadeleyi kapsayacak şekilde daraltmışlardır.

Hâricîlerde cihad, bir bilgiye ulaşmak için sarf edilen uğraş ve çaba değil, silahlı mücadeleye dayalı olarak gerçekleştirilen erkek ve kadın her Müslümanın bireysel olarak yükümlü olduğu dinî bir görevdi. Hâricîler, Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker faaliyetlerini, bu cihad anlayışlarına paralel olarak uygulamaya koymuşlardı. Bir bakıma Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker görevi, Hâricîler için kendi ideolojilerini savunma ve kelâmî öğretilerini, kendileri dışında kalan diğer Müslümanlara zorla benimsetme anlamına geliyordu. Ancak İslâm'ın mü'minlerin özellikleri arasında saydığı bir görev olan Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker ilkenin iki önemli özelliği vardı: Bunlardan biri, dini iyi bilme ve dini konularda derin bir anlayış ve kavrama gücüne sahip olmaktı. Diğeri ise, bu ilkenin nasıl ve hangi yöntemle gerçekleştirileceğine dair ince bir anlayış ve tecrübeyle ilişkiliydi. Ancak Hâricîler, ne yapı olarak buna müsaait bir toplulukta ne de yeterli bir bilgi ve donanıma sahiplerdi. Hâricîler, karakter ve kişilik olarak genellikle cahil ve dar görüşlüydü. Kabilevî değerlere sıkı sıkıya bağlı bir topluluktu.<sup>83</sup> Dolayısıyla Hâricîlerin bu ilkenin uygulanması konusunda son derece sert ve katı bir tutum içinde olmaları, bedevî yaşamlarından gelen özellikleri ve alışkanlıkları ile ilişkiliydi. Ayrıca onların İslâma girmeden önce kabilevî savaşların hüküm sürdüğü bir ortamda yetişmiş olmaları karakterlerine etki etmişti. Bu nedenle de onlar şehirlerde yaşayanlara nazaran daha sert mizaçlı, savaş ve şiddet yanlısı olabiliyorlardı.<sup>84</sup> Hâricîlerin diğer bir özelliği ise İslâm düşüncesi ta-

<sup>81</sup> Sâd, 38/26.

<sup>82</sup> Fâtır, 35/6.

<sup>83</sup> Sönmez Kutlu, “İslâm Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, *İslâmiyât*, cilt: 4, sayı: 4, Ankara 2001, s. 20.

<sup>84</sup> Sönmez Kutlu, *a.g.m.*, s. 19-20.

rihinde Müslümanlığı sadece kendilerine ve kendileri gibi düşünenlere özgü bir din haline getirmeleriydi. Nitekim Hâricîler, “*Dâru'l-İslâm*” ve “*Dâru'l-Harb*” şeklinde İslâm coğrafyasını iki ayrı bölgeye ayırmışlardı. Buna göre, Hâricîlerin yaşadığı bölgelerinin dışında kalan yerler, savaş ve küfür bölgesiydi.

Hâricîler, kendileri gibi düşünmeyen her Müslüman'ın kanını ve malını helal kılan bir din anlayışına sahipti. Kendilerine katılmayan ya da din öğretilerini kabul etmeyen her Müslüman, kendileri için potansiyel bir düşmandı. Hâricîler kendilerine karşı çıkan ya da katılmayan bir Müslüman'ı yargılamadan öldürebiliyorlardı.<sup>85</sup> Hâricîler, bu idealleri uğruna İslâm'a büyük hizmetleri olan Abdullah b. Habbab b. Eret'i, hamile olan hanımının gözleri önünde öldürmüşlerdir ve bununla yetinmeyip, daha sonra hamile olan eşini de katletmişlerdir.<sup>86</sup> Hâricîlerin Abdullah b. Habbab b. Eret'i öldürmeleri dinî bir gerekçeden dolayı gerçekleştirilmiş bir eylem olmaktan çok başka nedenlerle ilişkili bir durum gibi gözükmektedir. Diğer bir deyişle Hâricîlerin problemi sadece Kur'an'ı yanlış yorumlama da değildi. Daha da önemlisi kendi siyâsî düşünceleri doğrultusunda Kur'an'ı yorumlama ve onu istismar etme eğilimleri vardı.

Hâricîlerin “*Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker*” adına ortaya koydukları faaliyet alanları esasında kendi bölgeleri dışında kalan sadece Müslüman kitlelerle sınırlıydı. Nitekim Hâricîler Ehl-i Kitab'a karşı son derece hoşgörülü olmuşlardır. Kendilerinden olmayan Müslümanlara göstermedikleri hoşgörüyü onlara göstermişlerdir. Çelişkili gibi gözükene bu durumun nedeni, onların Kur'an'ı anlamlandırma tarzlarıydı. Diğer bir deyişle Kur'an'ı literal anlamına bağlı olarak anlamlandıran Hâricîler, bunun bir sonucu olarak Ehl-i Kitab'a karşı son derece müsamahakâr olabilmişlerdir. Nitekim Hâricîlerden bir grup, yolda karşılaştıkları bir Müslüman'ı ve bir Hıristiyan'ı sorgulamışlar, Müslüman'ı öldürüp, zimmet-i nebeviyeyi koruma düşüncesiyle Hıristiyanı serbest bırakmışlardır.<sup>87</sup> Yine bir hurma ağacından düşün bir hurmayı, sahibine ücretini ödemediği için, bir Hâricî, diğer bir Hâricîyi, bu suçundan dolayı orada öldürmüştür.<sup>88</sup> Dolayısıyla bu örnekler gösteriyor ki, Hâricîler,

<sup>85</sup> A. J. Wensinck, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>86</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, V/288; el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s.77.

<sup>87</sup> İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire 1963, I/ 196.

<sup>88</sup> Taberi, *a.g.e.*, V/82; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, III /42; el-Belâzurî, *a.g.e.*, III/141.



Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker ilkesini uygulama konusunda son derece ileri gitmişler ve İslâm'ın ruhundan habersiz, cahilce hareket etmişlerdir.

Dolayısıyla Hâricîler, Kur'ân'a oldukça düşkün ve onu çok okuyan, İslâm'ın ameli yönüne sıkı sıkıya bağlılık gösteren cesur ve dindar bir topluluk olmakla birlikte, İslâm'ın ruhunu tam kavrayamamış bir topluluğa. Kaldıkları bu topluluğun bilgili ve önder kişileri, Cemel ve Sıffin savaşlarında hayatlarını kaybetmişlerdi. Onların dar görüşlü ancak cesur bir topluluk olmaları ise Müslümanları kâfir ve müşrik şeklinde kategorize etmelerine sebebiyet vermiş ve şiddet yanlısı bir topluluk haline gelmelerine yol açmıştır.

#### d- Politik Görüşleri

Hâricîlerin günümüzde dikkat çeken en önemli görüşleri hilafet meselesine ilişkin fikir ve düşünceleridir. Hâricîlere göre dindar olan her Müslüman'ın hâlife olma hakkı vardı. Seçilecek olan hâlifenin belli bir soydan ya da tanınmış bir kabileye mensubiyeti gerekmiyordu. Diğer bir deyişle Hâricîler için, seçilecek halifenin, Ehl-i Sünnetin savunduğu gibi, İslâmiyet'in doğuşundan önce Araplar arasında saygın bir kabile olan Kureyş'e mensubiyeti söz konusu değildi. Onların imamaet görüşü, imametın nass ve tayinle olacağını savunan Şia'nın imamet anlayışına da aykırıydı.<sup>89</sup> Hâricîlere göre hâlife, Kureyş Kabilesi'nden biri olabileceği gibi, başka kabilelere mensup, dindar sıradan bir Müslüman olabilirdi.<sup>90</sup> Dolayısıyla ilk hâlifenin ve daha sonraki hâlifelerin seçimi esnasında gözetilen kıstaslardan hiçbiri, Hâricîler için geçerli değildi. Hâlife'nin tanınmış bir Arap kabilesinin dışında olması da mümkündü. Bu anlayış bir mevâlînin dahi hâlife olmasına imkân tanıyordu. Dolayısıyla da Hâricîlerde seçilecek olan bir imamda aranılan en önemli özellik dindarlık ve samimiyetti.

Hâricîlere göre dünyada bir imamın bulunmaması bile caizdi.<sup>91</sup> Hâricîlere göre, hâlife tayini farz olan bir husus olmadığı gibi hâlife olmadan da İslâm toplumunun yönetilmesinde bir sakınca yoktu. İhtiyaç

<sup>89</sup> İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* (Çev: M. Saim Yeprem) Marifet Yay., İstanbul, 1994, s. 87.

<sup>90</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/115-116.

<sup>91</sup> İrfan Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 88.

duyulması halinde ise seçilen halifenin, ömrünün sonuna kadar bu görevi yürüteceği şeklinde bir anlayışları bulunmuyordu. Hâricîler, seçilen halifenin doğru yoldan sapması durumunda onun azledilebileceğine ve hilafetten el çekmemesi durumunda ise öldürülünceye kadar onunla savaşılması gerektiğine inanıyorlardı.<sup>92</sup> Dolayısıyla Hâricîlerin bu hilafet teorileri, yaşadıkları dönemde pek kabul görmeyen yarı-demokratik sayılabilecek bir yönetim şekliydi. Hâricîler, hilafet meselesinde özgün gibi gözükken bu görüşleriyle, halifenin Allah tarafından belirlendiği ve bunun ilâhî bir görev olduğu, şeklindeki Şia'nın hilafet doktrinine karşı çıkmışlardır. Yine Ehl-i Sünnet'in halifenin Kureyş'e ait bir hak olduğu şeklindeki itikadî inancıda kabul etmemişlerdir. Bu durumda Hâricîlerin hilafet doktrinlerinin nasıl ortaya çıktığı merak konusudur. Diğer bir deyişle, Hâricîlerin politik görüşleri, onların Hz. Ali'den ayrıldıktan sonra, hilafet sorununa bir çözüm amacıyla geliştirdikleri bir yönetim şekli miydi? Yoksa onların bu anlayışlarının arkasında İslâmiyet'ten önceki kültürel değerleri ve gelenekleri mi vardı?

Her şeyden önce Hâricîlerin, halifenin seçimle belirlenmesi gerektiği şeklindeki yarı demokratik sayılabilecek hilafet görüşleri, naslara ya da aklî temele dayalı olarak geliştirilmiş, İslâm toplumunda ortaya çıkan siyâsî sorunlara köklü bir çözüm arayışı değildir. Onların politik görüşleri, temelde İslâm öncesi bedevî kültürüne dayanıyordu.<sup>93</sup> Hâricîler, hilafet anlayışlarını, iman doktrinlerinde olduğu gibi başlangıçta nasları esas alarak belirlememişlerdi. Çünkü onlar ilk ortaya çıkışlarında bir slogan haline getirdikleri ve dinî anlayışları için esas aldıkları "*la hükme illa li'lâh*" (*Hüküm Allah'ındır*) söylemlerinin gereği olarak, toplumun yönetilmesinde Allah'ın hükmü dışında ne bir lidere ne de siyâsî iktidara gereksinim duymuşlardı. Onlara göre Müslümanların bireysel olarak Allah'ın Kitâb'ına sarılmaları ve Kur'an'ı hayatlarına aksetmeleri yeterliydi. Yine onların, hükmün sadece Allah'a ait olduğu inançları, tabi olacakları liderin sadece ilâhî kelâmın literal anlamını yüklenebileceğini dikte etmekteydi. Bu teorinin bir sonucu olarak Hâricîler, seçilen imamdan inançlarına bağlı kalmasını ve adaletle hükmetmesini ısrarla istemişler-

<sup>92</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/116; el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 73.

<sup>93</sup> Watt, *İslâm and The Itagrations of Society*, London, 1961, s. 106.

dir. Bu yoldan sapan bir halife ya da imamın, kişiliğine ve konumuna bakılmaksızın görevine derhal son verilmesi gerektiğine inanmışlardır.<sup>94</sup>

Hâricîlerin hak ve adaletten sapan halifenin görevine son verilmesi gerektiği yönündeki politik görüşleri, Hz. Osman'ın hilafetinin son altı yılındaki uygulamalarıyla da bir ilişkisi vardı. Nitekim bu tarz bir anlayış, Hz. Osman'ın hak ve adaletten uzaklaştığı ve yakınlarını kayırdığı için ilâhî hükme aykırı davrandığı için öldürülmesini meşru hale getiriyordu. Ayrıca bu anlayışa göre Allah'ın hükmünü icra etmeyen bir lidere karşı çıkmak ve ayaklanmak meşruydur.<sup>95</sup> Bu nedenle Hâricîler, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer'in hilafetini meşru saymışlardır. Hz. Osman'ın ise hilafetinin ilk altı yılını kabul etmişlerdir. Hâricîlere göre Hz. Osman, hilafetinin son altı yılında hak ve adaletten ayrılarak yön değiştirmiştir. Hz. Osman'ın hilafetten uzaklaştırılması gerekiyordu. Ancak o görevini sürdürmüştür. Bu nedenle onun öldürülmesi, dinî bir görevdi. Benzer bir şekilde Hâricîler Hz. Ali'nin de tahkim olayından önceki halifeliğini onaylamışlardır. Ancak Hz. Ali'nin tahkimi kabul ettiği için kâfir olduğunu ve sonra tevbe etmediği için de kâfir olarak öldürüldüğüne hükmetmişlerdir.<sup>96</sup> Hâricîlerin bu tarz hilafet tasavvurları, Hz. Ali'den sonra İslâm toplumunun monarşiyle yöneltildiği şeklindeki inançlarına etki etmiştir. Bu inançlarına dayalı olarak da Hâricîler Emevî ve Abbâsîler döneminde sürekli isyan çıkarmış ve mevcut siyâsî otoriteye karşı çıkarak sürekli ayaklanmışlardır. Müslüman halka baskı ve şiddet uygulamışlardır. Onların halk üzerindeki baskı ve şiddetlerin gerekçesi ise halkın siyâsî otoriteye karşı suskun kalmasıydı.

## II. Hâricîler ve Ebû Hanîfe

### a-İman Tanımı; İman-Amel Ayrışması

Temel düşünce kategorilerinden biri olan iman, insanın en kararlı eylemlerinden biridir.<sup>97</sup> İman konusunda benimsen temel bir düşünce, bireyin ya da bir düşünce sisteminin bütün mekanizmasını etkileyebilmektedir. Hatırlayacak olursak, Hâricîlerin iman tanımı, dil ile ikrar ve kalb

<sup>94</sup> el-Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1416/1995, I/204; eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/28.

<sup>95</sup> M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, İz Yay., İstanbul, 1995, I/206.

<sup>96</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/118.

<sup>97</sup> Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, Princeton University Press, New Jersey, 1979, s.33.

ile tasdik'in yanı sıra üçüncü bir unsur olarak ameli de kapsıyordu. Hâricîler, iman tanımlarında dil ile ikrarın yanında inancın gereği olan amel-leri iman tanımına dâhil ettikleri için, amelin terki ya da bir günahın işlenmesi durumunda bir mü'minin küfrünü ilanda tereddüt etmemişlerdir. Ancak Ebû Hanîfe, ameli imanun bir parçası olarak gören Hâricî iman doktrinini, insanın tabiatına ve psikolojisine aykırı görmüştür. Hâricîlerin yaptığı gibi, ameli iman olarak tanımlamamıştır. Ebû Hanîfe, iman ile ameli birbirinden ayırtmış, imanda temel unsurun amel değil, tevhid akidesinin kabulü olduğunu vurgulamıştır. Neticede de tevhidi kabullenilen bir kimsenin kâfir sayılmayacağını ileri sürmüştür.<sup>98</sup> Böylelikle de Ebû Hanîfe iman meselesine geniş bir perspektiften bakabilmiştir.

Ebû Hanîfe'ye göre iman "*lisanla ikrar, dil ile tasdik*" dir. Ebû Hanîfe,<sup>99</sup> "*Vasiyetü Ebû Hanîfe*" adlı eserinin dışında kendisine atfedilen diğer eserlerinde bu tanımı sık sık tekrarlamıştır. Ancak, Ebû Hanîfe'nin iman tanımı, "*el-Fıkhü'l-ekber (II)*" adlı eserinde "*ikrar ve tasdik*" şeklinde geçerken "*el-Âlim ve'l-Müteallim*" adlı eserinde "*dil ile ikrar*" ve "*kalb ile tasdik*" unsurlarının yanı sıra "*marifet*" ve "*İslâm*" unsurları da iman tanımına eklenmiştir.<sup>100</sup> Dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye göre, iman "*tasdik, ma'rifet, yakîn, ikrar ve islâm*" şeklinde tanımlanmış olmaktadır.<sup>101</sup> Ebû Hanîfe'nin diğer eserlerinde yer alamayan ancak "*el-Âlim ve'l-Müteallim*" adlı eserinde geçen "*ma'rifet*" ve "*islâm*" unsurları, esasında tasdik'in bir açılımıdır.

Ebû Hanîfe "*Vasiyetü Ebû Hanîfe*" ve "*el-Fıkhü'l-ekber(II)*" adlı eserlerinin yanı sıra kendisine atfedilen diğer eserlerinde de iman tanımında, amele yer vermemektedir. Ancak bu, onun Hâricîlerin iman tasavvurlarına karşı çıktığı için ameli önemsemediği ya da Mürcie<sup>102</sup> de olduğu gibi amele gereken değeri vermediği şeklinde anlaşılmalıdır. Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu iman tasavvurunda, dinde, amelden önce imanın geldiği, amelin ise imanun gereği olarak pratiğe yansıdığı düşüncesi vardır. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre namaz, oruç ve hacc gibi ibadetlerin arka-

<sup>98</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (Neş. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri), İstanbul, 1992, s. 25.

<sup>99</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiye*, (Neş. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri), İstanbul, 1992, s. 72.

<sup>100</sup> Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.18

<sup>101</sup> Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>102</sup> Mürcie'ye göre kişi ameli ve ibadetleri sebebiyle değil, ihlâs ve muhabbeti sebebiyle cennete girer. İman, hâlis ve sadık olduktan sonra amelin terkinden dolayı kişi azap görmez. Bk.eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/139-140.

sında her zaman iman vardır. İmanın bir gereği olarak, bir mü'min namaz kılar, oruç tutar ve hacca gider.<sup>103</sup> Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin iman anlayışının özünde, inanılan değerlerin zihinsel olarak kabulü, kabul edilen inancın dil ile ikrarı ve akabinde de amel ile desteklenmesi vardır. Diğer bir deyişle Ebû Hanîfe, ameli imandan ayırmakla Mürchie de olduğu gibi, amelin gereksizliğini ima etmemektedir. Hâricilerde olduğu gibi, ameli imana indirgeyen bir anlayış içerisinde olmayan Ebû Hanîfe, iman tanımında, dil ile ikrarla birlikte akla dayalı bir tasdike ve bilgiye yer vermiştir. Bu açıdan Ebû Hanîfe imanda, insanın beşeri katkısını önemsememiş ve imanı, insanın özgür tercihiyle ilişkilendirmiştir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin: "*Allah Te'âlâ insanı küfür ve imandan soyut olarak yaratmıştır.*" "*iman ve küfür kulun fiilleridir.*"<sup>104</sup> ifadeleri, onun bu anlayışta olduğunu göstermektedir. Böylelikle de Ebû Hanîfe iman meselesinde kulun çabasını kabul etmeyen ve insanın bütün fiillerini Allah'a izafe eden cebrî anlayışa<sup>105</sup> da karşı çıkmış olmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin oluşturduğu iman tanımında "*ikrar*" ve "*tasdik*" unsurlarının yanı sıra "*ma'rifet*" ve "*İslâm*" unsurlarının yer alması, esasında onun, imanın gerçekleşmesinde hem insani yönü hem de ilâhî yönünü dikkate alan kapsamlı bir iman tanımı oluşturduğunu göstermektedir. Çünkü Ebû Hanîfe iman tasavvurunda, inancın gereği olarak inanılan değerlere bilgi temelinde kalben teslimiyeti esas almaktadır. Dolayısıyla, Ebû Hanîfe'nin iman tanımında, dil ile ikrar ve kalb ile tasdik önemli iki unsurdur. Ancak burada kalb kavramını duygusal anlamda değil, akli ve mantikî ölçülere göre hareket eden zihin anlamında ele almakta yarar vardır.

Ebû Hanîfe "*Risâle-i Osman el-Betî*" adlı eserinde ise Kur'ân'da iman ile salih amelin birlikte geçtiği: "*İman edip, salih amel işleyenler*"<sup>106</sup>,

<sup>103</sup> Ebû Hanife, *a.g.e.*, s.17

<sup>104</sup> İsa Doğan, *Mürchie ve Ebu Hanife*, s. 135.

<sup>105</sup> Cebriyye göre, kulun hiçbir fiili ve fiil kudreti bulunmamaktadır. Cehm b. Safvân'a göre insan, herhangi bir şeye kadir olmadığı gibi istitâ'at ile de vasıflandırılmaz. Kul, bütün fiillerinde cebr altındadır. Kudret, irâde ve tercihi asla yoktur. Allah cansız varlıkları nasıl yaratıyorsa, kulun fiillerini de aynı şekilde yaratır. Fiillerin onlara nispeti, cansızlara nispeti gibi mecazîdir. Tıpkı 'Ağaç meyve verdi, su aktı, güneş doğdu, güneş battı, gök bulutlandı, yağmur yağdı, dünya sarsıldı' fiillerinde olduğu gibi. Bk. Şehristânî, *a.g.e.*, I/85-86.

<sup>106</sup> Bakara, 2/25, 82, 277

"Kim Allah'a iman eder ve salih amel işlerse..."<sup>107</sup> âyetlerini zikrettikten sonra Hâricî iman doktrinine tepkisini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: "Bu âyetlerin birçok benzerleri Kur'ân'da mevcuttur. Buna göre ameli işlemeyen tasdik kaybetmiş olmaz, amel olmadan da tasdik mevcut olur. Ameli terk eden kimse, ameli terkenden dolayı tasdik kaybetmiş olsaydı, iman ismi ve hürmetinden de çıkmış olurdu. Oysaki zayi edenler, sadece tasdik zayi etmelerinden dolayı, iman isminden, hak ve hürmetinden uzaklaşıp eski halleri olan şirke geri dönmüş olurlar."<sup>108</sup> Ebû Hanîfe aynı eserinde, kible ehlinin ameli terk etmekle Hâricîlerin iddia ettiği gibi, dinden çıkmayacağını ise şu ifadelerle dile getirmiştir: "Bil ki; benim görüşüm şudur: Kible ehli mü'mindir. Onları terk ettikleri herhangi bir farizadan dolayı imandan çıkmış kabul etmem. İmanla birlikte bütün farizaları işlemekle Allah'a itaat eden kimse bize göre Cennet ehlidir, imanı ve ameli terk eden kimse ise, kâfir ve Cehennemlidir. İmanı bulunduğu halde, farizaların bazısını terk eden kimse, günahkâr mü'mindir. Onun azap görmesi yahut affedilmesi Allah'ın dilemesini bağlıdır. Eğer Allah ona azap ederse, günah işlediğinden dolayı azap eder, günahını, mağfiret buyurursa affeder."<sup>109</sup> Böylelikle de iman dairesinden çıkmanın ancak imanı terk etmekle mümkün olabileceğini savunan Ebû Hanîfe, Hâricîlerin, ameli iman olarak gören iman doktrinlerini zayıflatmış olmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe'ye göre: "Amel imandan ayrı, iman da amelden ayrı şeylerdir. Mü'minin birçok zaman bazı amellerden muaf tutulması bunun delilidir. Bu muaflık halinde mü'minden imanun gittiği söylenemez. Âdet gören bir kadın, namazdan muaftır. Fakat ondan imanun kaldırıldığını yahut imanun terk edilmesinin emredildiğini söylemek caiz değildir. Şâri' o kimseye "Orucu terk et, sonra da kaza et," demiştir. Fakat "İmam bırak, sonra kaza et," denilmesi caiz değildir. Fakirin zekât vermesi gerekmez, demek caizdir. Fakat fakirin iman etmesi gerekmez demek caiz değildir."<sup>110</sup>

Dolayısıyla Ebû Hanîfe imanı amelden ayırmış ve amele bağlı olarak mü'minin imanının artıp eksilmeyeceğini kabul etmiştir. Bu düşünceyle de Ebû Hanîfe Mu'tezile<sup>111</sup> ve Hâricîlerin iman doktrinlerine karşı

<sup>107</sup> Teğâbun, 64/7; Talâk, 65/11.

<sup>108</sup> Ebû Hanîfe, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osman el-Bettî*, (Neş. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri), İstanbul, 1992, s.66.

<sup>109</sup> Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 68.

<sup>110</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiye*, s.60.

<sup>111</sup> Mu'tezile büyük günah işleyeninin durumu konusundaki tavrını düşünce sisteminde esas aldığı prensiplerinden biri olan el-Va'd ve Va'id ilkesi doğrultusunda belirlemiş

çıkıştır. Ortaya koyduğu mutedil itikadî görüşleri ise Ehl-i sünnet'in iman doktrininin temellerini oluşturmuştur. Nitekim Ebû Hanîfe'nin akaidi dair görüşleri Mâtürîdiyye kelâm ekolüne mensup kelâmcılar tarafından benimsenerek günümüze taşınmıştır.

#### **b- Mürtekib-i Kebire**

İnsan ontolojik olarak sadece aklî yönü olan bir varlık değildir. İnsan kişisel kararlarında mantikî ölçülere göre hareket edebildiği gibi duygusal eğilimlerinden de etkilenebilmektedir. Kaygı da duygusal eğilimlerimizden biridir. Bu eğilim ölçülü yaşandığında çoğu zaman insan fayda sağlayabilmektedir. Ancak iyi kontrol edilemediği durumlarda ya da yoğun olarak yaşanıldığında insana faydadan çok zarar getirmektedir. Hâricîler de naslara samimi duygularla bağlanan bir topluluk olsalar da siyâsî ve sosyo-kültürel faktörlerin etkisiyle Kur'ân âyetlerini değerlendirmede sorun yaşamışlardır. Bu durum ise onların dini farklı bir boyutta yaşmalarına yol açmıştır. Nitekim Hâricî kelâm doktrini, başlangıçta saf ve katıksız bir din anlayışından hareketle oluşturulmuştur. Ancak süreç içerisinde gelişen siyâsî olaylar bu kelâm doktrininin yanlış bir yönde gelişmesine ve zorlamaya dayalı bir din anlayışı haline gelmesine yol açmış ve İslâm'ın akidevî esasları üzerinde olumsuz etki bırakmıştır.

Ebû Hanîfe de *"el-Fıkhü'l-Ekber (I)"* adlı eserinde, Hâricî kelâm doktrininin Müslümanlar üzerinde bıraktığı tahribatı dikkate almış olsa gerek, ilk konuyu Hâricîlerin büyük günah işleyenlerin kâfir olduklarını belirten ilkelerine ayırmıştır. Ebû Hanîfe büyük günah meselesine dair görüşlerini naklî ve aklî kanıtlarla temellendirme yoluna gitmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki dayanaklarından biri, Kur'ân'da, adam öldüren ve zina eden kişilerde imanun kaldırılmadığını ifade eden âyetlerdir. Nitekim Ebû Hanîfe *"el-Âlim ve'l-Müteallim"* adlı eserinde Hâricîlerin Mürtekib-i kebire meselesindeki tezlerini destekleyen *"Mü'min zina edince, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi, îmanı da çıkarılır, sonra tevbe edince îman kendisine iade edilir"*<sup>112</sup> hadisini Kur'ân'a aykırı bularak, Kur'ân'da zina eden ve adam öldüren bir mü'minde iman vasfının kaldırılmadığından

tir. Mu'tezile'ye göre göre bir mümin, dünyada tâat ve tövbe üzere ayrılırsa sevabı hak eder. Bir büyük günah (kebire) işlemiş ve tövbe etmeden ölürse de, sonsuza kadar cehennemde kalır. Bk. eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/45.

<sup>112</sup> Bk, Ebû Davud, *"Sünne"*, 15; et-Tirmizi, *"İman"*, 11.

hareketle işlenen bir günahın bir mü'minin imanına zarar vermediğini i-leri sürmüştür. Ebû Hanîfe göre: "Allah'ın peygamberi, Allah'ın kitabına muhalefet etmez, Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın peygamberi olamaz. Onların rivayet ettikleri bu haber Kur'ân'a muhaliftir. Çünkü Allah; Kur'ân-ı Kerîm'de "Zina eden kadın ve erkek..."<sup>113</sup> âyetinde zâni ve zâniyeden iman vasfını nefy etmemiştir. Keza, "Sizden fuhşu irtikâp edenlerin her ikisini de..."<sup>114</sup> âyetinde Allah "sizden" kaydı ile Yahûdî ve Hristiyanları değil, Müslümanları kastetmektedir. O halde Kur'ân-ı Kerîm'in hilafına, Hz. Peygamber'den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya tekzip etmek demek değildir. Bilakis, Hz. Peygamber adına bâtulı rivayet eden kimseyi reddetmek demektir."<sup>115</sup> Böylelikle de Ebû Hanîfe Kur'ân'ın özüne olan bağlılığını ortaya koymuş ve hadisleri değerlendirirken esas aldığı ölçü ve yöntemi de belirlemiştir.<sup>116</sup>

Ebû Hanîfe, bir mü'minin günahından dolayı kâfir addedilerek, ahirette ebedi olarak Cehennemde kalacağı yönündeki Hâricî doktrinini kabul etmiştir. Ebû Hanîfe insanları üç kısma ayırmıştır; Peygamberler ve peygamberlerin bildirdiği kimseler cennetlidir. İkinci kısım insanlar ise cehennemlik olduklarına inanılan müşriklerdir. Üçüncü kısım ise tevhid ehli insanlardır. Ebû Hanîfe bu son sınıfta yer alanlara ilişkin görüşünü ise Kur'ân'dan hareketle: "Biz bu konuda tevakkuf ederiz, onların cennet ve cehennem ehli olduklarına şahadet etmeyiz. Onlar için ilâhî affı ummakla birlikte, azaba çekileceklerinden de korkarız. Onlar, Allah'ın buyurduğu gibi "İyi ameli, kötü bir amelle karıştırmışlardır, olur ki Allah onların tevbelerini kabul eder."<sup>117</sup> deriz ve Allah'ın onları affedeceğini umarız. Keza, "Allah şüphesiz ki, kendisine şirk koşulmasını affetmez. Ondaki başkasını dileyeceği kimse için affeder."<sup>118</sup> buyrulmuştur. Bunun için günah işleyenlerin günah ve hatalarının neticesinden korkarız."<sup>119</sup> ifadeleriyle ortaya koymuştur. Bu görüşüyle Ebû Hanîfe, Hâricîlerin ameli terk etmesinden dolayı bir mü'mini imandan uzaklaştıran kelâmî doktrine karşı çıkmıştır. Aynı zamanda Mürcie'nin

<sup>113</sup> Nur, 24/2.

<sup>114</sup> Nisâ 4/16.

<sup>115</sup> Ebû Hanîfe *el-Âlim ve'l-Müteallim*, ss. 24-25

<sup>116</sup> Ramazan Altıntaş, "Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) Akıl-Vahiy Anlayışı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2 : 1 (2004), s.17.

<sup>117</sup> Tevbe, 9/102.

<sup>118</sup> Nisâ, 4/48.

<sup>119</sup> Ebû Hanîfe *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s.23-24.



ameli önemsemeyen tutumundan pek hoşnut da değildir. Çünkü Ebû Hanîfe günah işleyen bir kimsenin Allah'ın azabından çekinmesi gerektiğini ısrarla savunmaktadır.<sup>120</sup>

Ebû Hanîfe, Hâricîlerin ideolojileri uğruna kendilerinde olmayan Müslümanları kâfir sayarak kadın erkek, çocuk ve yaşlı ayrımı yapmadan din adına insanlara şiddet uyguladıkları ve Müslümanların kanlarını akıtmaktan çekinmedikleri ve kendilerinden olmayan bir mü'minin malını helal sayıp yağmaladıkları gergin bir dönemi bizzat yaşamıştır. Nitekim Ebû Hanîfe, Hâricî kelâm doktrininin en önemli ilkelerinden biri olan, büyük günah işleyen bir kimsenin bu günahından dolayı kâfir addedileceği şeklindeki görüşlerine karşı çıktığı için, Hâricîlerin tepkisiyle karşılaşmıştır. Bir gün 70 kadar Hâricî kılıçlarını çekerek Ebû Hanîfe'ye gelmiş ve aralarında şu tartışma geçmiştir:

*Hâricîler:*

- Ebû Hanîfe, ey bu ümmet'in düşmanı ve şeytanı! Seni öldürmek bizler için yetmiş yıl cihad etmekten daha önemlidir.

*Ebu Hanife:*

- Kılıçlarınızı kınına koyun, parıltıları beni korkutuyor.

*Hâricîler:*

- Biz kılıçlarımızı senin kanınla kınalamak istiyoruz, dediler.

*Ebu Hanife:*

- Sorun da konuşalım, deyip sorunu konuşarak çözmeyi önerdi.

*Hâricîler teklifi kabul edip:*

- Mescidin kapısında iki cenaze var. Biri şarap içmiş, şarapta boğularak ölmüş bir adam. Diğeri de zina etmiş, gebe kalınca kendini öldürmüş bir kadın. Bunlar hakkında ne dersin?

*Ebu Hanife:*

- Bunlar hangi dinden? Yahûdî, Hıristiyan yahut Mecusî mi?

*Hâricîler:*

- Hiçbiri değil. Bunlar Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in (sav) O'nun kulu ve Rasulü olduğuna inanan dindendir.

*Ebu Hanife:*

- Kelime-i Şehadet imanın kaçta kaçdır? diye, sordu.

*Hâricîler:*

- İman bir bütündür, parça parça olmaz, diye cevapladı.

<sup>120</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I/141, 146.

*Ebu Hanife:*

- İşte bunların Mü'min olduğunu kendiniz de kabul ediyorsunuz, dedi.

*Hâricîler:*

- Senden öğrenmek istiyoruz, bunlar cennetlik mi cehennemlik mi diye sordu.

*Ebu Hanife şöyle dedi:*

“Bu meselede ben o ikisinden daha büyük suç işleyen kavim hakkında İbrahim Peygamber’in söylediğini derim: “*Kim bana uyarıya o bendendir. Kim de bana karşı gelirse, artık sen gerçekten çok bağıslayan pek çok esirgeyensin.*” Keza o ikisinden daha büyük günah işleyen topluluk hakkında İsa’nın (a.s.) söylediğini derim: “*Eğer kendilerine azap edersen şüphesiz onlar senin kullarıdır (dilediğini yaparsın.). Eğer onları bağıslarsan şüphesiz sen izzet ve hikmet sahibisin.*”<sup>121</sup> Yine onlar hakkında Allah’ın Nebisi Hz. Nuh’a (a.s.) kavmi, “*Sana düşük seviyeli kimseler tabi olup dururken, biz sana iman eder miyiz hiç!*”<sup>122</sup> dedikleri zaman Hz. Nuh’un “*Onların yaptıkları hakkında bilgim yoktur. Onların hesabı ancak Rabbime aittir. Bir düşünseniz! Ben iman eden kimseleri kovacak değilim. Ben apaçık bir uyarıcıyım.*”<sup>123</sup>, “*Sizin hor gördüğünüz kimseler için, Allah onlara asla hiçbir hayır vermez.*” diyemem. Allah onların içlerindeki daha iyi bilir. Böyle bir şey söylersem o zaman ben gerçekten zalimlerden olurum.”<sup>124</sup> dediği gibi derim.<sup>125</sup> Dolayısıyla Ebû Hanîfe’ye göre bir mü’mini tekfir etmek kolay bir iş değildir. İman ehli bir kimse ancak kendi beyanına dayanılarak tekfir edilebilir.<sup>126</sup> Kur’ân’ı te’vil ederek varılan bir takım hükümlerle bir mü’min tekfir edilemez.<sup>127</sup>

### **c-Emri bi’l-ma’ruf ve nehyi ani’l-münker**

Ebû Hanîfe, Hâricîlerin ideolojilerini zorla kabul ettirmeye yöneldikleri ve Emevîlerin de kendi siyâsî iktidarlarının devamına hizmet eden fikrî akımlar dışında, hiçbir düşünceye hoşgörülü olmadığı bir dönemde yaşamıştır; Emevî iktidarının halk üzerindeki siyâsî otoritesini zayıflatabilecek

<sup>121</sup> Maide, 5/118.

<sup>122</sup> Şuara, 26/ 111.

<sup>123</sup> Şuara, 26/112-115.

<sup>124</sup> Hud, 11/31.

<sup>125</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebu Hanife Hayatuhu ve Asruhu-Arauhu ve Fıkhuhu*, Daru’l-Fikri’l-Arabi, Kahire, 1997, s. 24.

<sup>126</sup> Ebû Hanîfe *el-Âlim ve’l-Müteallim*, s. 27.

<sup>127</sup> Ebû Hanîfe *el-Fikhü’l-Ebsat*, s. 37-38;

her türlü fikrî düşüncenin gelişimini baskıladığı bu dönemde, Hâricîlerin kelâmî doktrinleri İslâm'ın inanç ilkeleri üzerinde önemli bir tehditti. İslâm'ın inanç ilkelerine yönelen fikrî tehditler sadece Hâricîlerle sınırlı değildi. Bu dönemde kaderi inkâr eden Kaderilerin yanı sıra İslâm'ı sadece imana indirgeyip, ameli gereksiz gören fikrî oluşumlar da vardı. Bu oluşumlar İslâm'ın ruhunu tehdit ediyor, İslâm'ın inanç, ibdet ve ameli yapısına zarar veriyordu.<sup>128</sup> İşte böyle siyâsî ve fikrî karmaşanın hâkim olduğu bir dönemde Ebû Hanîfe, İslâm akidesini Kur'ân'a ve Kur'ân'a aykırı düşmeyen hadislere dayalı olarak savunmaya çalışmış ve İslâm'ın Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker ilkesinin uygulama biçiminin doğru bir örneğini ortaya koymuştur. Önemli öğrencilerini bu görevi yerine getirmek için İslâm'ın yayıldığı yeni bölgelere göndermiştir. Bunun bir sonucu olarak daha yeni İslâmiyet'le tanışma imkânı bulan bölgelerden biri olan Orta Asya'da Hanefi-Mâtürîdî düşünce çizgisi hâkim olmuştur. Ancak Ebû Hanîfe ve onun görevlendirdiği öğrencilerinin Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker ilkesinin gereği olarak ortaya koydukları bireysel çabaları dönemin siyâsî iktidarlarının engellemesiyle karşılaşmıştır. Bu uğurda karşılaşılan güçlükler ve daha da önemlisi, Ebû Hanîfe'nin gönderdiği öğrencilerinin bu uğurda öldürülmeleri Ebû Hanîfe'yi bu konuda daha temkinli davranmaya sevk etmiştir.

Ebû Hanîfe, Hâricîlere Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker yaptıkları için de karşı çıkmamıştır. Ebû Hanîfe, Hâricîlerin fayda yerine zarar getiren, hiçbir kural ve ilke tanımadan Müslümanları farklı kamplara ayırarak, din adına zulüm ve işkenceye dönüşen Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker anlayışlarına ve uygulama tarzlarına karşı çıkmıştır.<sup>129</sup> Ebû Hanîfe bu ilkenin yarar yerine zarar getirecek bir şekilde ehil olmayan cahil kimselerin vasıtasıyla uygulanmasını pek doğru görmemektedir. Nitekim Hâricîlerin Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker adı altında İslâm toplumunu gereksiz yere geren mesnetsiz çabalarına şahit olan Ebû Hanîfe, kendisine Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker'in ne olduğuna soran bir kimseye cevabı: "*Kişinin bir diğerini Allah rızasına uygun olmayan bir iş yaparken gördüğünde onu nehyetmesi ve itaatı emretmesidir.*"<sup>130</sup> olmuş-

<sup>128</sup> İsa Doğan, *Mürchie ve Ebu Hanife*, s. 168.

<sup>129</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ebsat*, (Neş. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri), İstanbul, 1992, s. 39.

<sup>130</sup> el-Mekkî, el-Muvaffak, *Menâkibu'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Beyrut, 1981; İsa Doğan, *Mürchie ve Ebû Hanîfe*, s. 171.

tur. Bu nedenle Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker'in yürütülmesi, bir bilgi birikiminin yanın da özel bir kapasite ve eğitim formasyonu da gerektirmektedir. Diğer bir deyişle bu iş güzel söze dayanan aklı ve mantıki ilkeler doğrultusunda yürütülen ciddi bir iştir. Ebû Hanîfe de Hâricîlerin bu ilkeyi yanlış ve yersiz bir şekilde uygulamalarına ve İslâm toplumunda gereksiz yere gerginlik ve şiddet yaratmalarına karşı çıkmıştır.

Ebû Hanîfe'nin Emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker ilkesinin uygulanış biçiminde takındığı tavır ve ortaya koyduğu görüşleri, esasında Kur'ân'la uyumludur. Kur'ân bu ilkeyi, bir Müslümanın en önemli özelliği saymakla birlikte ne pahasına olursa olsun; kaba kuvvete ve şiddete dayalı olarak uygulanmasına izin vermemektedir. Kur'ân iyiliği emr ve kötülükten sakındırma konusunda belirli kriterler getirmiştir. Bu konuda Kur'ân'ın belirlediği ölçülerden biri Nahl sûresi 16/125. âyette bildirildiği üzere, hikmet ve güzel öğütle mücadeledir: *"Hikmetle ve güzel öğütle Rabbinin yoluna çağır ve onlarla en güzel biçimde mücâdele et. Kuşkusuz Rabbin, işte yolundan sapanları en iyi bilen O'dur ve O, yola gelenleri de en iyi bilendir."*<sup>131</sup> Bunun yanı sıra Ankebut sûresi 29/ 46. âyette de müşriklerle ilişkilerde ve onlarla olan tartışmalarda takip edilmesi gereken usul de belirlenmiştir: *"Kitâp ehliyle, (haksızlık edenleri dışında) en güzel tarzda tartışın ve deyin ki: "Bize indirilene de size indirilene de inandık. Tanrımız ve tanrınız biridir, biz de O'na teslim olanlarız."*<sup>132</sup> Dolayısıyla *"Dinde zorlama yoktur; artık hak ile bâtil ayrılmıştır. Putları inkâr edip Allah'a inanan kimse, kopmak bilmeyen sağlam bir kulpa sarılmıştır. Allah işitendir, bilendir"*<sup>133</sup> âyetinde de vurgulandığı üzere *"Dinde zorlama yoktur."* hükmü, insanların olduğu her yerde geçerlidir. Zorlamaya ve baskıya dayalı olarak insanları ilâhî emirlere boyun eğdirmeye çalışmak, İslâm'ın özünü bağdaşmamaktadır. Bu, insanın tabiatına da aykırı bir durum arz etmektedir. Bir Müslüman'dan beklenen isteyerek ve inanarak görev ve sorumluklarının bilincinde hareket etmesidir.

### d-İmamet

Ebû Hanîfe doğru olanı söylemekten çekinmeyen hak ve hakikatten yana olan devrin en önemli bilim adamlarından biridir. Bu özelliğin-

<sup>131</sup> Nahl, 16/125.

<sup>132</sup> Ankebut, 29/46.

<sup>133</sup> Bakara, 2/256.

den dolayı Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemde Emevîlerin yakın takibatına uğramış ve Hâricî zihniyetle karşı karşıya gelmiştir. Bu nedenle de Ebû Hanîfe, siyâsî otoriteyle karşı karşıya gelmemek için siyâsî ve politik konuları içeren meselelerde oldukça temkinli davranmıştır. Ancak bu durum Ebû Hanîfe'nin siyâsî ve politik konularda ne düşündüğünü tespit edemeyeceğimiz anlamına gelmemektedir. Her ne kadar Ebû Hanîfe, bu konuda oldukça temkinli davranmış olsa da, onun genel düşünce sisteminde hareketle ya da ortaya koyduğu diğer görüşlerinden yola çıkarak, onun siyâsî ya da politik görüşlerini tesbit edebiliriz.

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde Emevîler Hz. Ali evlâdını siyâsî bir rakip olarak görüyor ve onlara karşı her türlü baskı ve şiddeti uyguluyorlardı. Böyle bir siyâsî ortamda Ebû Hanîfe, haksızlıklara uğrayan ve baskı ve zulüm gören Ali evlâdına yakın ilgi göstermiştir. Nitekim Ebû Hanîfe, Zeyd b. Ali'nin isyanında Zeyd b. Ali'ye bizzat katılarak onunla birlikte Emevîlere karşı mücadele etmese de bu isyanın meşruiyetini savunmuş ve Zeyd b. Ali'ye maddî destek sağlamıştır. Bir anlamda Ebû Hanîfe, Ali evlâdını imamete lâyık görmüştür. Ancak Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Beyt'e yakın durması, onun imametini nasla Ehl-i Beyt'e verildiği, şeklindeki Şîa'nın imamet anlayışını kabul ettiği ya da imameti Ehl-i Beyt'e ait bir hak olarak gördüğü şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>134</sup>

Ebû Hanîfe, hilafet meselesinde açık bir şekilde görüşlerini beyan etmemiş olsa bile başlangıçta halifenin Kureyşten olması gerektiği tezine destek vermiştir. Ancak Ebû Hanîfe'nin bu anlayışı desteklemesi, onun hilafeti bütünüyle Kureyş'e özgü bir hak olarak telakki ettiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Ebû Hanîfe, Emevîlerin İktidarları döneminde İslâm toplumunun siyâsî alanda çeşitli fırka ve anlayışlara ayrıştığı ve bunun bir sonucu olarak, İslâm toplumunun siyâsî birliğinin bozulduğunun farkındadır. Bu nedenle Ebû Hanîfe, İslâm toplumunun siyâsî birliğini tekrar tesis edebilecek bir unsur olarak, ilk halife seçiminde bir denge unsuru olarak gözetilen, "halifenin Kureyşten olması" ilkesinin yararına inanmıştır ve bu yönde bir eğilim içinde olmuştur.<sup>135</sup> Nitekim Ebû Hanîfe'nin Emevîlere rağmen Zeyd b. Ali'ye destek vermesi ve yine Abbâsîleri başlangıçta desteklemesi onların Hz. Peygamber'in yakın akrabaları olmasıyla yakından ilişkilidir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin Abbasî halifelerinin

<sup>134</sup> M. Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 160-165.

<sup>135</sup> en-Nevbahti, Ebu Muhammed, *Kitâbu Firaki's-Şî'a*, İstanbul, 1931, s. 17.

den Ebu'l-Abbâs es-Seffâh'a hitaben sarf ettiği: *"Allah'a hamdolsun ki bu hakkı Rasûlî Ekerm'in akrabasına nasib etti. Zalimlerin zulmünü bizden kaldırdı. Artık lisanımızla hakkı söyleyebiliyoruz. Allah'ın emri üzerine sana biat ettik. Kıyamete kadar sana verdiğimiz ahdi tutacağız. Allah Ta'âlâ bu işi Peygamberimizin akrabasından asla ayırmazın"*<sup>136</sup> şeklindeki sözleri esasında onun Hz. Peygamber'in yakın akrabalarına karşı hissettiği derin sevgi ve saygıyı göstermektedir. Dolayısıyla, Ebû Hanîfe'nin sadece bu sözlerinden hareketle onun Abbâsîlerin siyâsî iktidarına koşulsuz destek verdiği sonucuna varamayız. Her ne kadar Ebû Hanîfe başlangıçta Abbâsîlerin hilâfetinden hoşnut gibi gözüke de, daha sonraları, Abbâsîlerin, Emevî dönemini pek aratmayacak haksız uygulamaları onun bu tutumunda değişikliğe neden olmuş olabilir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin Ebû Ca'fer el-Mansûr'a: *"Sen hilâfet makamına geçtin. Hâlbuki ehli fetvâdan iki kişi bile senin hilâfetinde birleşmiş değildir. Hakikatte ise hilâfet mü'minlerin ictimâu ve meşveretiyle olur."*<sup>137</sup> dediği rivayet edilmektedir.

Ebû Hanîfe'nin Ebû Ca'fer el-Mansûr'a hitaben sarf ettiği bu sözleri de, esasında, onun yaşanan süreçte Abbâsîlerin hilâfetine desteğini geri çektiği ve halifenin İslâm toplumunun ya da İslâm toplumunun önünde gelen âlimlerinin ortak kararıyla seçilmesi gerektiği düşüncesine meyyal olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe, her ne kadar Kureyş'e mensup herhangi bir kimsenin halife olmasında ısrar etmese de Hâricîlerin herhangi bir kriter sunmadan dindar ve Müslüman olan sıradan bir kimsenin imam olabileceği şeklindeki düşüncelerine de katılmaktadır.

## SONUÇ

Hâricîler, İslâm dünyasında siyâsî görüş ayrılıklarının neticesinde ortaya çıkmış ilk siyâsî fikir hareketidir. Nasları literal anlamına dayalı olarak yorumlayarak ortaya çıkan ve politik görüşleri istikametinde özgün bir kelâm doktrini de geliştiren ilk Hâricî topluluk, ideolojik ve fikrî bir hareket olarak ilk defa, Sıffin savaşı esnasında ortaya çıkmıştır. Bu siyâsî ve fikrî hareket, başlangıçta Sıffin savaşı esnasında gelişen hadiselerle yön vererek belirmeye başlamış ve gelişen siyâsî hadiselerle paralel olarak fikrî bir düşünce ekolüne dönüşmüştür. Ancak Hâricîlerin bir zihniyet

<sup>136</sup> el-Kerderî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, Beyrut, 1981, s. 214.

<sup>137</sup> el-Kerderî, *a.g.e.*, s. 296.

olarak varlıkları, Hz. Osman'a karşı iç isyanlara, hatta Hz. Peygamber'in hayatta olduğu bir döneme kadar uzanmaktadır.

Netice itibariyle bir zihniyet olarak ortaya çıkan Hâricî kelâm doktrinine ve Ebû Hanîfe'nin bu kelâmî anlayışına karşı tutumuna ilişkin olarak şunları söyleyebiliriz:

1 - Nehrevan Savaşı'nda Hâricîlerin nerdeyse bütün fertleri Hz. Ali tarafından ortadan kaldırılmıştır. Ancak bir zihniyet olarak onların varlığı ortadan kalkmamış, o günden sonra daha da güçlenerek devam etmiştir. Tarihsel süreç içerisinde önemli bir potansiyele ulaşan bu zihniyet İslâm düşüncesinin seyrine yön veren ve İslâm toplumunu derinden etkileyen bir anlayış olmuştur.

2 - Hâricîler, Müslümanlar arasında sadece kendilerinin Kur'an'a bağlılık gösteren en doğru ve en ilkeli topluluk olduklarına inanmışlardır ve kendilerini dinin tek hamisi olarak görmüşlerdir. İslâm toplumunda Kur'an'da belirlenen inanç esaslarına, imana dayalı olarak değil, iman gereği olan amelin yerine getirilip getirilmediğine bağlı bir iman ve din anlayışı geliştirmişleridir. Böylelikle de İslâm toplumunu mü'min ve kâfir şeklinde iki kutuplu hale getirmişlerdir. İslâm düşünce tarihinde herhangi bir günahından dolayı bir mü'mini tekfir eden ilk topluluk Hâricîlerdir.

3 - Hâricîler Kur'an'dan hareketle bir düşünce sistemi geliştirmekle birlikte kelâmî sayılabilecek fikir ve düşüncelerini siyâsî bakış açılarından arındıramamışlardır. Hâricîler daha çok İslâm öncesi yaşam koşullarından ve kültürlerinden kaynaklan dar anlayışlarından hareketle düz bir mantıkla fikir üretmişlerdir. Onların bu yöntem şekilleri de Kur'an'ı gereği gibi anlamalarında sorun oluşturmuş ve herhangi bir konuda Kur'an'ın maksadını aşan ve Kur'an'ın bütünlüğüyle pek uyuşmayan fikir ve düşünceler üretmelerine neden olmuştur. Hâricîlerin iman doktrinlerinde sadece va'id ayetlerini esas almaları, onları ameli, imanın bir parçası olarak görmelerine yol açmış ve kendi düşüncelerini benimsemeyenlere hoşgörü göstermelerini engellemiş ve büyük günah işleyen her mü'mini din dışına itmeleri sonucunu doğurmuştur.

4 - İslâm düşünce tarihinde Hâricîler üzerinde önemli çalışmalar yapılmıştır. Ancak Hâricîlerin, ortaya çıkışlarından hemen sonra gerek içe kapalı bir topluluk haline gelmeleri gerekse de onlara ilişkin bilgi ve değerlendirmelerin daha çok bu topluluğa karşı anti tepki gösteren Sünnî ve Şiî kaynaklardan derlenmesi, çoğu zaman onlara ilişkin sağlıklı bilgi-

lere ulaşmada engel olmuştur ve Hâricîliğin her yönüyle doğru bir şekilde anlaşılmasını güçleştirmiştir.

5 - “*Emri bi’l-ma’ruf ve nehyi ani’l-münker*”, esasında sosyal hayatta, bütün insanlığın huzur ve mutluluğuna hizmet eden ve temelini Kur’ân’dan alan bir ilkedir. Ancak bu ilkenin kendisi kadar uygulanış biçimi de önemlidir. Örneğin bir ekmek bıçağı, mutfakta kullanıldığında fayda sağlayan ve işleri kolaylaştıran bir alet iken, başka amaçlar için kullanıldığında ise zararlı bir silaha dönüşebilmektedir. Benzer bir şekilde bu ilke de liyâkatli ve ehliyetli olmayan kimselerin elinde topluma zarar getiren bir ilke şeklinde de uygulanmıştır. Hz. Peygamber ve ilk dört halife döneminde, bu ilkenin uygulanış biçiminde hiçbir sorunla karşılaşmadığı halde Hâricîlerle birlikte “*Emri bi’l-ma’ruf ve nehyi ani’l-münker*” ilkesi, inanç, ibadet, ahlâk ve diğer toplumsal konularda Müslümanlar’a iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma konusunda bir tavsiye olma özelliğinden saptırılmış daha çok mezhebî bir ideolojiyi diktede bir araç olarak kullanılmıştır.

6 - Ebû Hanîfe, fikrî ve siyâsî alanda bir çalkantının yaşandığı ve Hâricî zihniyetin İslâm’ın akidevî yönünü tehdit ettiği bir dönemde, Kur’ân’a ve Kur’ân’a aykırı düşmeyen hadislere dayalı olarak ortaya koyduğu görüşleriyle, Ehl-Sünnet’in öncülerinden biri olmuştur. Ebû Hanîfe, Kur’ân’ın özüne vakıf olan ileri görüşlü bir bilim insanı olarak, Hâricîlerin akidevî görüşlerinin dinin özüyle pek bağdaşmadığını, Kur’ân’a ve hadislere dayalı olarak ortaya koymuş ve Hâricî mantığını bir ölçüde zayıflatmıştır. Ebû Hanîfe, Hâricîlerin din adına yürüttükleri Emri bi’l-ma’ruf ve nehyi ani’l-münker faaliyetlerinin de Kur’ân’ın önerdiği bir yöntemden uzak olarak uygulandığını ileri sürmüştür. Hâricîlerin dar görüşlü anlayışlarının ürünü olan yöntem ve uygulama biçimlerini reddetmiştir.

7 - Ebû Hanîfe’nin büyük günah işleyenlerin durumuna ilişkin düşünceleri ise ne Hâricîler gibi dinden dışlayan indirgemeci bir anlayışı esas almaktadır ne de Mürcie de olduğu gibi günah işlemeyi mübah sayan bir anlayış istikametinde ortaya konulmuştur. Ebû Hanîfe, işlenen Büyük günah’ın, sahibini, dinden çıkardığını söylememekle birlikte, işlenen günahların karşılıksız kalmayacağı görüşündedir. Ebû Hanîfe, imanın amel olduğu görüşünde değildir. İman ile ameli birbirinden ayıran ancak Kur’ân’ın ruhuna uygun olarak amelin gerekliliğine ve önemine vurgu yapan bir iman anlayışına sahiptir.



## DİNİ AÇIDAN İŞ AHLÂKI: İNANCIN İŞ AHLÂKININ SÜRDÜRÜLEBİLİRLİĞİNE KATKISI ÜZERİNE

Mehmet Kenan ŞAHİN\*

### ÖZET

Bu makale İslami bir perspektiften hareketle iş ahlâkı meselesini ele almakta ve dinî bir temele dayalı bir iş ahlâkı doktrininin günümüz iş aktiviteleri için önemini vurgulamaktadır. İslâm'da iş ahlâkına dair adalet, doğruluk, güven, ihlâs, ihsan ve takva, şeklindeki ahlâkî ilke ve ahlâk kodları Kur'ân ve hadislerden çıkarılmaktadır. İslâm iş ahlâkı seküler etik sistemlerden farklıdır. İslâmî iş ahlâkında etik ve iş birbirine bağımlıdır. İslâm'da iş ve din arasında bir bağ vardır. İslâm iş etiği hayatın mükemmel bir yolunu gösterir. İslâm'ın etik ilkeleri insanın her anını kuşatmaktadır. İnanca dayalıdır, ahlâkî ilke ve kodların belirleyicisi Allah'tır.

**Anahtar kelimeler:** İslâm iş ahlâkı, Doğruluk, Adalet, ihlas

QUR'AN AND BUSINESS ETHICS: THE CONTRIBUTION OF FAITH ON THE SUSTAINABILITY OF BUSINESS ETHICS

### ABSTRACT

This article handles the business ethics in Islamic perspective and emphasizes the importance of business ethics doctrine based on religion for today's business activities. In Islam moral principle and ethics codes about business ethics like Justice, accuracy, confidence, sincere, goodness and piety are discovered from the Qur'an and Hadith. The Islamic business ethics is different from secular ethical systems. In an Islamic system, ethics and business are interdependent. In İslâm, there is a connection between business and religion. Islamic business ethics shows the perfect way of life. The business ethics of Islam surrounds every moment of human. Because it depends on belief, the decisive of moral principle and ethics codes is God/Allah.

**Key Words:** Islamic business ethics, Truthfulness, Justice, sincere

### GİRİŞ

İlk insandan beri insanın hiç değişmeyen meşgalelerinden biri, geçim derdi diğeri ise güvenlik meselesi olmuştur. İlk insanlar için güvenliklerini sağlama amaçları ya da yüksek yerler sığınak, su kenarları ya da deltalar yaşam kaynağıdır. İnsanların günlük meşgalesi ise büyük ölçüde geçim derdine ve hayatta kalma mücadelesine endekslidir. Geçimlerini

---

\* Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni (mkenansahin@hotmail.com)

sağlamak için ilk insanlar kısıtlı imkânlar dâhilinde ya tarımla uğraşarak mal ve hizmet üretmeye çalışmış ya da avcılık yaparak hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bu yönüyle de günlük yaşamda, hayatta kalmak için ihtiyaç maddelerini sağlama ve daha iyi bir hayata kavuşma isteği ve arzusu ibtidai toplumların yaşama dair amaçlarının en karakteristik özelliğini oluşturmaktadır.

İlkçağ insanın bu özellikleri günümüze kadar fazla bir değişime uğramamıştır. Diğer deyişle hayatta kalmak için geçim uğraşısı ve güvenlik sorunu İlkçağ'dan beri bütün toplumların değişmeyen yüzüdür. Ancak geçmişe nazaran günümüz insanın istek arzularında çeşitlenmeler ve farklılıklar da yok değildir.

Özellikle sanayileşme ile birlikte, insanın ihtiyaç ve isteklerinde değişimler ve çeşitlenmeler olduğu gibi sosyal ve iş hayatında da köklü değişimler yaşanmıştır. İnsan, yontma ve cilalı taş devirlerinin ardından, madenlere şekil vererek medeniyet alanında yenilikler getirmiş ve bunu daha sonraki devirlerde, daha farklı gelişmeler ve yenilikler izlemiştir.

Geçimini tarımla, hayvancılıkla ya da avcılıkla sağlayan insan, zamanla, bu iş alanlarının dışında, başka iş imkânlarının arayışına girmiştir. Bu amaç doğrultusunda kırsal bölgelerden kentlere göç de hızlanmıştır. Şehir yaşamıyla birlikte de insan, farklı alanlarında çalışmaya başlamış ve kolektif ve organize olmuş bir iş hayatında kendisini bulmuştur. Bu yönüyle de günümüz insanı geçmişe nazaran bireysel bir yaşam mücadelesi yerine daha çok toplum içerisinde yaşamaya ve toplumsal kurum ve kuruluşlarla ilişkiler içerisinde hareket etme zorunluluğu ile karşı karşıya kalmıştır. Ancak bu ilişkiler ağında bireylerin karşılaştıkları ciddi sorunlardan biri etik sorunlarıdır.

Bununla birlikte bu iş çabasının yanı sıra İnsanoğlu var olduğu günden beri alet ve edevat yapımında önemli gelişmeler de kaydetmiştir. Diğer bir deyişle insan maddî yaşamına oldukça önem vermiş ve bu alanda sürekli gelişmeler kaydederek maddî yaşamda ve hayat koşullarında sürekli iyileşmeler sağlamıştır. Ancak insanlığın huzur ve mutluluğu için sadece iktisadî alandaki kalkınma yeterli olabilmiş midir?

Günümüz koşullarında bu soruya olumlu cevap vermek pek kolay gözükmemektedir. Çünkü ekonomik alanda görülen iyileşmeler ve gelişmelerle birlikte iş alanlarında çeşitlenmeler ve hızlı değişimlere sahne olan toplumlarda bireyler arasındaki ilişkilerde ciddi boyutlara varan ahlâkî sorunlar yaşanmaktadır. Özellikle iş ahlâkî söz konusu olduğunda,

bireyler ve toplumlar arasında ahlâkî değerlerde görülen çözümler ve aşınmalar dengeli bir toplumu ve sürdürülebilir bir ekonomik kalkınmayı tehdit eder duruma gelmiştir. Mal ve hizmet üretiminde aksaklıkların önüne geçmek için her ne kadar bir dizi yasal önlemler alınsa da bu önlemler istenilen sonuçları verememiş ve hiçbir zaman da yeterli olmamıştır. Dolayısıyla da günümüzde gerek sanayileşmiş ülkelerde gerekse de kalkınmakta olan ülkelere iş ahlâkı kalkınmada vazgeçilmez bir araç haline gelmiştir. İşin kendisi kadar işin verimi ve kalitesi de önemsenir olmuş ve bunun için de bir iş ahlâkına şiddetle gereksinim duyulmuştur. Ancak bu noktada sürdürülebilir nitelikli bir iş gücü ve ekonomik istikrar için, iş ahlâkının kaynağının ne olması gerektiği de ayrı bir tartışma konusudur. Diğer bir deyişle iş ahlâkının kaynağı birçok ahlâk teorisinde olduğu gibi insanın kendisi mi olmalıdır.<sup>1</sup> Yoksa insanın dışında aşkın bir varlık mı? Bu nokta da iş alanında gerek işvereni gerekse de personel ve işçiye adil davranmaya doğruluk ve çalışkanlığa yöneltecek ve işi gereği gibi yapmaya koşullandıracak dinamik bir iş ahlâkının temellerinin dinde bulunup bulunmadığı bizim için merak konusudur. Diğer bir deyişle din temelinde bir ahlâk öğretisinde iş ahlâkına ilişkin olarak nasıl bir belirlenimde bulunulduğu ve günümüz kamu ve iş sektörlerinde ortaya çıkan ahlâkî sorunlara çözüm noktasında nasıl bir bakış açısı geliştirildiği meselesi bizim burada temel araştırma konumuzdur.

Bu noktada şu soruları da sormak gerekir: Dinin insanın genel ahlâkî yaşamında olduğu gibi iş hayatındaki davranışlarına temel olacak evrensel ahlâkî ilke ve normlar vaz'etmekte midir? Diğer bir deyişle Kur'ân iş ahlâkı konusunu nasıl ele almaktadır? Ahlâka aykırılık gösteren davranış ve tutumların nedeni nasıl açıklamaktadır? Kur'ân'ın iş ahlâkı konusunda ortaya çıkan soruna getirdiği çözüm ne olmuştur? Bu sorunun yanıtını vermeden önce "*iş ahlâkı*" denilince ne anlaşıldığını ya da ne anlaşılması gerektiğini anımsatmak gerekir. Bir şeyi en iyi açıklayan ve anlamlandıran şeyin o şeyin tanımını olduğunu da hesaba katarak önce "*iş ahlâkı*"nın nasıl tanımlandığını ortaya koyacağız ardından da dinin iş ahlâkı ile ilişkisi üzerinde durarak Kur'ân'ın iş ahlâkına dair belirlediği temel ahlâkî ilke ve prensipleri belirlemeye çalışacağız.

<sup>1</sup> Bk. Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çevr. Osman Zeki Eyüpoğlu, Say Yayınları, İstanbul 2001, s. 178.

### 1- İş Ahlâkının Tanımı

Ahlâk kavram olarak “huy”, “seciye”, “mizaç” kavramlarını içine alan Arapça kökenli bir kelime olan “hulk” ya da “huluk” kelimesinin çoğuludur.<sup>2</sup> İslâmî literatürde de hulk ve ahlâk terimleri genellikle iyi ve kötü huyları ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>3</sup> Ahlâk felsefesinde ise ahlâk kelimesinin yerine çoğunlukla “etik” kavramı kullanılmaktadır. Etik kavramı ise linguistik olarak Yunanca’da oluş tarzı, bilgece bir eylem yolu arayışı, karakter, adet veya gelenek gibi anlamlara gelen<sup>4</sup> “Ethos” ya da “ethikos” kelimesinden türetilmiştir. Ancak her ne kadar bu kavram, ahlâk felsefesinde insan eylemleri için kullanılan bir kavram olsa da, Türkçede insanın doğru ve yanlış davranışlarını ifade etmede kullandığımız ahlâk kavramını tam olarak karşılayamamaktadır. Nitekim Türkçe’de kullanılan ahlâk sözcüğünün karşılığı İngilizcede daha çok “morality” sözcüğü tercih edilmektedir.

Ahlâkın tanımlanması noktasında İslâm düşüncesinde bir çok ahlâk tanımı ortaya konulmuştur. Ahlâk konusunda ortaya konulan dikkate değer tanımlardan biri, bir Eş’ârî kelamcısı olan Gazâlî’ye aittir. Gazâlî ahlâk konularına da genişçe yer verdiği dört ciltlik *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Din* adlı eserinde ahlâk ilmini: “*Ahlâk nefiste kararlaştırılmış bir heyetten ibarettir ki, insanların fiilleri kolaylıkla o heyetten düşünce ve tefekküre ihtiyaç olmaksızın oradan neşet eder.*”<sup>5</sup> şeklinde tanımlamıştır. Gazâlî’nin bu ahlâk tanımına göre insanın doğasına yerleşmiş artık bir meleke halini almış sürekliliğe sahip davranışlar, ahlâksal davranışlar olarak nitelik kazanmaktadır. Gazâlî’nin bu ahlâk tanımı da “*Ahlâk nefiste kararlaştırılmış bir heyetten ibarettir ki*” ifadesiyle vurgulamak istediği de ahlâkî değere sahip eylem ya da davranışın meleke haline gelmiş olmasıdır. Ahlâkî değere sahip bir eylemin bu özelliği de Hz. Peygamber’in şu sözünde de dayanak bulunmaktadır:

<sup>2</sup> İbn Manzûr, Ebü’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî, *Lisânü’l-‘Arabi’l-muhît*, tahk. Yûsuf Hayyât, Nedîm Mer’aslı, Dârü Lisâni’l-Arab, I-XV, Beyrut tz, X, 85-92; Ebu’l-Kâsım, el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’an*, (tahk. Muhammed Seyyid Keylânî, Mısır, 1961, s. 158; Orhan Haneçelioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 10. Basım, Remzi Kitabevi. İstanbul, 1996, s.8-9; Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslam Ahlakı*, Kalem Yayınları, İstanbul, 1979, s. 24.

<sup>3</sup> Mustafa Çağrı, “Ahlak Maddesi”, *DİA*, İstanbul, 1989, II, 1.

<sup>4</sup> David Vogel, “Business Ethics: New Perspectives on Old Problems”, *California Management Review*, Summer 1991, s.104.

<sup>5</sup> Gazâlî *İhyâu ‘Ulûmi’ d-Din*, (Çvr. Mehmed A. Müftüoğlu), I-IV, İstanbul ts, III, 120.

*“Amellerin en hayırlısı, az da olsa devamlı olanıdır.”*<sup>6</sup>

Diğer bir tanım ise Kâtip Çelebi'nin *“Keşfu'z-zunun”* adlı eserinde ortaya koyduğu: *“Ahlâk ilmi faziletler ve reziletler ilmidir ki, nefsi faziletlerle donatma ve kötülüklerden koruma yollarını gösterir.”*<sup>7</sup> Şeklinde. Bu ahlâk tanımı, genel kabul gören oldukça oturaklı ve dikkat çekici ahlâk tanımlarından biridir. Katip Çelebi'nin bu ahlâk tanımında ahlâksal davranış ile bilgi arasında bir ilişki kurulmaktadır. Nitekim Kâtip Çelebi, ahlâk tanımında geçen *“nefsi faziletlerle donatma ve kötülüklerden koruma yollarını gösterir.”* ifadesiyle bu ilişkiye açıkça dikkat çekmiş ve bu ilim alanın, insana doğru ve yanlış gösteren bir alan olduğunu özellikle vurgulamıştır.

Hem Gazâlî'nin hem de Kâtip Çelebi'nin ahlâk tanımlarını dikkate aldığımız da, eylem ve davranışlarımızın ahlâksal bir değer kazanmasında bilgi ve davranışın meleke haline gelme özelliği önemli iki unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda ahlâksal bir davranışın en karakteristik özelliği de bilinç, irade ve isteğe dayalı olarak oluşması ve süreklilik arz etmesidir. Dolayısıyla da iş ahlâkı söz konusu olduğunda bireye düşen görev, işini çıkar ve menfaate odaklanmadan ve doğal eğilimlerinin etkisi altında da kalmadan bilinçli bir iradeyle gerçekleştirmesi ve meleke halini almış davranışlar ortaya koymasıdır.

İş ahlâkına ilişkin olarak felsefi bir perspektiften hareketle de birçok tanım ortaya konulmuştur. Bu tanımlar içerisinde en dikkat çekici tanımlardan biri iş ahlâkını: *“toplumda genel kabul görmüş normlara uygun, işletme ortamındaki doğru davranışlar”*<sup>8</sup> olarak tanımlayan ifadelerdir. Bu tanımda akla gelen sorulardan biri, doğru davranışların ne olduğu ve nasıl bilineceği sorusudur. Bununla birlikte doğru davranış kodlarını davranışlarımıza nasıl yansıtacağımız sorusu büyük önem taşımaktadır. Bu tanıma göre bir anlamda iş ahlâkı, çeşitli iş sektörlerinde üretim ve tüketim, mal ve hizmet sürecinde doğru ve yanlışla ilişkili bir konudur. İş dünyası da sadece doğrular değil yanlışlar da söz konusudur. Ancak iş ahlâkı kavramı, kapsam alanı olarak, sadece iş dünyasında gerçekleşen davranış ve eylemlerin doğru ya da yanlışlığı ile sınırlı bir kavram da değildir. Bu kavram içerik olarak *“sorumluk”* ve *“ödev”* kavramlarıyla da

<sup>6</sup> Buhârî, “Libâs”, 43.

<sup>7</sup> Kâtip Çelebi, Hâcî Halife, *Keşfü'z-zunûn 'an üsâme'l-kütüb ve'l-fünûn*, tah. Şerefettin Yaltkaya-Rifat Bilge, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1947, I, 35.

<sup>8</sup> İnanç Pehlivan Aydın. *Yönelimsel, Mesleki ve Örgütsel Etik*, Pegem Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 6.

ilişkilidir. Nitekim birey ve toplum da birbirinden ayrı değil birbirini tamlayan unsurlardır.<sup>9</sup> Her bireyin ve kurumun ya da iş sektörünün kendilerine karşı sorumluluk ve görevleri olduğu gibi, onların içinde yaşadıkları topluma, devlete, doğaya ve çevreye karşı da görev ve sorumlulukları bulunmaktadır. Bu noktada sosyal sorumluluk bilinci, iş ahlâkının önemli bir parçasıdır. İş dünyasında işverenlerin ya da işçilerin hakkaniyet ölçülerine riayet etmesi, işini gereği gibi yapıp iş ahlâkının kodlarına riayet etmesi her zaman takdire şayan davranışlar olarak görülebilir. Ancak işveren ya da işçilerin görevlerini yaparken başkalarına karşı görev ve sorumluluklarının da farkında olmaları gerekmektedir. Nitekim ahlâk, ortaya konulan ahlâk tanumalarından da anlaşılacağı gibi, genel manada, değerlere yön veren ve yönlendiren prensiplerin sistemi ya da manzumesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla da ahlâk, esasta birey ya da toplulukların karar ve davranışlarının doğruluk ya da yanlışlığına işaret eder. İş etiği ise ahlâk kavramının içinde yer alan ve genel değil, kısıtlı bir alana ilişkin ahlâkı içermektedir. Diğer bir deyişe “iş etiği” ya da “iş ahlâk”ı denilince iş dünyasında bireylerin davranışlara rehberlik eden temel ahlâkî prensip ve standartları anlaşılmalıdır.

## 2- İş Ahlâkının Gerekliliği ve Önemi

Günümüzde, küreselleşen bir dünyada kültürler ve medeniyetler artık iç içe ve birlikte yaşama zorunluluğuyla karşı karşıya kaldıkları gibi, dünya ekonomisi de yerel ve korumacı bir ekonomik sistemden küresel ve rekabetçi bir ekonomiye geçiş yapmıştır. Bu ortamda da en fazla zarar gören ticarî kurallar olmuştur. İnsanın kazanma konusundaki sınır tanımaz istek ve arzuları var olan ticarî kuralları daha da etkisizleştirmiş ve güçlüden yana, zayıfı ezen tekelleri bir ticaret anlayışını beraberinde getirmiştir. Kişisel menfaat ve çıkarların ön planda olduğu bu ticarî ahlâkla daha çok güçlü olanın menfaatleri korunur ve kollanır olmuştur. Zayıf olan ise ezilmeye ve haksızlığa mahkûm edilmiştir. Diğer bir deyişle günümüzde birçok dünya toplumunda ticarî ilişkilerde iki tarafı da memnun edecek karşılıklı çıkar ve rızaya dayalı bir ticarî faaliyetin yerini, güç-

<sup>9</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev: Alparslan Açıkgenç), Fecr yayınları, Ankara, 1993, s. 99-100; *İslam* (çev: Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), Selçuk Yayınları, Ankara, 1992, s. 358.

lünün hak ve hukukunu kuruyucu bir ticaret anlayışı almıştır. Nitekim, özellikle gelişmekte olan ülkelerde ulaşılan yaşam ve hayat standartlarına ulaşmaya çalışan ancak milli gelir seviyesinin düşüklüğü yüzünden bu konuda zorlanan tüketici toplumlarda sıkça rastlanan sorunlardan biri, bireysel ve kurumsal düzeyde ahlâk dışı uygulamalardır. Banka skandalları, hayali ihracatlar, çevreye ve doğal kaynaklara zarar verme, rüşvet ve yolsuzluk gibi olaylar bunun en tipik örnekleridir.<sup>10</sup> Dolayısıyla gelişmiş ülkelerde olduğu gibi kalkınma yolunda olan her gelişmekte olan ülkenin de vazgeçemeyeceği; üretim ve tüketim alanındaki ahlâkî sorunları disiplinize etmede ve kaliteyi sağlamada da ihtiyaç duyduğu şeylerden biri bireyin içtenlikle benimsediği bir iş ahlâkıdır. Diğer bir deyişle herhangi bir ticarî faaliyette her iki tarafı memnun edecek, haksızlığı ortadan kaldıracak ilkeli ve genel geçerliliği olan ticarî kurallardır.

Tarihte de içtenlikle benimsenen ve pratiğe yansıyan bir İş ahlâkı da her zaman medeniyetlerin gelişiminde ve sürekliliğinde bir dinamizm ve güç olmuştur. Nitekim İslâmiyet'in doğuşundan önce birbirinden bağımsız ve birbirleriyle sürekli çatışma içerisinde olan küçük ve büyük birçok kabileden oluşan Arap toplumlarını bir araya getiren ve onları bir buyruk altında toplayan güçte İslâm'ın her türlü iş ve olguda doğruluğu ölçü alan hak ve adaleti ilke edinen, mutlak Allah inancına dayalı ahlâkî disiplini olmuştur. Öyle ki, İslâm öncesi Araplar kendi içerisinde ticarî bir disiplinden yoksun bir topluluktu. İslâm, Arap toplumunun bu yapısında bir reform meydana getirerek onu fonksiyonel bir toplum haline getirmiştir. İslâm'ın empoze ettiği iş disiplini, İlk Müslüman toplulukları sadece işin özüne yönlendirmiş aynı zamanda inançla iş arasında da bir ilişki kurmuştur. Bu sayede de İslâm toplumu çok kısa sürede ekonomik ve politik bir güç haline gelebilmiştir. Daha sonraları tarihi süreç içerisinde hicri ilk iki yüzyılda İslam toplumlarında olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğunda da ilerlemenin ve mutlak bir güç haline gelmenin yolu sadece askerî olarak kalkınmaktan geçmemiş iş ahlâkında gözetilen doğruluk, güven, sevgi ve saygı, karşılıklı fedakârlık ve dayanışma gibi duyguları ticarî açıdan gelişmenin anahtarı olmuştur. Nitekim Selçuklulardan sonra Osmanlı'da da ticarî alandaki faaliyetleri kontrol eden "ahilik" teşkilatının varlığı da esasında selçukluların ve daha sonrada Osmanlı'nın bir güç haline gelmesinde iş ahlâkına ne derece önem verildiğini

<sup>10</sup> Mahmut Arslan, *İş ve Meslek Ahlakı*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2005, s. 8.

göstermektedir. Nitekim Osmanlı'nın yükselişinin aracasında iş ahlâkına verdiği önemin de bulunduğunu Kanuni Sultan Süleyman döneminde, Hollanda Büyükelçisi'nin, Kralına yazdığı şu mektup da gözler önüne sermektedir: *"Onlarda muhteşem bir imparatorluğun kaynakları, zafere alışkanlık, savaşma yeteneği, sıkı çalışmaya dayanıklılık, tutumluluk, düzen ve disiplin, tedbir, biz de ise yaygın fakirlik, bazı kesimlerde lüks ve israf, tembellik ve eğitimsizlik. Öyleyse bu durumdan nasıl bir sonuç bekleyebiliriz ki."*<sup>11</sup>

Günümüz dünya toplumlarında iş ahlâkının gerekliliği ve önemi de her geçen gün daha iyi anlaşılmalıdır. Nitekim birçok işçi ve personel çalıştıran resmi ya da özel kuruluş ve işletmeler toplum nezdindeki değerini ve itibarını sermayelerinden ya da yıllık kârlarının yüksekliğinden değil, sosyal sorumluluklarından alır duruma gelmiştir. Bir sermaye kuruluşunun toplumun önem verdiği doğruluk, güvenilirlik, temizlik, çevreye saygı, çalışanların özlük ve sosyal hakları gibi evrensel niteliği olan ahlâkî değerlere gereken hassasiyeti göstermemesi kamu nezdinde var olan imajını sarsabilmekte ve maddî açıdan, ne derce güçlü olursa olsun, sermaye kuruluşuna ciddi zararlar da verebilmektedir. Hatta kuruluşun iflası ile sonuçlanabilecek bir başlangıcı da getirebilmektedir. Bu nedenle de ister küçük olsun ister büyük olsun kamu ve özel işletmelerin herhangi bir yasal önleme gereksinim kalmadan kendi çıkarları için de olsa iş ahlâkının gerektirdiği ilkeleri yürürlüğe koymaları kendi yararlarına gözükmektedir.

### 3- İş Ahlâkı'nın Dinle İlişkilendirilmesi

Müslüman toplumlar, İslâm dininin iş ve çalışma ahlâkına verdiği önemi ve değeri zamanla göz ardı ederek, Kur'an'ın iş ahlâkına dair hükümlerinden uzaklaşmışlardır. Ancak günümüzde iş ahlâkı konusunda dinin önemi ve gerekliliğine duyulan inanç her geçen gün daha çok güçlenmektedir. Nitekim son zamanlarda iş ahlâkı üzerine yazılan makalelerde bu konu özellikle irdelenmekte ve iş ahlâkı için dinin sağlıklı bir zemin olduğu yönündeki görüşler çoğalmaktadır. Nitekim T.L.Fort bu görüşte olan bilim adamlarından biridir. *"Din ve İş Ahlâkı"* adlı makalesinde, dine iş ahlâkı alanında bir yer açmak gerektiğine inanan Fort, dini bu alandan dışlamanın hiçbir mantıklı gerekçesinin olmadığını düşünmekte ve dinin iş ahlâkının bir parçası olması gerektiğini dile getirmek-

<sup>11</sup> Mahmut Arslan, *a.g.e.*, s. 51.



tedir.<sup>12</sup> Yine M. Calkins de bir makalesinde son dönemlerde ahlâkın dini bağlarının ihmal edildiğini ileri sürmektedir. M. Calkins'a göre, iş ahlâkı geleneksel dinî bağlarından koparılmamalıdır.<sup>13</sup>

Dinin ilgi alanı da sadece insan-Allah ilişkisi ile sınırlı değildir. Din, insanın hem Allah ile hem de insanın- insanla ve kendisi dışında kalan diğer varlıklarla ilişkilerini düzenlemek üzere, Allah tarafından konulmuş olan değerler bütünüdür.<sup>14</sup> Diğer bir deyişle din Allah ile toplum bireylerinin ilişkilerinden doğan davranışlardır. Din insanın ilişkili olduğu her alana hükmedebilmekte ve insanın ahlâki davranışlarının belirlenim yönüne de kaynaklık etmektedir. Bunun için de insanın davranışlarını düzenleyen kural ve ilkeler vaz'etmektedir. Bu noktada dinin belirlediği bir iş ahlâkının en karakteristik özelliği de belirli kişi ya da toplumlara özgü değil de, zaman, mekân ve toplumlara göre değişken olmayan evrensel ahlâki değerler belirlemesidir. Nitekim bu yönüyle de Kur'ân ahlâki, evrensel bir ahlâk niteliğindedir. İş ahlâkında ortaya çıkan sorunlara ilişkin Kur'ân'ın önerdiği iş ahlâkının en karakteristik özelliği de burada ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, İslâm'da, insanın ahlâki yönü sadece teorik olarak değil, çok boyutlu ve geniş kapsamlı olarak ele alınmıştır. Nitekim Kur'ân ahlâki insanın hayatının her alanını kuşatıcı bir ahlâk sistemidir. Kur'ân ibadet, inanç ve aile hukukuna dair ahlâki ilke ve hükümler koyduğu gibi iş alanında, insanın ekonomik ve ticaret hayatını belirleyen ahlâki hükümler de koymuştur. Nitekim Yüce Allah bu konuda: *"Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyiniz. Ancak kendi rızanızla yaptığımız ticaret yoluyla yemeniz bunun dışındadır."*<sup>15</sup> buyurmuştur.

Hz. Peygamber de (sav):

*"Mü'minler kendi aralarında belirledikleri şartlara uyarlar. Ancak haramı helal, helali haram kılan şart bunun dışındadır"*<sup>16</sup> buyurmuştur.

<sup>12</sup> Bk.T. L. Fort, "Religion and Business Ethics: The Lessons from Political Morality", *Journal of Business Ethics*, 1997, 16, 3, s. 263-273.

<sup>13</sup> Bk .M.Calkins, "Recovering Religion's Prophetic Voice for Business Ethics", *Journal of Business Ethics*, 2000, 23, s. 339-352.

<sup>14</sup> Recep Kılıç, *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlâk*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2005, s. 6.

<sup>15</sup> en-Nisa, 4/29.

<sup>16</sup> Buharî, İcare, 14; Ebu Davud, Akdiyye 12; Tirmizî, Ahkam. 17.

İslâm'da ahlâk sistemi, Kur'ân öğretisine bağlı olarak şekillenmekle birlikte Hz. Peygamber'in uygulamalarına bağlı olarak işlevsellilik kazanmıştır. İslâm'da Kur'ân' da belirtilen ahlâkî ilkeler sadece teorik ve soyut bir öğüt olarak da kalmamıştır. Hz. Peygamber (sav)'in örnek kişiliğinde bir değer haline gelerek topluma yansımıştır. Kur'ân'ın insan hayatının her alanına hükmeden bu ahlâkî ilkeleri de Allah ve ahiret inancı ile desteklediği gibi pratikte de ibadet ile desteklenmiştir. Bu nedenle de Kur'ân'da ifadesini bulan ahlâkî değerler hiçbir zorlamaya gereksinim kalmadan insanın vicdanı haline gelebilmiş ve kolay bir şekilde toplumun her katmanına yayılma imkânı bulmuştur. Tarihte dinlerin dışında birçok ahlâk nazariyesi ve ahlâk yaklaşımı oluşturulmuş olmakla birlikte, ahlâkî değerlerin insanın vicdanı ile içselleşmesinde ve yaygınlaşmasında din kadar etkili olan bir başka kurum da olmamıştır.<sup>17</sup>

Dolayısıyla da Kur'ân ahlâkı, bireyin sadece belli yönlerini değil insan hayatının her alanını kuşatmaktadır. İslâm ahlâkı esasında, insanın Allah ile olan ilişkilerini düzenlediği gibi onun kendisi dışında ahlâkının diğer varlıklarla olan ilişkisiyle de ilgilenmektedir. İslâm ahlâkının karakteristik özelliğini ve iş ahlâkı söz konusu olduğunda vaz'ettiği ahlâkî ilkeleri belirleyebilmek için Kur'ân'da ve hadislerde insanın davranış boyutuyla ilişkili olan adâlet, doğruluk, cömertlik, ihlas, ve iyilik gibi evrensel nitelikli ahlâkî değerlere bakmak gerekir.

#### 4- İş Ahlâk'ına İlişkin olarak Kur'ân'ın Vaz'ettiği Ahlâkî İlkeler

Kur'ân'da teorik boyutlu bir ahlâk yaklaşımı söz konusu olmakla birlikte Kur'ân genel olarak ahlâkî bir yaşam için uyulması ve sakınılması gereken temel ahlâkî ilke ve davranışları ayrıntılı bir şekilde ele almış ve ahlâkî davranışlara ilişkin olarak önemli hatırlatmalarda bulunmuştur. Kur'ân'da gerek genel ahlâkî ilke ve davranışlardan, gerekse de iş ahlâkına ilişkin buyruk ve prensiplerden söz edilirken tek bir kavramla da sınırlı kalmamıştır. Diğer bir deyişle Kur'ân'da ahlâk kavramı anlaşılır kılınırken bu kavramlarla ilişkili birçok kavram da kullanılmıştır. Nitekim Kur'ân'da geçen iyi ahlâkî davranışları ifade eden kavramlardan olan birr, takva, hidâyet, sırat-ı müstakim, sâdk, amel-i salih, hayır, ma'ruf, ihsan, hasene ve istikamet sıklıkla kullanılmıştır. Yine ah-

<sup>17</sup> Cafer Sadık Yaran, Erdem ve Ekonomi: Dinî ve Felsefî Açından İş Ahlâkı" (İş Ahlâkı Sempozyumu içinde), İgiad Yay., İstanbul, 2008, s. 22.

lâkî açıdan kötü olan davranışlarla ilişkili olarak da ism, dalal, fahşa, münker, bağı, seyyie, hevâ, israf, fisk, fücür, hatie ve zulüm kullanılmıştır. Hadislerde ise ahlâk kavramının yanı sıra “hulk” kavramı da geçmektedir.<sup>18</sup> Ancak biz burada bütün bu kavramları tek tek ele almak niyetinde de değiliz. Burada, sadece, Kur’ân’ın iş ahlâkına ilişkin olarak vaz’ettiği adalet, doğruluk, güven, ihlas, ihsan ve takva gibi temel altı ahlâkî prensibi ele alacağız.

#### a- Adalet (adl)

Sapmanın ve zulmün zıttı olan “adâlet” kavramı sözlükte misl, eş ve denk gibi anlamlara gelmektedir.<sup>19</sup> Kur’ân’da adâlet kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılan kavramlar ise doğruluğu zihinde yer etmiş, sabitlenmiş şey anlamına gelen “kıst” ve “mîzân”dır.<sup>20</sup> Hak-hukuka uygun davranışlar ve hakkaniyete dayalı olarak insanlara iyi muamelede bulunmak olarak da tanımlanabilen adalet kavramı, esasında herkese hakkını ve hak ettiğini vermek demektir.<sup>21</sup> Nitekim “adâlet” ya da “adl” kavramı insanları hak ve özgürlükleri paylaşım konusunda eşit statüde değerlendirme imkânı da vermektedir. Diğer bir deyişle adâlet denilince bütün hak ve görevler anlaşılmalıdır.

Adalet, bir ilke olarak klasik kelâm ekollerinden biri olan Mu’tezile’nin düşünce sisteminde esas aldığı beş temel ilke arasında en fazla değer verdiği ilkelerden biri olmuştur. Mu’tezile’ye göre, Allah’ın bütün fiilleri ve işleri bir gaye ve hikmetle ilişkilidir. Allah’tan kaynaklanan her şey de iyi, adalete uygun ve hikmetlidir.<sup>22</sup> Dolayısıyla da Mu’tezile bu perspektiften hareketle Allah’ın irade ve kudretinin insanların yararına olan işlerde tecelli ettiğini ön görmüş ve bu anlayışının bir sonucu olarak da insanın irade özgürlüğünü tanımıştır. Diğer bir deyişle Mu’tezile adâlet ilkesini insan sorumluluğu ile de ilişkilendirmiş ve insanın bütün eylem ve davranışlarını kendi iradesi ve arzusuyla gerçekle-

<sup>18</sup> Çağrı, Mustafa, ‘Ahlâk’ Maddesi, *DİA*, II, 2.

<sup>19</sup> İbn Manzur, *a.g.e.*, IV, 2838, 2839.

<sup>20</sup> İbn Manzur, *a.g.e.*, IV, 2840.

<sup>21</sup> Hüseyin Hatemi, *Hukuk Devleti Öğretisi*, İstanbul, 1989, s. 47.

<sup>22</sup> eş-Şehristânî, Ebü’l-Feth Muhammed b. ‘Abdülkerîm, *Nihâyetü’l-İkdâm fi ‘İlm’l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillauma, Mektebetü’l-Mütebennâ, Kahire, ts., s. 397-398.

tirdiği şeklindeki kelâmî düşüncesini de bu ilkeye dayandırmıştır.<sup>23</sup> Böylelikle de ulûhiyet anlayışında hem Allah'ı ahlâkî kemal açısından bütün eksiklerden uzaklaştırmaya çalışmış hem de sınırsız ilâhî kudret ve irade karşısında, öte dünyada ödül yada cezayı hak etme noktasında, bütün insanlara eşit hak ve özgürlükler tanımıştır. Böylelikle de insanın eylem ve davranışlarında sorumluluk sahibi varlık olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Adalet kavramı, insanın ahlâkî eylemleri söz konusu olduğunda Kur'ân da sıklıkla geçen kavramlardan biridir. Ancak adalet kavramı, Kur'ân'da, sadece Allah ile ilişkili bir kavram olarak değil, daha çok, insanın eylem ve davranışlarını konu alan ve hak temeli üzerine kurulu bir kavram olarak bir başkasıyla ilişkide karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân'da adalet, bir kavram olarak da sadece sözde adâletle ilişkilendirilmemiştir. Kur'ân sulh ve barışta adil olmayı<sup>24</sup> bu kavram ile belirttiği gibi, insanın verdiği kararlarında adaleti gözetmesini<sup>25</sup>, şahitlikte adil olmasını<sup>26</sup> ve ticarî ilişkilerinde adâleti ölçü almasını<sup>27</sup> da hep bu kavram ile ifade etmiştir. Nitekim Yüce Allah: *"Kıyamet günü için adalet terazileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek. (Yapılan iş) bir hardal tanesi ağırlığına da olsa, onu getirip ortaya koyacağız. Hesap görücü olarak biz yeteriz."*<sup>28</sup> ifadeleri ile insanın eylem ve davranışlarının adil bir şekilde değerlendirileceğini bildirdiği gibi, *"Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakın-lara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor."*<sup>29</sup> ifadeleriyle de her işte adil olmayı emretmektedir.

Kur'ân'da bir mü'minin söz ve davranışlarında adil olması gerektiği ise birçok âyette dile getirilmiş ve adil olma vasfı, bir mü'minin sahip olması gereken en önemli özelliklerinden biri sayılmıştır. Nitekim Yüce Allah:

*"Boşanan kadınlar iddetlerinin sonuna varınca, onları güzelce tutun, yahut onlardan güzelce ayrılın. İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun. Şahitliği*

<sup>23</sup> Abdü'l-Cebbâr, el-Kâdî Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. 'Abdü'l-Kerîm 'Osmân, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1965, s.131-134, 201; George F., Hourani, *Islamic Rationalism, Islamic Rationalism: The Ethic of 'Abd al-Jabbâr*, Oxford 1971, s. 100.

<sup>24</sup> el-Hucurât, 49/9.

<sup>25</sup> en-Nisâ, 4/58.

<sup>26</sup> et-Talak, 65/2.

<sup>27</sup> el-En'am, 6/152; el-İsrâ', 17/35.

<sup>28</sup> el-Enbiyâ,21/47.

<sup>29</sup> en-Nahl, 16/90.

*Allah için dosdoğru yapın. İşte bununla Allah'a ve ahiret gününe inanan kimselere öğüt verilmektedir. Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu açar.*"<sup>30</sup>

*"Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şahitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. (Onları sizden çok kayırır.) Öyle ise adaleti yerine getirmede nefsinize uymayın. Eğer (şahitlik ederken gerçeği) çarpıtırsanız veya (şahitlikten) çekinirseniz (bilin ki) şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."*<sup>31</sup>

*"Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."*<sup>32</sup> buyurmaktadır.

Dolayısıyla da Kur'ân'da adalet söz konusu olduğunda insan eylemleri ön plana çıkmaktadır. Yüce Allah, Müslümanların iş ve ticarî faaliyetleri dâhil bütün sosyal ve toplumsal aktivitelerinde adaletten ayrılmamalarını önemle belirtmektedir.

İslâm'da adalet ilkesinin en karakteristik özelliği dinamik bir yapı arz etmesidir. Çünkü adâletli olmak, her Müslüman'ın ahiret yaşamında hak ettiği ödül için de gerekli zemini oluşturmaktadır. Kur'ân'da adâlet ilkesinin bu manada en karakteristik özelliği de işverenle işçiler arasındaki ilişkilerde hakkaniyet ölçülerini esas almayı emretmesidir. Çünkü Kur'an'ın buyurduğu iş ahlâkında, Allah rızasını ve hoşnutluğunu kazanma uğruna işverenin ırkları, cinsiyetleri, dini ve politik görüşleri ne olursa olsun bütün çalışanlarına eşit muamelede bulunması gerekmektedir. Adalet ilkesinin bir gereği olarak işin ehline verilmesi de iş ahlâkında Kur'ân'ın vurguladığı önemli diğer bir ahlâkî prensiptir. Nitekim İslâm'da ehliyet ve liyâkat da işçilerin potansiyel niteliklerini belirleyen tek ölçüdür. Bu konuda Yüce Allah: *"Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emre-*

<sup>30</sup> et-Talak,65/2

<sup>31</sup> en-Nisâ,4/135

<sup>32</sup> el-Mâide,5/8

diyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah, hakkıyla iştir, hakkıyla görendir.”<sup>33</sup> buyurmuştur.

Kur’ân yöneticilere itaati de toplumsal düzenin devamı için gerekli görmekte birlikte, hak ve adaletten ayrılan ve ilâhî hükümlere aykırı davranan bir yöneticiye mutlak itaati de doğru karşılamamaktadır. Nitekim Yüce Allah bu hususu, Nisa sûresi 59. âyette şu ifadelerle dile getirmiştir.

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idareciler) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.”<sup>34</sup>

Netice itibariyle de Kur’ân’ın buyurduğu iş ahlâkına göre hak ve adalet noktasında hiç kimse ayrıcalıklı bir konumda değildir. Bu noktada hak ve adalet aykırı davranışlar yöneticilerden kaynaklansa bile ahlâk dışı bir uygulamaya göz yummak ve mutlak suretle itaat etmek doğru ve erdemli bir davranış değildir. Bu noktada her insana düşen görev de kendisine emredilen şeylerin ahlâka uygunluluğunu gözetmek olmalıdır. İslâm, adam kayırma ve iltiması da çalışanlar arasında adaletsizliği getirdiği için reddetmiştir. İşin ehil olana verilmesi iş hayatında İslâm’ın en temel ilkelerinden biridir. Gerçekte de işe alımda teknik kapasite önemli olduğu kadar kişinin ahlâkî ve meslekî nitelikleri de önemlidir. İşe alımlar da kişinin kişisel kabiliyet ve becerileri esas alınmalıdır. Bu anlayış da Kur’ân’da işin ehline verilmesi konusunda liyakat ve ehliyetin ölçü alınması şeklinde ortaya çıkmıştır.

### **b- Doğruluk**

Kur’ân’da iş ahlâkına dair vaz’edilen ilkelerden diğeri ise doğruluktur. Bu kavram Arapça’da sâdık kavramı ile ifade edilir. Yüce Allah Hud sûresi 112. âyette Hz Peygamber’i ve ona uyanları “Öyle ise emrolunduğunuz gibi dosdoğru ol. Beraberindeki tövbe edenler de dosdoğru olsunlar. Hak ve adalet ölçülerini aşmayın. Şüphesiz O, yaptıklarınızı hakkıyla görür.”<sup>35</sup> ifadeleriyle açıkça uyarmış ve onlardan doğruluktan ayrılmamalarını istemiştir. Kur’ân’da daha önce gönderilen Peygamberlerden söz edilirken de onların “doğru sözlü” olduklarına özellikle dikkat çekilmiştir:

<sup>33</sup> en-Nisâ, 4/58.

<sup>34</sup> en-Nisâ, 4/59.

<sup>35</sup> el-Hûd, 11/112.

*“Kitap’ta İsmail’i de an. Şüphesiz o, sözünde duran bir kimse idi. Bir resûl, bir nebî idi. Ailesine namaz ve zekâtı emrederdi. Rabb’inin katında da hoşnutluğa ulaşmıştı. Kitap’ta İdris’i de an. Şüphesiz o, doğru sözlü bir kimse, bir nebî idi.”*<sup>36</sup>

Kur’ân’da Âl-i İmrân sûresi 3/16-17.âyetlerinde de Yüce Allah *“(Bunlar), “Rabbimiz, biz iman ettik. Bizim günahlarımızı bağışla. Bizi ateş azabından koru” diyenler,sabredenler, doğru olanlar, huzurunda gönülden boyun büküp divan duranlar, Allah yolunda harcayanlar ve seherlerde (Allah’tan) bağışlanma dileyenlerdir.”*<sup>37</sup> buyurmaktadır. Burada dikkat çeken en bariz husus, imanın amel ile de ilişkilendirilmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle, sözlü olarak bir kimsenin imanının beyan etmesi gerektiği gibi imanının gereği olarak da Allah’a samimi olarak bir bağlılık içinde olması ve doğruluktan ayrılmaması da gerekmektedir. Dolayısıyla da İslâm’da doğruluk denilince sadece sözde doğruluk anlaşılmamaktadır. İslâm’da verilen sözde doğruluk esas olduğu gibi niyet, irade ve amelde de doğruluk esastır. Hz. Peygamber (sav) de alışverişte doğruluktan ayrılanları, hile ve desiselerle müşterilerini kandırma eğiliminde olanları kınamıştır. Nitekim Hz. Peygamber bir gün pazar yerinden geçerken buğday satan bir satıcının ürününü denetler. Elini buğday yığının içine daldırır ve eline ıslaklık gelir. Satıcıya bunun sebebini sorar: O da: yağın yağmurun ıslattığını söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: *“Bu ıslaklığı herkesin görmesi için zahirenin üzerine çıkarman gerekmez miydi? Hile yapan bizden değildir”*<sup>38</sup> buyurmuştur. Yine Hz. Peygamber’e (sav) alışverişte aldatıldığını şikâyet eden bir sahabeye de: *“Alışveriş yaptığında “aldatma yok” de”*<sup>39</sup> buyurmuştur.

Kur’ân’ın iş ahlâkına ilişkin olarak zihinlere yerleştirmek istediği doğruluk ilkesi sadece sözünde doğru olmakla ilişkili bir kavram değil alışverişte, ölçü ve tartıda olduğu gibi sosyal yaşamın her alanında doğru davranış ve doğru eylemlerle de ilişkilidir. Nitekim Yüce Allah, Mutaffifîn sûresi 83/1-3. âyetlerde: *“Ölçüde ve tartıda hile yapanların vay hâline! Onlar insanlardan (bir şey) ölçüp aldıkları zaman, tam ölçerler. Fakat kendileri onlara bir şey ölçüp, yahut tartıp verdikleri zaman eksik ölçüp tartarlar.”*<sup>40</sup>

<sup>36</sup> el-Meryem, 19/ 54-56.

<sup>37</sup> Âl-i İmrân,3/16-17.

<sup>38</sup> Ebu Davud, İcare, 16

<sup>39</sup> Buhârî, Buyû, 48.

<sup>40</sup> el-Mutaffifîn, 83/1-3.

buyurmaktadır. Buna göre de sosyal ilişkilerde olduğu gibi iş ilişkilerinde de kişinin verdiği sözün arkasında durması, yeminine sadakat göstermesi ve anlaşmalara uyması<sup>41</sup> karşılıklı çıkar ve menfaatin ötesinde inancının bir gereğidir. Nitekim bu hususta Yüce Allah: *“Ey iman edenler! Allah’a ve Peygamber’e hainlik etmeyin. Bile bile kendi (aranızdaki) emanetlerinize de hainlik etmeyin.”*<sup>42</sup> buyurmaktadır.

İslâm ticareti helâl kılmıştır.<sup>43</sup> Ancak doğru ticareti engelleyen, hilekârlığı<sup>44</sup>, yol kesmeyi,<sup>45</sup> karaborsacılığı<sup>46</sup> ve rüşveti<sup>47</sup> de yasaklamıştır. İslâm ne iş olursa olsun işin gereği gibi yapılmasından yanadır. Bu konuda doğruluğun ilke edinilmesi gerektiğini ise Kur’ân’ın şu ifadeleri açıkça ortaya koymaktadır:

*“Andolsun, Davud’a tarafımızdan bir lütuf verdik. “Ey dağlar! Kuşların eşliğinde onunla birlikte tespih edin” dedik ve “(Bütün vücudu örtecek) zırhlar yap, işçilikte de ölçüyü tuttur diye demiri ona yumuşattık. “Salih amel işleyin. Çünkü ben sizin yaptıklarınızı görürüm” diye vahyettik.”*<sup>48</sup>

Kur’ân doğruluğa aykırı bir davranış olduğu için iftirayı da şu sözlerle yasaklamıştır:

*“Kim bir hata işler veya bir günah kazanır da sonra onu bir suçsuzun üzerine atarsa, şüphesiz iftira etmiş, apaçık bir günah yüklenmiş olur.”*<sup>49</sup>

İş ahlâkında doğruluk ilkesi Kur’ân da vurgulanan bir konu olmakla birlikte hadislerde de söz konusu olan temel ahlâkî değerlerden biridir. Nitekim Hz. Peygamber (sav): *“Doğruluğa sarılınsız çünkü doğruluk iyiliğe götürür. İyilik ise cennete ulaştırır. Kişi doğru kaldıkça ve doğruluğu istedikçe Allah katında (doğru adam) diye yazılır”*.<sup>50</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber (sav) bir başka sözünde ise iş hayatında doğruluğu şiar edinenlerin davranışlarının karşılıksız kalmayacağını ve öte dünyada misliyle ödüllendirileceğini: *“Sözü ve muamelesi doğru tüccar, kıyamet gününde arşın*

<sup>41</sup> en-Nahl, 16/91, 92, 94, 95; el-İsrâ, 17/34; es-Saff, 61/2, 3; el-Meâric, 70/32.

<sup>42</sup> el-Enfal, 8/27.

<sup>43</sup> en-Nisa,4/ 29; el-Bakara, 2/275.

<sup>44</sup> el-En’âm,6/123.

<sup>45</sup> el-Ankebût, 29/29

<sup>46</sup> en-Nisâ, 4/19.

<sup>47</sup> el-Hucurât, 49/6.

<sup>48</sup> es-Sebe, 34/10, 11.

<sup>49</sup> en-Nisa,4/112.

<sup>50</sup> Müslim, “el-Birr ve’s-Sıla ve’l-Adab”, 105.



*gölgesi altındadır.*"<sup>51</sup> "Dürüst, sözüne ve işine güvenilen tüccar, nebiler, sıddıklar ve şehitlerle beraberdir."<sup>52</sup> sözleri ile beyan etmiştir. Hz. Peygamber (sav) bu hadisinde ticaretin ne kadar önemli olduğunu belirttiği gibi ticaretin ve ticarî ilişkilerin aynı zamanda bir sorumluk gerektirdiğini ve âhiret gününde ticaretle uğraşanların hiçbir sorumluktan kaçamayacaklarını da bildirmiştir. Ancak Allah'tan korkan ve sözünde durarak doğru olan tüccarları ise "Tüccarlar kıyamet gününde füccâr(günahkar) olarak diriltilecekler, ancak Allah'tan korkan, yeminine sadık olan ve doğru olanlar müstesna"<sup>53</sup> sözleriyle bunun dışında tutmuştur.

Bu gün gelişmekte olan ülkelerin genelinde görülen yanlış uygulamalardan biri, işe alma ve atamalarda ortaya çıkan haksız uygulamalar mal ve hizmet üretiminde haksız rekabettir. Kur'ân'da zikredilen "ölçü ve tartıda adalet" ilkesini dar anlamından kurtarıp geniş bir perspektiften hareketle ele aldığımızda günümüzde karşılaşılan ahlâk dışı uygulamalara ve iş hayatındaki diğer haksız uygulamalara karşı koyabilecek evrensel bir ilke olduğunu görürüz. Dolayısıyla buradan hareketle de Kur'ân ve hadislerde vaz'edilen doğruluk ilkesinin, iş ahlâkı konusunda vazgeçilmez bir dayanak da oluşturduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kur'ân ve hadislerde vurgulandığı şekliyle, sosyal hayatın her alanında konumu ve görevi ne olursa olsun bireylere düşen görev, hiçbir zaman doğruluktan ayrılmamaları, işlerinde dürüstlüğe ve şeffaflığa özen göstermeleridir. Bu yönüyle de Allah inancı ekseninde oluşmuş bir iş ahlâkında da hilekârlığa, yalan yere yemin ederek karşısındakini aldatmaya ve alış verişe esas olan ürünü gerçek niteliğinin dışında göstermeye yer yoktur. İnanan bir mü'min için çalışma hayatının her alanında esas olan doğruluk ve şeffaflıktır. İslâm iş ahlâkına göre alışverişi konu olan bir şeyin, her şeyden önce eksik ve kusurlarının müşteriye ya da alıcıya arz edilmesi gerekir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) "Satıcı ile müşteri birbirinden ayrılmadıkça muhayyerdirler. Eğer dürüst olup satışla ilgili hususları açıklarlarsa, alış verişi kendilerine mübarek kılınır; şayet yalan söyleyerek malın veya bedelinin ayıbı gizlenirse alışverişin bereketi kaldırılır."<sup>54</sup> buyurmuştur.

<sup>51</sup> İbn Mâce, "Ticaret", 1.

<sup>52</sup> Tirmizî, "Buyû", 4.

<sup>53</sup> Tirmizî, "Buyû", 4.

<sup>54</sup> Tirmizî, "Buyû", 26

Dolayısıyla “İslâm” kelimesinden de anlaşılacağı üzere Müslüman olmak, teslim olmayı gerektirir. İslâmiyet’i seçmekle bir kimse, öncelikle Allah’ın iradesine uygun olarak yaşayacağını sözünü vermiş olmaktadır. İlâhî irade de insana her işinde olduğu gibi iş hayatında da doğruluğu ve şeffaflığı ilke edinmeyi emretmektedir. Dolayısıyla da İslâmiyet’te bir mü’min’in doğruluktan ayrılmaması, dünyevî mutluluğu amaçlayan ahlâk teorilerinde olduğu gibi haz ve menfaate dayalı bir eğilim değil, sadece Allah’a karşı bir görev ve sorumluluğun gereği olarak gerçekleşen ve öte dünya mutluluğuyla ilişkili dinî bir görevdir.

### c. Güven

Güven duygusu sosyal yaşamın merkezinde yer alan ve insanın gerek meslek hayatında gerekse de yaşamının her alanında ihtiyaç duyduğu önemli eğilimlerinden biridir. Nitekim iman da güvene dayalı olarak, tasdik ile ilişkili bir durumdur.<sup>55</sup> Klasik kelâmî düşünce de iman tanımlanırken, tanımın en önemli ve en ayırıcı unsuru da güven olmuştur. Nitekim Ebu Hanife’nin “*iman dil ile ikrar ve kalb ile tasdiktir.*”<sup>56</sup> şeklindeki iman tanımında, “*kalb ile tasdik*” ibaresi inancın güvene dayalı olarak oluştuğunu ve teslimiyet ile ilişkili olduğunu göstermektedir.<sup>57</sup> Diğer bir deyişle burada iman tanımında yer alan “kalb ile tasdik” esasında alınan bilgi ya da haberi içten bir samimiyetle benimsemek, akla yatkinliğini kabul etmekle de ilişkili bir durumdur.<sup>58</sup> Diğer bir deyişle tasdik akla, kuru kuruya bir ön kabulü değil, akla ve mantığa dayalı olarak gerçekleşen bir güveni ve teslimiyeti gerektirmektedir.<sup>59</sup>

Bu yönüyle Kur’ân’ın ön gördüğü iş ahlâkında da güven duygusunun ayrı bir değeri ve önemi vardır. Nitekim sağlıklı ticarî ilişkiler de karşılıklı güven üzerine kurulmaktadır. Güven duygusu özellikle işin verimliliği ve çalışan personelin huzur ve barışı için en önemli ahlâkî ilkelere biridir. İslâm ahlâk öğretilerinde güven duygusu, bireyi Allah’a

<sup>55</sup> el-Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn Ebü’l-Me’âlî Rüknüddîn ‘Abdülmelik b. ‘Abdillâh b. Yûsuf en-Nisâbûrî, *Kitâbü’l-İrşâd ilâ Kavâti’l-Edille fi ‘Ûsûli’l-İ’tikâd*, nşr., M Yûsuf Mûsa- Alî Abd el-Mun’im Abd el-Hamîd, Kahire 1950, s. 397.

<sup>56</sup> Ebü Hanife, *el-Vasiye*, (Neş. Mustafa Öz, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri), İstanbul, 1992, s. 72.

<sup>57</sup> İsa Doğan, *Mürce ve Ebu Hanife*, Samsun, 1992, s. 132-133.

<sup>58</sup> Tasdikte bilginin önemi ve değeri için Bk. el-Cüveynî, a.g.e., s.397.

<sup>59</sup> Taftazânî, Saduddîn Mes’ûd b. Ömer, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, (neşr. Muhammed Adnan Derviş), y.y. ts., s. 187.

karşı sorumluluğa da çağırmakta onun yaptığı işlerden sorumlu olduğunu ve bu sorumluluğun da her şeyden önce Allah'a karşı bir sorumluluk olduğunu ima etmektedir. Nitekim Kur'an'da Yüce Allah: "Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız, o zaman alınmış rehinler yeterlidir. Eğer birbirinize güvenirsiniz kendisine güvenilen kimse emanetini (borcunu) ödesin ve Rabbi Allah'tan sakınsın. Bir de şahitliği gizlemeyin. Kim şahitliği gizlerse, şüphesiz onun kalbi günahkârdır. Allah, yaptıklarınızı hakkıyla bilendir."<sup>60</sup> "Ey iman edenler! Allah'a ve Peygamber'e hainlik etmeyin. Bile bile kendi (aranızdaki) emanetlerinize de hainlik etmeyin."<sup>61</sup> buyurmaktadır.

Dolayısıyla İslâm'ın ahlâk öğretisinde insanın yaşamı ve bu yaşamda ortaya koyduğu bütün eylem ve fiilleri Allah'a dayanan bir inanç ve güvenle birlikte bir anlam ve değer kazanmaktadır. Böylelikle de Kur'an öğretisinde her sorumluluk taşıyan kimse, görev ve sorumluluğu ya da sosyal yaşamdaki statüsü ne olursa olsun âhîret yaşamında Allah'a hesap vereceği düşüncesiyle hareket eder. Nitekim Kur'an'da iyi ve güzel davranışların karşılıksız kalmayacağı, hem dünyada hem de ahret gününde karşılığını bulacağı bildirilmiştir.<sup>62</sup>

#### d- İhlâs

Bir şeyin bir başka şeyden ayıklanarak arındırılması ve sadece bir şeye âit ve özgü kılınması anlamına gelen "ihlâs" esasında söz ve davranış bütünlüğü ve uyumluluğu ile de ilişkili bir durumdur. Diğer bir deyişle ihlâs/samimiyet bir insanın içi ve dışının bir olması ve inandığı değerlere ne pahasına olursa olsun içtenlikle bağlılık göstermesi ve kendisini her koşuldan arındırarak teslimiyet göstermesi demektir. Nitekim İhlâs sûresi de Allah'ın birliğini konu ettiği ve Allah'ın var olan her varlıktan soyutlayarak ve arındırarak anlamlandırdığı için bu adı almıştır.<sup>63</sup>

Yüce Allah Mâ'ûn sûresi 107/4-7. âyetler de: "Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, Onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar. Ufacık bir yardıma bile engel olurlar."<sup>64</sup> şeklindeki ifadelerle insanı ibadetlerinde ve davranışlarında samimi olmaya çağırılmaktadır. Beyyine sûresi 98/5. âyetler de ise Yüce Allah: "Hâlbuki onlara, ancak dini Allah'a has

<sup>60</sup> el-Bakara, 2/283.

<sup>61</sup> el-Enfâl, 8/27.

<sup>62</sup> el-Kasas, 28/54.

<sup>63</sup> Bk. el-İhlâs, 112/1-4.

<sup>64</sup> el-Mâ'ûn, 107/4-7.

kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâti vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir."<sup>65</sup> buyurarak dini sadece Allah'a has kılarak yaşamayı emretmektedir.<sup>66</sup> Dolayısıyla da İslâm'da ihlâs, iman ve amelden bağımsız bir değer de değildir. Aksine ihlâs, iman ve amelin özünü ve zirvesini oluşturmaktadır. Bu yönüyle de İslâm, başta ibadet ve iş hayatı olmak hayatın her alanında niyet ve davranışlar da ihlâslı olmaya büyük önem vermektedir.

İslâm ahlâk öğretisinde yapılan iş kadar niyetin de ayrı bir önemi ve değeri vardır. Nitekim Hz. Peygamber (sav):*"Yapılan işler niyetlere göre değerlendirilir. Herkes yaptığı işin karşılığını niyetine göre alır. Kimin niyeti Allah'a ve Resûlü'ne varmak, onlara hicret etmekse, eline geçecek sevap da Allah'a ve Resûlü'ne hicret sevabıdır. Kim de elde edeceği bir dünyalığa veya evleneceği bir kadına kavuşmak için yola çıkmışsa, onun hicreti de hicret ettiği şeye göre değerlendirilir."*<sup>67</sup> buyurarak, yapılan işin niyete ve samimiyete göre ahlâkî bir değer kazandığını bildirmiştir.

İslâm ahlâkında niyet edilen amelin gerçekleşmemesi iyi niyetin değerinden bir şey kaybettirmemektedir. Niyet, davranışların sonuçlarının ahlâkî değer kazanmasında ayrı bir önemi olsa da iyi niyet toplumun faydasına olan birçok yararlı işin gerçekleştirilmesine kapı aralayabilmektedir. Bu açıdan İslâm'ın öne sürdüğü iş ahlâkında ister eylem gerçekleşsin ister gerçekleşmesin iyi niyetin her zaman ayrı bir önemi ve değeri bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber: *"Allah Teâlâ sizin bedenlerinize ve yüzlerinize değil, kalblerinize bakar."*<sup>68</sup> buyurmuştur. Bu yönüyle de İslâm'ın ahlâk sistemi bir eylemin ahlâkî değer kazanmasında ne sadece eylemlerin sonuçlarına odaklanan mutlulukçu ahlâk yaklaşımlarına benzerdir ne de ahlâkî davranışları Aydınlanma dönemi Alman filozoflarından olan Kant'ta olduğu gibi eylemlerin sonuçlarını gözetmeksizin iyi niyet ve ahlâk yasasına dayanıp dayanmadığıyla ilişkilendiren normatif/deontolojik ahlak yaklaşımlarıyla benzerlik göstermektedir. İş ahlâkı konusunda, amelin yanı sıra niyete de ayrı bir değer veren bir ahlâk anlayışı olması açısından İslâm'ın önerdiği iş ahlâkı eşsiz bir değere sahiptir. Nitekim her iş alanında iyi niyet, ihlâs ve fedakârlık da işin kalitesini

<sup>65</sup> el-Beyyine, 98/5.

<sup>66</sup> Bk. en-Nisâ, 4/145-146; el-A'râf, 7/29; el-Yûsuf, 12/23-24; el-Hicr, 15/39-42; el-İsrâ, 17/64-65; es-Sâd, 38/82-83; ez-Zümer, 39/1-2, 11-14; el-Mü'min 40/13-14, 65.

<sup>67</sup> Buhârî, Bed'ü'l-vahy, 1, İmân, 41, Nikâh 5; Müslim, İmâret, 155.

<sup>68</sup> Müslim, Birr, 33.

ve verimliliğini artırıcı unsurlardır. İhlâs ve sadakat günlük işlerde iş ortamında işçinin verimliliğine katkı sağladığı gibi iş verimliliği açısından yüksek standartlara ulaşmayı sağlayabilmektedir. Diğer bir deyişle bir çalışma ortamında işveren ve işçilerin ya da personelin işine samimiyetle sarılması, faaliyet gösterilen iş alanında istenilen verimliliği elde etmede önemli bir dinamizme sahiptir.

### e- İhsan

İhsan, kavramak, herhangi bir yükümlülüğe bağlı kalmadan başkalarına faydalı davranışlarda bulunma anlamına gelmektedir. Örneğin, günümüzde serbest piyasa ekonomisinde arz ve talep çoğu zaman malın fiyatını belirlemektedir. Malın azlığı fiyatları yükseltirken üretimin çokluğu da fiyatları düşürebilmektedir. Malın az olduğu ve talebin arttığı bu gibi durumlarda malı normal fiyatında satmaya devam etmek ve fazla kâr sağlamadan uygun fiyatlandırma yapmak ihsan olmaktadır. Yine bu kavram başkalarıyla ilişkilerde incelik ve fedakârlığı da içermektedir. Kur'ân'da insanın ticarî ilişkileri söz konusu olduğunda adalet kavramının yanı sıra ihsan kavramının da sık sık tekrarlandığı görülmektedir:

*"(Mallarınızı) Allah yolunda harcayın. Kendi kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin. Şüphesiz Allah iyilik edenleri sever."*<sup>69</sup>

*"Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah, iyilik edenleri sever."*<sup>70</sup>

Adaletin bir gereği olarak da İslâm ahlâkında ekonomik ve iktisadî aktiviteler bir amaç olarak değil bir araç olarak görülmektedir. Maddi açıdan kazanılan değerler Allah'ın rızasını ve hoşnutluluğu kazanmada ve uhrevî yaşamda va'd edilen ödülü elde etmede bir vesile kılınmıştır. Nitekim maddî ve ekonomik güce bağlı sosyal yönlü bir ibadet olan zekat, sadaka ve kurban gibi ibadetler kişiyi Allah'a yaklaştıran maddî yükümlülüğe bağlı olarak gerçekleşen ibadetlerdir. Dolayısıyla da ihsan ve cömertlik İslâm'da ahlâkî bir değer olarak görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber (sav) :*"Satışında, satın alışında borcunu ödeyişinde cömert ve kolaylaştırıcı davranan kimseye Allah rahmetini bol kılsın"*<sup>71</sup> buyurarak İslâm'ın bu ahlâkî değerlerine işaret etmiştir.

<sup>69</sup> el-Bakara, 2/195.

<sup>70</sup> Al-i İmrân, 3/134

<sup>71</sup> Buharî, Buyû, 16.

İslâm'da toplumun yararı gözetilerek ekonomik açıdan toplumdaki dengesizliği ortadan kaldıracı önlemler de alınmıştır. Nitekim İslâm'da zekât ve sadaka emredilmekte ve faiz ise yasaklanmaktadır. Bakara sûresi 176. âyette Yüce Allah: "Allah, faiz malını mahveder, sadakaları ise artırır (berekletendirir). Allah, hiçbir günahkâr nankörü sevmez." <sup>72</sup> buyurmaktadır. Dolayısıyla da Kur'ân, ahlâki bir davranış olarak başkalarının malını faizle yemeyi değil zekat ve sadaka yoluyla karşılıksız olarak yardımda bulunmayı, iyi yönde bir ahlâkî davranış olarak belirlemektedir. Bununla birlikte Kur'ân karşılıksız olarak verilen sadaka konusunda bir belirlenimde bulunmakta, verilen şeyin iyi ve kaliteli olmasına da özen gösterilmesini istemektedir:

*"Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarınızdan Allah yolunda harcaın. Kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri vermeye kalkışmayın ve bilin ki Allah, her bakımdan zengindir, övülmeye lâyıktır."*<sup>73</sup>

Dolayısıyla da yöneticilerle yönetilenler arasındaki ilişkilerde karşılıksız iyiliğin her zaman korunmasında büyük önemi vardır. Özellikle işveren durumunda olan yöneticilerin yönetimi altında bulunanlarla ilişkilerinde iyilik/ihsan temelinde bir ilişki kurmaları iş alanında üretimin artmasında önemli bir katkı da sağlayabilir.

#### f. Takva

Kur'ân'ın kişinin ahlâkî davranışlarında esas almasını istediği ve iş ahlâkının da temeline koyduğu kavram ise "takva"dır. Lügat anlamı olarak bir şeyi muhafaza etmek, eziyetten korumak, himâye etmek, zarar verecek şeyden onu sakınmak, ondan çekinmek<sup>74</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Kur'ân ahlâk konusunda önerdiği takva(sadece Allah'tan korkma ve O'na itaat) da Allah'a karşı kişisel sorumluluk ile yakından ilişkili hatta bütünüyle kişisel sorumluluğa odaklıdır. Bu yönüyle de takva ahlâkî erozyona karşılık insanda gerekli korumayı sağlayan ve özünde erdemli

<sup>72</sup> el-Bakara, 2/276.

<sup>73</sup> el-Bakara, 2/267.

<sup>74</sup> ez-Zebîdî, Muhibbî'd-Din Ebî Fayz Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî el-Vâsîfî, Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l- Kâmus, Dâru'l-Fikr, Beyrut, trs, X/396; er-Rağîb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b.Muhammed, *el-Müfredât, fî Garîbi'l-Kur'an*, Matbaatü'l-Fenniye, Mısır, ts., s.52.

niteliklere sahip bir kavramdır.<sup>75</sup> Nitekim Gazâlî de “İhyâu ‘Ulûmi’-d-Din” adlı eserinde Hacc sûresi 37. âyette: “Onların etleri ve kanları asla Allah’a ulaşmaz. Fakat O’na sizin takvanız (Allah’a karşı gelmekten sakınmanız) ulaşır.”<sup>76</sup> şeklindeki, ibadette takvânın önemini vurgulayan âyeti zikrettikten sonra, “Takvâ ancak korkunun isteğiyle, haramlardan sakınmaktan ibarettir.”<sup>77</sup> demektedir.

Kur’an’ın ahlâkî yaşamın temelini koyduğu takvâ anlayışı, bireyin kendisi doğal eğilimlerinden mümkün olduğu kadar arındırması çabasında bilinçli olma durumunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle takva, imanında sadakat ve samimiyeti göstermekte ve günahlardan korunma gibi manevi bir anlam içermektedir.<sup>78</sup> Bu açıdan da takva, ahlâkî davranışlarda İnananla inanmayan arasındaki farkı belirginleştiren ve kişisel sorumluluklarında insana davranış sürekliliği sağlayan önemli bir etkenidir. Nitekim Yüce Allah Mâide sûresi 27. âyette: “(Ey Muhammed!) Onlara, Âdem’in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku. Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da, birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, “Andolsun seni mutlaka öldüreceğim” demişti. Öteki, “Allah, ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder” demişti.” buyurarak, ahlâkî açıdan olumsuz ve kötü bir davranış olan hased ile takva duygusuyla gerçekleştirilen davranışların farkı örneklendirilmiş ve takva olumlu yönde bir ahlâkî prensip olarak belirlenmiştir.

Takvâ anlayışıyla hareket eden bir kimse için de günü birlik yaşayacağı haz ve mutluluklar değil, ahiret yaşamında yaşanması umulan haz ve mutlulukların daha bir önemi vardır. Bu noktada kişi davranışlarında ve hareketlerinde uhrevî yaşama dair duygu ve düşüncelerle hareket etmektedir. Bunun için de ahlâkî yaşama daha fazla önem verebilir.

<sup>75</sup> Ramazan Altıntaş, “İslamî Anlayışa Göre “el-Hayâtü’-d-Dünyâ” Kavramını Yorumlama Biçimleri, C.Ü.İ.F.D., Cilt:VII/1, s. 145.

<sup>76</sup> el-Hacc, 22/37.

<sup>77</sup> Gazâlî, a.g.e., IV, 278.

<sup>78</sup> “Takva” kavramı Kur’an’ın nuzulü ile birlikte câhiliyye döneminde içerdiği anlamdan farklı bir anlam kazanmıştır. Câhiliyye devrinde takva kavramı olarak, “hayvan olsun, insan olsun, canlı varlığın, dışarıdan gelecek yıkıcı bir kuvvete karşı kendini savunma davranışı” anlamına geliyordu ve bütünüyle maddî bir tehlikeden korunmayı içeren bir anlama sahipti. Ancak Kur’an’da bu kavramın anlamı daha da genişletilmiş manevî ve ahlâkî anlamdaki korumayı da kapsayacak bir anlam yüklenmiştir. Bk. Toshihiko İzutsu, *God And Man InThe Koran*, Tokyo, 1964, s.17,18; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, I, 99.

mektedir. Bu yönüyle İslâm ahlâk öğretisi de tevhid ilkesi üzerine şekillenen, takvaya dayalı ve Allah'a itaat temelinde bir ahlâkî sistemdir. Nitekim Yüce Allah Âl-i İmrân sûresi 103. âyette *"Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sımsıkı sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O'nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz."*<sup>79</sup> buyurmaktadır.

İslam, ortaya çıkışından önce cahiliyye toplumunda yerleşik olan kabile asabiyetine dayalı ahlâkî yapıda reform niteliğinde köklü değişiklikler yapmıştır. Kabile ve soy-sop asabiyetine dayalı dünyevî hazlarla dolu bir karakter taşıyan<sup>80</sup> bir iş ahlâkî anlayışı yerine, Allah'a saygı/takva ekseninde oluşan ve Allah'ın yarattığı varlıklara karşı merhameti, sosyal ilişkilerde dürüstlüğü ve güvenilirliği, karşılık beklemeden sevgi ve fedakarlığı, ihlas ve iyi niyeti ön gören evrensel bir ahlâk sistemi inşa etmiştir. Nitekim Yüce Allah Bakara sûresi 197. Âyette: *"...Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma)dır. Ey akıl sahipleri, bana karşı gelmekten sakının."* buyurmaktadır.

Kötülük ya da haksız ve yanlış davranışlar karşısında insanların gösterdikleri tepkiler de farklı olmaktadır. Kimi insan haksız ve yanlış uygulamalara karşı duyarlılık göstererek karşı çıkabilirken, kimileri de duyarsız kalabilmektedir. Bu nedenle de İslâm ahlâk öğretisinde bütün ahlâkî görevler ahiret yaşamında hak edilecek ödül ve cezalara bağlanmıştır.<sup>81</sup> İyi davranışların karşılığı olarak cennet va'dedilmiş ve kötülüğün ve kötü davranışların karşılığı olarak da cehennem gösterilmiştir. Ancak İslâm ahlâkında davranışların nihai amacı bütünüyle de uhrevî yaşamda hak edilecek ceza ve ödülle de ilişkilendirilmemiştir. İslâm ahlâkında insanın bütün davranış ve eylemlerini Allah'ın rızasına ve hoşnutluğuna dayalı olarak gerçekleştirmesi en yüce erdem olarak görülmüştür. Böylelikle de İslam ahlak öğretisinde takva duygusuna dayalı olarak yapılan her işte, Allah'ın sevgisini ve hoşnutluğunu ahlâkî davranışın en önemli iki saiki durumundadır. Kişinin başkasıyla olan ilişkile-

<sup>79</sup> Âl-i İmrân 3/103

<sup>80</sup> İslâm öncesi Araplarda ahiret inancı olmadığı için bu dünyada alabildiğine zevk ve sefa sürme, hayatın gayesi olarak algılanıyordu. Bk. Enam 6/29; el-Yâsîn 36/78; el-Câsiye, 45/24

<sup>81</sup> el-Kasas 28/83-84; et-Tâhâ 20/15; el-Gâfir 40/17; el-Câsiye 45/27



rinde cennet ümidi ve cehennem korkusunun ötesinde Allah'ın emrine ve rızâsına uygun davranıp davranmama korku ve endişesi bulunmaktadır.<sup>82</sup> Nitekim Hz. Peygamber de (sav) kendisine, en çok neyin insanları cennete soktuğunun sorulması üzerine: "*Allah'a takva ve güzel ahlâk!*" buyurmuştur.<sup>83</sup> Bu yönüyle de İslam ahlâkı İlkçağ'dan beri var olan hazcı, mutlulukçu ve menfaate dayalı olan ahlâk yaklaşımlarında var olan ahlâki değer yapısından uzaklaşmıştır. Bu yönüyle de takva duygusuna dayalı mutlak ahlâki değerleri içeren evrensel bir ahlâk haline gelmiştir.

### SONUÇ

Kur'an ve hadislerde iş ahlâkına ilişkin olarak ortaya konulan ahlâkî ilke ve prensipler başta ticarî ilişkiler olmak üzere küçük büyük bütün işletmelerde etkili olabilecek felsefî bir temele ve etkili bir dinamizme sahiptir. İslam iş ahlâkında her zaman ötekini düşünme ve mal ve ticareti bir amaç olarak değil bir araç olarak görme anlayışı vardır. Kur'an temelinde bir ahlâk öğretisinde takva duygusu büyük önem taşımaktadır. Yapılan her işte Allah'ın hoşnutluğu ve rızasını aramak esastır. Allah inancının yanı sıra ahiret inancı ve ahirette her şeyin hesabının verileceği inancı, ahlâkî davranışları düzenleyici ve denetleyici bir etkiye sahiptir.

İslam'ın iş ahlâkı doktrini, endüstrinin her alanına uygulanabilecek ve iş kalitesini ve verimliliğini de artıracak evrensel ahlâkî değer ve ilkelerden oluşmaktadır. Bu yönüyle de her çağda, iş hayatında karşılaşılan etik sorunlara da cevap verebilecek bir donanım ve dinamizme sahiptir. Diğer bir deyişle Kur'an'ın iş ahlâkına ilişkin olarak koyduğu ilke ve kurallar iş ahlâkına ilişkin evrensel ahlâk normlarından oluşmaktadır.

Kur'an ve hadislerde sadece ahlâka aykırılık gösteren tutum ve davranışlardan da söz edilmemektedir. Kur'an yanlış olarak tanımladığı davranışların yerine, doğru olanı da bildirmektedir. Diğer bir deyişle Kur'an yanlışın yerine doğruyu koymaktadır. Kur'an ahlâkı, görev için görev anlayışına dayalı bir ahlâk sistemi de değildir. Kur'an yanlış ve doğru davranışları belirlemekle birlikte, yanlış davranışların neden yanlış olduğuna ilişkin olarak da gerekli açıklamalarda bulunmuştur. Ahlâkî açıdan yanlış davranışların bireysel ve toplumsal sonuçlarına özellikle dikkat çekmiştir.

<sup>82</sup> el-Hûd 11/112;eş-Şûrâ 42/15; el-İnsân, 76/8-9.

<sup>83</sup> Tirmizî, Birr, 62.



## NURETTİN TOPÇU'NUN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE DEVLET VE DEMOKRASİ\*

Vehbi ÜNAL\*\*

### ÖZET

Nurettin Topçu'nun devlet ve demokrasi konusuna yaklaşımının anlaşılmasına yönelik bu çalışmada; Onun devlet ve demokrasi kavramına yüklediği anlam, devletin unsurları ve görevleri, devlet ve demokrasiyi tehdit eden unsurlar ve demokrasiyi eleştirisi vb. hususlara getirdiği açıklamalar ele alınmıştır. Nurettin Topçu devlet ve demokrasi anlayışını merkeziyetçilik, otoritecilik ve sorumluluk duygusu olmak üzere üç temele dayandırmaktadır. Bu üç temel merkezine de ahlaki yerleştirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Nurettin Topçu, devlet, demokrasi.

### ABSTRACT

Nurettin Topçu System Of Thought State And Democracy  
Nurettin Topçu, 'approach to the new understanding of the state and democracy, the subject of this study, the state and imposed meaning to the concept of democracy, the elements and tasks of the state, government and democracy, and democracy, threatening the elements of criticism and so on. Events brought explanations are discussed. Nurettin Topçu, state centralism and democracy, and a sense of responsibility authorities basis of three bases. Topçu, the moral basis of the views of the state and puts them in democracy.

**Key words:** Nurettin Topçu, state, democracy.

### GİRİŞ

Nurettin Topçu ( 1909-1975 ), ağırlıklı olarak felsefe ile uğraşmakla birlikte sosyoloji ile ilgili çalışmalarla dikkat çeken isimlerden biridir. Çünkü o, felsefesini bir toplum üzerine kurmaktadır.

Nurettin Topçu'nun eserlerinde toplumsal konulara sosyolojik bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Özellikle de din toplum ilişkisi yani kültür, teknik ve medeniyet, dini hayat, dindarlık, tasavvuf ve tarikatlar, eğitim,

---

\* Nurettin Topçu'nun Sosyolojik Görüşlerinde Dini Unsurlar" adlı Yüksek Lisans Tezimizin 4. Bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr., Elsin Çok Programlı Lisesi

ekonomi, iş hayatı, emek, miras, milliyetçilik, Anadolu İslam cemaatçiliği, devlet ve demokrasi vb. konular üzerinde durmuştur. Ayrıca tamamen sosyolojinin ilgi alanına giren konular üzerinde de yoğunlaşmış, bu konulara genel bir bakış açısı dışında farklı yorumlar getirmiş, tipolojiler ve değerlendirmelerde bulunmuştur.

Nurettin Topçu' nun düşünce sisteminde 'devlet' mefhumunun büyük bir yeri vardır. Sosyal konulara farklı bakış açısı, eleştirel yaklaşımı, toplumsal problemlere çözümler sunması, bugün de geçerliliğini koruyan ve tartışılabilir görüşler ortaya koyması göz önünde bulundurulduğunda böyle bir konu üzerinde çalışma yapmanın önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Topçu'nun, devlet ve demokrasi kavramlarına yaklaşımı, bu çalışmada vasıflama, anlama, açıklama ve karşılaştırma yöntemlerinden istifade edilerek analize tabi tutulmuştur. Konu ele alınırken yorum ve kritik yapılmaya gayret edilmiştir.

## A. DEVLET

### 1. Tanımı

Genel olarak belli bir toprak parçası üzerinde toplumsal düzen ve istikrarı sağlamak için insanların hak, görev, sorumluluklarını bildirmek, davranışlarını meşru yollarla denetleme ve düzenleme yetkisi olan kuruma devlet denir. Günümüzde çeşitli özellikleri göz önüne alınarak devletler, 'egemen devlet', 'yarı egemen devlet', ' hukuk devleti', ' polis devleti', 'sosyal devlet', 'totaliter devlet', liberal devlet', ' laik devlet' vb. şekilde tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Başka bir ifadeyle devlet, "toprak bütünlüğüne bağlı olarak siyasal bakımdan örgütlenmiş millet veya milletler topluluğunun oluşturduğu tüzel varlıktır."<sup>2</sup> Devlet, Eflatun için filozofun gerçek hakkındaki bilgisinin ve insan ruhunun ideal bir form halinde tecessüm etmesi, Aristo için ferdin siyasi bir varlık olarak mensup olduğu organik bütünlük, Hobbes için insanın ontolojik varlığını güvence altına alan siyasi güç yapılanması, Rousseau için toplumun ortak iradesini temsil eden siyasi birlik, Hegel için Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması ya da mutlak ruhun tarih içindeki tecessüm etmiş şeklidir. Bu tanımlara bakıldığında tarihi süreç içerisinde devleti iki kategoride değerlendirmek

<sup>1</sup> M. Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 2004, s.60.

<sup>2</sup> Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu*, Ankara, 10. Baskı, 2005, s. 514.

mümkündür, birincisi devlet mutlak değer ifade eden soyut ve aşkın bir kurum, ikincisinde ise, devlet belli sosyal işlevleri üstlenen bir siyasi üst kurum olarak kabul edilmektedir.<sup>3</sup>

Nurettin Topçu'nun fikir hayatında, devlet mefhumunun büyük bir yeri vardır. Topçu, devleti şöyle tarif etmektedir: "Devlet, muayyen topraklar üzerinde hâkimiyetle yaşayan insanların meydana getirdiği manevi birliktir. Millet varlığının ruhu demektir. Millet iradesinin gözüktüğü yerdir. Kendi başına yalnız vatan bir ceset, cansız bir vücut sayılırsa millet onun hayatı, devlet ise ruhu sayılmalıdır. Devlet milletin şuurudur."<sup>4</sup>

Nurettin Topçu, devletin tanımında üç temel unsuru zikreder. Bunlar; muayyen toprak kavramı ile vatan, orada yaşayan insanlar tabiri ile millet ve hâkimiyet tabiriyle egemenlik, devlet varlığının esaslı unsurlarıdır. Nurettin Topçu, devletin temeli ve varlığının hikmetinde, hâkimiyet ve otoriteyi ileri sürer. Bu görüş doğrultusunda devleti, otoriteli (iradeli) veya otoritesiz (iradesiz) devlet olmak üzere ikiye ayırır<sup>5</sup>. Devlet, Topçu' da alabildiğine soyut ve kurumsallık dışı bir eksene oturur. O'nun devlet tasarımı son muhasebede kaynağını Tanrısal iradede alan yüksek derecede kutsal ilkeler ve misyonlarda odaklaşmaktadır. Herhangi bir toplumun kendi başına varlığı onun millet olmasına yetmez. Bir toplumun millet olabilmesi, kendi varoluşunu Tanrısal-ahlaki ilkelere dönük olarak düzenleyebilmesinden geçer.<sup>6</sup>

## 2. Devletin Unsurları

Topçu, devletin tanımını yaparken devlette bulunması gereken unsurları da vermektedir; millet, vatan ve idare edici iktidar yani otorite yahut hâkimiyet.

### a. Otorite

Nurettin Topçu, bu üç unsur üzerinde devletin bekası açısından önemle durmaktadır. Otoritenin olmadığı yerde devletin olamayacağını, itaatin mutlak olduğu yerde devletin kuvvetli, itaatin gevşediği yerlerde devletin zayıf olacağını belirtmektedir. Hemen belirtelim ki otoriteden

<sup>3</sup> Ahmet Davutoğlu, "Devlet", *DİA*, C. IX, İstanbul, 1994, s. 235.

<sup>4</sup> Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, Hareket Yay., İstanbul, 1969, s. 49.

<sup>5</sup> Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, s. 52.

<sup>6</sup> Süleyman Seyfi Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, Dergah Yay., İstanbul, 1992, s. 168.

kastedilen ceberut, sorumsuz, la yüsel, vurduğunu öldüren, totaliter ya da polis devleti şeklinde anlaşılmamalıdır.

“Devlet kavramını meydana getiren, birlik halinde bir halk kütlesi ve vatan toprağıyla idare edici iktidardır. Bu üç unsurdan en esaslı ve başta geleni, iktidar veya otorite dediğimiz manevi kuvvettir. Bu manevi kuvvetin bulunmadığı yerde devlet yoktur. Devlet iktidarının varlığı görülür. Bu itaatın mutlak olduğu yerde devlet kuvvetlidir. İtaatin gevşediği yerlerde devlet zayıftır. Bir devletin ululuğunu anlamak için, onun sınırlarını dolaşmaya veya ihracatının pek büyük rakamlarını araştırmaya lüzum yoktur; dağda ve şehirde kanunları yürüten zabıtasının kudret ve adaletini görmek kâfidir. Polisle jandarmanın kanun sayıldığı yer, ideal devletin vatanıdır. Bu kuvvetler, kanunun mümessili olmaktan çıkar da, zulüm yaparlarsa, devlet yıkılır. Eğer onlar halk tarafından itaat görmez ve hiçe sayılırsa, orada devlet yine içten yıkılır.”<sup>7</sup>

Nurettin Topçu, devletle ilgili düşüncelerinde ‘otorite’ önemli bir yer tutmaktadır. “Büyük sanayinin makineleştirerek çileden çıkardığı bugünün cemiyeti, eski cemiyetlerden daha çok devlet otoritesine muhtaçtır. Bizim devlet irademiz büyük Ömerlerle, Osman Gazilerin ruh sunarak temel koydukları otoriteli devlettir. Hangi şekil altında olursa olsun bu otoriteyi yaşattığımız müddetçe büyük devlet sahibi, büyük millet olabiliriz. Bir taraftan fertlerin ruh yapılarını olgunlaştırırken, bunun yanı sıra devletten işaret, kuvvet ve hayat olacak, devlet gücü ile gerçekleşecek meselelerimiz çoktur.”<sup>8</sup> Nurettin Topçu’nun görüşlerinde devlet ve otoriteye önemli yer vermesine rağmen bireyin özgürlüğü, yaratıcılığını kısıtlayan unsurlar, bireyi hiçe sayan anlayışlar, sosyal olayların nedeni olarak sadece toplumu gören ve bireyi dışlayan sosyolojizm anlayışını eleştirmektedir.<sup>9</sup>

Otorite, hem iyiye hem de kötüye kullanılabilir. İradesini ve otoritesini fertlerin ve zümrelerin çıkarları uğrunda kullanan devlet yıkılması gereken; Allah’a ulaştırıcı yoldan giderek iradesini ve otoritesini yaşatan devlet yaşaması gereken devlettir. Devletin iradesi otoritesi demektir ve iradesi zayıflayan devletin otoritesi de zayıflamış olur. Otoritenin zayıf-

<sup>7</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergah Yay., İstanbul, 1978, s.115.

<sup>8</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, Hareket Yay., İstanbul, 1969, s. 58.

<sup>9</sup> H Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Birey Yay., İstanbul, 1999, s. 289.

laması ise toplum düzeninin bozulması ve sorumluluğun ortadan kalkması anlamına gelir. Otorite, sorumlulukla yaşatılır ve sorumluluğun olduğu yerde de devlet var demektir. Fertçilik ve liberalizm gibi anlayışlar, hürriyetçilik kisvesine bürünerek toplumda anarşiyi doğururlar. Bu ise, otoritenin aleyhinedir. Topçu'nun teklif ettiği devlet, aynı zamanda merkezîdir.<sup>10</sup> Ona göre otorite, düzenli yaşamın gereğidir.<sup>11</sup>

Topçu, devlette otoritenin şerir ve zulüm olmaktan koruyacak unsur olarak da mesuliyeti öngörür. Yarının hesabını verecekleri düşünceyle hareket eden mesul bireyler, yapacağı her hareketin ve davranışın şuurunda olarak adım atacaktır. Bu ise onları istediği gibi davranma, istediği gibi yapma arzusundan vazgeçirecektir. "Devletin hâkimiyeti onun mesuliyeti demektir. İdare edilen zümreye verilen söz demektir."<sup>12</sup>

#### b. Mesuliyet

Devlet otoritesini selamete yaşatarak, zulüm olmaktan koruyacak unsur ise, mesuliyettir. "Mesul olmayanlar, zulüm yapabilme yolunu kendileri için açık bulacaklardır. Mesul olanlarsa yarın hesabını verecekleri hareketlerini her zaman adalet ölçüsüne vurmak mecburiyetini hissederler. Birkaç gün veya bir kaç yıl idare yerinde bulduktan sonra izini silerek devlet kapısından ayrılan fertlerin devleti, mesuliyet idealini gerçekleştiremez. Devlet gemisinin dümenini bir gün bile kullananlara, o günün akşamında hareketlerinin hesabını sorabilecek bir mekanizmaya ihtiyaç vardır. Yavuz Selim'in vurdurduğu vezir boyunları, devlette mesuliyet idaresini besleyen kanları akıttı. Devlet ideal ve iradesine inanan büyük siyaset dâhisinin bu hareketini küçük ve ferdi ölçülerimizle ölçmeğe kalkmak hadsizlik olur. Devlet bir ziyafet sofrası değildir ki, büyük küçük şanslı olan herkes ona bir tesadüfle otursun, yesin içsin, sonra ağzını silip kapıdan çıksın gitsin. Böyle oldukça çevresinde sivrilen her kurnaz harisin devlet gemisini ele geçirmesine ve tahsil çağında bulunan genç nesillerin, ilim ideallerini gömen heves ve iştihalıyla heder oluşlarına göz yummakta devam edeceğiz."<sup>13</sup>

<sup>10</sup> www.aliosmangundogan.com/.../Ali-Osman-Gundogan-Nurettin-Topcu-Hayati.pdf.(08.11.2010).

<sup>11</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, s.125.

<sup>12</sup> Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, s.60.

<sup>13</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, s.118.

Yine Topçuya göre, mesuliyetin olmadığı yerde anarşi olur, kargaşa olur, mesuliyet iradesi zayıflayınca fertlerde devlete karşı itimatsızlık başlar. “Zira nerede mesuliyet varsa, devlet oradadır. Mesuliyet yok oldukça devlet de geriler, yerini eski nizamın iskeleti altında barınan çapulculukla anarşiye terk eder. Mesuliyet yükünü üzerine alan fertler ortadan kalktıkça devlet sözü masal gibi dillerde söylenir.”<sup>14</sup> “Devlet varlığının alameti olan otorite, mesuliyet iradesiyle birleşip milletin fertlerinin hepsinin üstüne yükseldiği zaman devlet yücedir, hâkimiyet mukaddesdir. Devlet sahibinde mesuliyet iradesi zayıflayınca fertlerde devlete itimatsızlık başlar.”<sup>15</sup>

Nurettin Topçu’ ya göre devlet idarecilerinde mesuliyet şuuru yoksa yönetimin şekli ne olursa olsun millet sahipsizdir.<sup>16</sup>

### c. Ahlak

Nurettin Topçu’ nun devlet anlayışının temelinde ahlak yatmaktadır. Ahlak ise kaynağını dinden alır. O’na göre ahlak İslam dininin özü, esası ve bizzat kendisidir. Ahlakı dinden veya dini ahlaktan ayrı görmek isteyenleri, insanın iç dünyasını yine kendinden ayırmak isteyenlere benzetir.<sup>17</sup> Mesuliyet duygusunun da ancak manevi değerlerle kazanabileceğini vurgulaması bir anlamda devletin temelini ahlaka dayandırıldığı anlaşılmaktadır.

Nurettin Topçu’ nun bütün davası İslâm ahlâkına dayanan bir cemiyet düzeni kurmaktır. Ona göre âlemde ahlâktan daha güzel ve daha gerçek bir şey yoktur. Ahlâk, fertten topluma, devletten millete ve tarihe, ekonomik nizamdan sanata ve dine kadar uzanan fikir ve düşüncelerin üstünde, onların bir tacı gibidir. Aynı zamanda hepsinin temelinde olan bir vakıadır. Ayrıca ahlâk, insan hareketlerinin metafiziğidir. Prensipleri ister dine isterse de başka bir şeye dayansın her ahlâk bir kıymetler sistemine bağlı olup metafizik karakterini buradan almaktadır. Ahlâkın ilke ve prensipleri dinî kurallara dayanır. Çünkü ahlâk temelde dinî olgunluktan başka bir şey değildir. Ahlâk hayvani hayattan insani hayata yükseliştir. Dolayısıyla da insanlığın ahlâk tarihi, aynı zamanda dinlerin de

<sup>14</sup> Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, s.54.

<sup>15</sup> Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, s.57.

<sup>16</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak Nizami*, İstanbul, 1970, s.145.

<sup>17</sup> Mustafa Kara, “Nurettin Topçu’nun Tasavvufi Düşüncesi”, *Nurettin Topçu’ya Armağan*, Dergah Yay., İstanbul, 1992, s.37.



tarihi olmaktadır. Topçu'ya göre insanlığın ahlâkı Kuran'la tamamlanmıştır. İslâm dininin özü ve esası ahlâktır. Dolayısıyla da Müslüman olmak aynı zamanda İslâm ahlâkına sahip olmaktır, onu kendi hayatında yaşamak ve yaşatmaktır. Hz. Peygamber, Müslümanlığın huy güzelliği olduğunu söylemek suretiyle bu durumu açık bir şekilde ortaya koymuştur.<sup>18</sup>

Nurettin Topçu, belirli bir devlet şeklini savunmaz, çünkü kötü bir idare en iyi sistemde istibdat olabilir, önemli olan o devletteki irade kuvveti ve sorumluluk bilincidir.

Nurettin Topçu'ya göre, iktidarın kaynağı yönetilenlerin itaatidir. İtaat ise bir irade meselesidir. Devlete ana vasfını veren ve sürekli olan milli iradedir. Devletin şekli önemli değildir. Herhangi bir devlet şekli onu yaşatanların elinde değer kazanır. Devletin şekli değişir, fakat ondaki irade, iktidar ve hâkimiyet değişmez.<sup>19</sup> Yine aynı şekilde milletleri iyiyeye, doğruya götürecek idare, başların sayısında aranmamalıdır. Yaptığı her işte ve davranışta mesuliyet ve otoriteyi içselleştiren her an büyük mahkeme huzurunda hesap verme durumunda bulunan büyük ruhlar devletin başına/yönetime gelmesi ve ferdi değerlerin hareketlerini engelleyecek yıkıcı kuvvetleri önlemeye kabiliyetli idare, en iyi devlet idaresidir.<sup>20</sup> "İşte en iyi devlet şekli, devleti aşağı tabakanın menfaat sefaletlerinden kurtaracak bu devlet gönüllülerine teslim edecek şekildir. Bu şekil daima otoriteci devlet şeklidir. Her devirde en iyi devlet, en yüksek otoriteye sahip devlettir. Otorite zulüm olunca Neron'da, ilahi olunca Yavuz Selim'de gözükmektedir."<sup>21</sup>

"O zaman, eğer yeniden devlet yapıcı fert yoksa büyük mesuliyet sahipleri yetişmemişse hamura istediğiniz şekli verin, maya tutmuyor. Bir hastaya istediğimiz kıyafeti vermekle, onu gürbüz ve kıyafetli yapamadığımız gibi, iradesiz devlete de hangi şekli verirseniz, kimlere idare yerine getirirseniz, yerde yatan millet idaresi böyle şekil incelikleriyle ayağa kalkamıyor."<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Hüseyin Karaman, "Nurettin Topçu ve İslam Ahlakı", *Din ve Hayat, TDV. İstanbul Müftülüğü Dergisi*, Sayı: 1, 2009, s. 72-76; Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan*, Hareket Yay., İstanbul, 1974, s. 70-71.

<sup>19</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 56.

<sup>20</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, s. 230.

<sup>21</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 56.

<sup>22</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, s. 146.

Devletin ortaya çıkışında Nurettin Topçu içtimai değil siyasi mukavele nazariyesini beğenmiştir. Buna göre bir zümre kendi hâkimiyetine dayanarak devleti kurar ve diğer içtimai zümreler onun etrafında toplanırlar.<sup>23</sup>

Nurettin Topçu' nun devleti aşırı yüceltmesi bireyi göz ardı ettiği anlamına gelmez. Bilakis o, bireyin toplum yaşamındaki önemini de vurgulamıştır.

Nurettin Topçu, devleti bir insana, şahsiyete benzetmesi İbn Haldun'dan mülhemdir. İbn Haldun' a göre devlet bir şahıs gibidir; doğar, gelişir, geriler ve ölür. Nasıl ki her insanın belirli bir ömrü var ise devletlerin de belirli bir ömrü vardır.<sup>24</sup> Aynı zamanda devlete güç veren onu idare eden şahsın gücüyle de doğru orantılıdır.<sup>25</sup> Benzer düşüncenin Nurettin Topçu' da da var olduğunu görmekteyiz.

Devlet, bir insandır ve bir şahsiyet olarak meydana gelir. Bu şahsiyet, millet yapısına en uygun teşkilatı ortaya koyar. Milletın iradesini bu devletin içerisine eksiksiz bir şekilde yerleştirdiği takdirde teşkilat anlamlı olur ve başarıya götürür. Devlette kurucu olan şahsiyetin iradesi teşkilattan önce gelir. O adeta kaynağı millette bulunan iradenin sembolü ve kullanıcısı olur. Böyle bir şahsi iradeden ayrı, akla en uygun, genel bir devlet nizamı düşünmek manasızdır. Bundan dolayı her yerde devletin başka hayatı, başka özü, başka içi ve başka yapısı görülüyor.<sup>26</sup> "Devlet bir insandır, dedik; eğer devlet kurucu olan şahsiyet yoksa devlette olmaz. Böyle bir değil, birçok fertler yetiştiren milletlerin devleti daima ayakta duruyor, esasen bütün mesele burada: işimiz, acayip ve muammalı terkipler bulmaya çalışan büyücü gibi yeni devlet şekilleri araştırmak değil, millet mesuliyetini üzerine alacak büyük şahsiyetleri sabır ve tahammülle yetiştirmek olmalıdır."<sup>27</sup>

Tabakoğlu'nun da belirttiği gibi Nurettin Topçu, "devlete büyük yer vererek individualizmi reddettiği halde ferdi devletin varlığında eriten sociolojist görüşe de yabancıdır. O personalist yani şahsiyetçi görüşü

<sup>23</sup> Muhammed Sarıtaş, *Nurettin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı*, Mesaj Yay., Ankara, 1986, s. 78.

<sup>24</sup> İbn. Haldun, *Mukaddime I*, Çev: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982, s. 505-507.

<sup>25</sup> İbn. Haldun, *Mukaddime I*, s. 537-538.

<sup>26</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, s. 145.

<sup>27</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, s. 146.

benimsemiştir. Ona göre İslam cemaati benimsediği davanın mesuliyetini omuzlarında taşıyan şahsiyetlerin bütünüdür.”<sup>28</sup>

### 3. Türk Devletinin Unsurları

Nurettin Topçu' ya göre Türk devleti üç esasa dayanıyordu ve bu esaslar sayesinde devlet, cihan devleti haline gelmiştir.

#### a. Merkeziyetçilik:

“Adalet ve mesuliyet prensibine bağlanan merkeziyetçilik hukuk ve adalet nizamı içinde yaşatılmış, Osmanlılar bunun en mükemmel örneğini vermişlerdir. Orta Asya'da kurulan diğer Türk devletlerinin yıkılma sebebi, merkeziyetçiliğe bağlanmamaları idi.

#### b. Otoriterlik:

Otorite, hükümdarın keyif ve iradesine değil halkın dimağını teşkil eden münevverlere dayanıyor ve yapılan her hareketten Allah'a hesap verilmesi mecburiyeti bulunuyordu. Yavuz bütün dünyaya meydan okurken sadece zenbilli Ali Efendi önünde eğilmiş, Divan-ı Hümayun'un itirazı üzerine en büyük kararını geri alarak meclisin kanunlarına karşı gelmenin kimsenin haddi olmadığını göstermiştir. Otorite, halkın isteği ile Allah'ın iradesinin birleştiği yerde meydana gelen cihad yapıcı kudret olarak anlaşılmıştır.

#### c. Mesuliyetçilik:

Devlet, halkın bütün ihtiyaçlarını karşılamaya çalışır. Hizmetlerin bir kısmını hürriyet prensibini zedelemeyen vakıf teşkilatına bırakabilir. Temeli halkın iradesi olan vakıf yoluyla devlet bünyesinde sosyal teşkilata yer verilmemiştir. Devlet kul hukukundan sorumludur. Otorite rejimindeki demokrasiye aykırılık, halkı inkâr etmek değildir. Esasen her rejimde halkın iradesi otorite arasındaki anlaşma kalkarsa devlet yıkılır. Fakat demokrasilerde iktidar halktan devlete yükselen ampirik bir gerçek olduğu halde Osmanlılarda devletten halka inen rasyonel vasıflı anlaşma ve yürütme kudretidir.”<sup>29</sup> “Mektepte ve mabedde, belediye dairesinde ve

<sup>28</sup> Ahmet Tabakoğlu, “Nurettin Topçu'da Devlet Anlayışı”, *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergah Yay., İstanbul, 1992, s. 72.

<sup>29</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, İstanbul, 1968, s. 8-10.

ticarethanede, orduda ve ailede cemaate ait mesuliyetin fertlere çevrildiği her yerde devlet vardır. Bir muallim devleti dershanede, imam mihrapta, tüccar pazarda ve asker nöbet yerinde aramalıdır. Onların bu vazife yerinde taşıdıkları mesuliyet devletin hakiki ifadesi, onun mümessili ve gerçek cephesidir.”<sup>30</sup>

Devlette iradenin yıkılması durumunda vatandaşlar arasında hukuki bağların gevşeyeceğini belirten Topçu, cemiyet düzeninin zayıflayacağını, her sahada güvensizliğin görüleceğini bildirir.<sup>31</sup>

“Devletin temelinde kültür olmalıdır. Bu kültürün kaynağı ise insanlık sevgisi ve ebedilik ihtirasıdır. Milli devlet mesul, otorite, insan sevgisine dayalı ve ferdi kabiliyetleri geliştirici bir devlettir. O ferdi kabiliyetleri baskı altında tutmaya şiddetle karşıdır.”<sup>32</sup>

Nurettin Topçu ‘nun devletin temel unsurlarından biri olarak ifade ettiği ‘otorite’ ve ‘mesuliyet/sorumluluk’ anlayışı günümüz hukuk ve sosyal devlet anlayışının vasıflarını göstermektedir. Zira otoriteden ve mesuliyetten anlaşılan, yönetenlerin icraatlarının hukuka uygunluğunun yanı sıra hukukun, fertlerin ve zümrelerin çıkarları uğruna keyfi davranış ve hukuk dışı uygulamalardan uzak oluşu, kolluk kuvvetlerinin değil hukukun hâkim olduğu, vatandaşın şahsiyetini zedelemeyen onlar için, insanca yaşama ortamı hazırlamayı kendine görev bilen, insana değer veren, devlet anlaşılmalıdır.

#### 4. Milli Devlet Nedir?

Nurettin Topçu, devlette bulunması zorunlu olan şartları verdikten sonra ideal bir devlette bulunması gereken vasıfları zikreder. O, ideal devletin milli devlet olduğunu ileri sürer. Milli devlet nedir? “Milli devlet, milletin yüzyıllarca gömülü iradesini dış tesirlerden koruyarak yaşatan devlettir. O, gücünü yüzlerce yıllık, bazen bin yıllık alın terinden ve Hak uğrunda dökülen kılıç kanından hayat alır. Onu, Osman Bey’le Yıldırım’ın ve Yavuz Selim’in iradesinden, Erzurum Kongresinin azmi ile Hüseyin Avni’nin aşkından ve Mehmet Akif’in imanından çıkarmasını bilenler kuracaklardır.”<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, s.54.

<sup>31</sup> Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, s. 117.

<sup>32</sup> Ahmet Tabakoğlu, “Nurettin Topçu’da Devlet Anlayışı”, s. 73.

<sup>33</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, s. 108.

Milli devlet, milleti ön planda tutan, emeğin hakkını veren, yabancıların isteklerine boyun eğmeyen, devletlerle yarışmayı değil halkı yaşatmayı öncelikli gören, iradesini mesuliyetle birleştirerek en alt tabakaya ulaşmayı şiar edinen, zorbalığı değil hukuku üstün tutan, gençliğini fikir ve irfanla yetiştiren, basını yayını milli terbiye ile adeta bir mektep gibi halkı aydınlatan, eğitimi para ile vermeyen, gerek iş gerekse beyin göçüne müsaade etmeyen devlettir.<sup>34</sup>

Nurettin Topçu'ya göre, milli devletin çarşılarında ve salonlarında yabancı sesler ve renkler barınmaz. Milli devlet, kendi dilinin üstünlüğünü yabancı dillere gerek basın yayın yoluyla gerekse de eğitim kurumları vasıtasıyla yaşatabilen devlettir. Milli devlet, kültürü teknikten üstün tutan, ilmi gücü hakim kılan, mahkemede, eğitimde, sağlıkta ve ticaretle zengin ile fakir ayrılığını kaldıran devlettir. Zira zenginle fakir ayrımı bir millet içinde iki milletin ayrılmasıdır. Milli devlet bunu tanımaz, bu sefalete göz yummaz. Milli devlet, paranın ve kalabalığın değil, hakkın ve aşkın devletidir. Milli devlet teknikten önce insanı yetiştiren, insana önem veren devlettir. Milli devletin temeli iktisat değil ahlakıdır.<sup>35</sup>

Nurettin Topçu'nun Avrupa Birliği gibi uluslararası kuruluşlara sıcak bakmadığı, buna alternatif olarak milli devlet fikrini öne sürdüğü anlaşılmaktadır.

### 5. Devletin Vazifeleri

Devletçilik fikrini benimseyen Topçu, devletin ilk ve asli vazifesi devletçiliği hakkıyla yapabilmek olarak görmekte ve devletin vazifelerini şöyle sıralamaktadır:

“En başta ilahi iradeyi dosdoğru tercüme edecek ve her cephede beşerin imdadına yetişecek bir dini zümrenin teşkilatlanması devletin yardımına muhtaçtır. Onun yanında, devlet iradesini ve insan haklarını bu teşkilatla çerçevesiyle koruyucu olan ve üstün bir kültürle yetişmiş gençlerden mürekkep bir polis teşkilatı yapılmalıdır.

Bunun içindir ki ikinci dairede, ilkokul hocası ve hakim geliyor. İlkokul hocası kendi terbiye prensiplerini, üstündeki dini zümreden alır. Hakimler, kuvvetin kullanılışında ilhamı cemaatin hayatını ilim ve anla-

<sup>34</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, s. 106-110.

<sup>35</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, s. 110.

yışla takip eden, yüksek kültürlü ve üstün seciyeli, idealist zabıta kuvvetlerinden alırlar.

Aradığımız nizamın üçüncü dairesinde, işle mülkiyet bulunuyor. Bütün vatandaşların iş sahibi yapmak, işsiz insan bırakmamak, devletin vazifesidir. Kolaylığa veya fazla kazanç getirdiği için, muayyen işlere koşan insanların nispetini yükseltmemelidir. Devlet, fertlerine iş teklifinde mecburiyetler ortaya koyabilmelidir.

Dördüncü dairede, sağlık ve yol davasını görüyoruz. Sosyal hekimliğin, yerini tamamıyla alması, her memleket için pek gecikmiş bir zarurettir. Yol ise toprağın sağlığı, içtimai münasebetlerin temeli sayılır. Yolsuz memleket, kan damarları tıkanıp boğulmuş bir vücut gibidir.

Dinden yola kadar, ruhçu (spritualiste) bir devlet sisteminin merhalelerini gösterdik. Bu sistemin zirvesinde din ve disiplin, kaidesinde ise yol ve toprak davası güzüktü. Böyle bir nizam, hem kapitalizm, hem de komünizmin pençesinden kurtulmak için çırpınan insanlığımızın yarınki nizamı olacaktır."<sup>36</sup>

## B. DEMOKRASİ

### 1. Tanımı

Nurettin Topçu özellikle demokrasi konusu üzerinde kapsamlı bir tahlilde bulunmuştur. Topçu, demokrasiyi şöyle tarif eder: "Hâkimiyetin bütün millete yayılması ve devlet idaresinin milletin her ferdi tarafından kullanılması demektir."<sup>37</sup> "Vakıa demokrasi, milletin kendi hâkimiyetini bizzat kendi eline almasıdır."<sup>38</sup>

Topçu, demokraside bütün fertlerin mesuliyet kazandığını otoritenin cemiyete yayıldığını devlet iradesinin cemiyetin her ferdi tarafından kullanıldığını<sup>39</sup> ve demokrasinin uzun bir tarih içinde zulüm yapan hükümdarın zulmünden korunmayı en fazla teminat altına alan rejim olduğunu belirtir<sup>40</sup>. O, bütün yönetim şekillerinde en önemli temel noktanın sorumluluk duygusu ve ahlak ilkesi olduğunu ifade etmiştir.

Hiç bir rejim kendiliğinden mutlak surette ne iyidir ne de kötüdür. Esas olan onu kullanacak insanın ruh ve ahlak yapısıdır. Demokrasi, in-

<sup>36</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, s.163-165.

<sup>37</sup> Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, s.61.

<sup>38</sup> Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, s.63.

<sup>39</sup> Nurettin Topçu, *İradenin Davası*, s.61.

<sup>40</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, s.144.

san hak ve hürriyetlerinin korunmasında en elverişli bir hukuki müessesedir. Fakat bu müessesenin başarısı, onu kullananların iyi niyetine bağlıdır. İyi niyet olmazsa demokrasiden, başka rejimlerden doğacak bütün kötülüklerin doğması beklenebilir. XX. Asır demokrasiyi bir din gibi benimsemiş bulunuyor. Zira bu rejim, eski monarşilerin zulmünü aşırılarda çeken insanlığın kurtarıcısı olmuştur. Demokrasi, zorba idarelere karşı bir tepkidir. Ancak demokrasi, kendisinden beklenen gayeye ulaştırabilmek için, onu kullanan insanlardan kemal ve fazilet ister. Hem de monarşide bir fert veya zümrenin fazileti çok kere kâfi olduğu halde demokrasinin selameti için idareye iştirak eden ferdin, hatta oy kullandıkları için bütün halkın faziletli olması lazım gelecektir.<sup>41</sup>

## 2. Demokraside Mesuliyet İradesi

Nurettin Topçu'ya göre demokraside mesuliyet iradesi çok önemlidir ve mesuliyet iradesi hâkimiyetle birleştirilmemişse demokrasinin işlevsiz olacağını bildirmektedir.

"Mesuliyet iradesi ve onu yaşatan şahıs ortada bulunmayınca istediğimiz kadar demokratik rejimler icat ediniz, devlet yine yerinde sayar, yerlerde sürünür. Bunun içindir ki, düşünenler tarafından bu güne kadar en iyi hükümet şekli diye muayyen birisi gösterilmemiştir. Demokrasi uzun bir tarih içinde zulüm yapan hükümdarın zulmünden korunmayı en fazla teminat altına alan rejimdir. Eğer onun arkasında demokrasinin kendisinden başka bir kuvvet yaşamıyorsa, eğer böyle bir kuvvet en büyük mesuliyet iradesini en büyük hâkimiyetle birleştirmemişse demokrasinin yapacağı iş rüzgârın yapabileceğinden ileri gidemez mahsur yukarıdan veya aşağıdan veyahut her iki taraftan yani idare edenlerden veya halk tarafından gelebilir. Ya idare edenler demokrasiyi istismar ederler. Devlet reisi kendi adına Cumhurbaşkanı dedirtir, meclisi toplar lakin ordu kuvvetine veya başka bir kuvvete dayanarak emrine amade kullar toplayıp onları doyurmakla, dilediğine yine kanun yaptırır, müstebit hükümdardan daha fazla ezer. İşlerin mesuliyetini de etrafına topladığı kaselis ( dalkavuk) güruhuna yükler, sonunda çekilir gider. Kaselisler ise karınların doyurup ta aşağı tabakanın arasına dağılınca ortada mesul bulunmaz mesuliyet silinir."<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 7-8.

<sup>42</sup> Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, s.143-144.

Topçu'ya göre demokrasinin başarıya ulaşması için halkın siyasi hürriyete sahip olması yeterli değildir. Demokrasinin olgunlaşmamış bir halk kütlesinin elinde oyuncak olması her zaman mümkündür. O halde demokrasinin başarıya ulaşması için halka önderlik edecek olgun ve faziletli bir münevver zümrenin yetişmesi gerekir. Parti ile basın yayın organlarının menfaatlerinin örtüşmesi, halkın cehaletinden beter olabilir. Halkla beraber gazete ve partiyi de kuşatan temel büyük bir büyük daire lazımdır, işte bu temel büyük daire eğitimcilerin ve öğretmenlerin irşadıdır. Bu milletin çocuklarına verilecek ilim zihniyeti ve sorumluk ahlakı, tüm olumsuzlukları bertaraf edecektir.<sup>43</sup>

Nurettin Topçuya göre peygamberimizin istişare rejimi halk demokrasisi değildir. Topçu, İslam'ın idare tarzının demokrasi olduğunu söylemeyi gerçeklere göz yummak olarak ifade etmektedir.<sup>44</sup>

### 3. Demokrasiyi Tehdit Eden Unsurlar

Nurettin Topçu, büyük sermayeyi ve basını demokrasiyi tehdit eden unsurlar olarak görmektedir.<sup>45</sup> Topçu, fertlerin üstün kabiliyeti ile demokrasilerin oligarşiye dönüştürüleceğini ileri sürer. "Halk kendini şaşkırtan ve perde arkalarından idare eden sinsi kuvvetleri göremez. Halkın cehaleti en büyük düşmanı iken, bu cehlini hayatına hâkim kılmak kendi kendisine zulüm değildir de nedir? Ancak tatbıkatta demokrasi, bazı fertlerin üstün kabiliyet ve zekâlarının önderliği ile kontrollü bir oligarşi halini alıyor. Hatta bazen üstün irade ve iktidara sahip bir ferdin etrafında ona itaatle yürüyenlerin kurduğu bir monarşiyi andırmaktadır. Böylece meclisler istişare yeri olmuyor ve bir ferdin yüksek zekâsının eseri orada sadece münakaşa edip oylanıyor. Bu hal, demokrasinin sınırlarına itilmiş aşırı bir şekil olmakla beraber lidersiz demokrasi, istikametini kaybetmiş sürüden farksızdır."<sup>46</sup>

Nurettin Topçu, "halk oyunu" tahlil ederken şu neticeye varmaktadır: İlk ve esaslı unsur oy verici olan halktır; zira halkın ülke için genel istekleri ile şahsi menfaatleri birbirine zıt olabilmektedir. İkinci unsur da basındır; basın, belirli sermaye sahiplerinin ya da iktidara gelecek parti-

<sup>43</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 9-10.

<sup>44</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s.19.

<sup>45</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s.17.

<sup>46</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 30.



nin borazanlığını yapabilmektedir. Üçüncü unsur ise seçimleri idare edenlerdir; adaylıklar belirli kişiler etrafında dönmektedir. Milletın bütün fertlerine adaylık imkânı ve şartlarının bağışlandığını düşünmek hayaldır. Dolayısıyla seçim millet fertleri arasında değil işte bu adaylar arasında yapılmaktadır. Bu unsurlar iyi tahlil edilirse halkın oyunda bizzat kendi ruh kuvvetlerinden bulunmadığı görülecektir.<sup>47</sup>

Seçimlerde, milletin tüm fertlerine adaylık imkânı vermenin realitede mümkün olmadığı açıktır. Günümüzde seçimlerde adaylıkların belirli kişiler etrafında döndüğü parası ve çevresi olanın aday olabildiği de bir gerçektir. İşte bundan dolayı Nurettin Topçu, halkın iradesini meclise yansıtamamanın rahatsızlığın duymaktadır.

#### 4. Demokrasiyi Eleştirisi

Nurettin Topçu, demokrasiyi olumlu yanlarının yanında eleştirilebilecek uygulama örnekleri de sergiler.<sup>48</sup> Nurettin Topçu'nun demokrasiye yönelik eleştirileri mevcuttur, ancak demokrasi hakkında yapılan bu tenkitlerin mutlak olmadığı, zira olgunlaşmış bir demokraside bunların olmayacağını ifade etmektedir. Bu sistemde bilenle bilmeyen arasında farkın ortadan kaldırılması, keyfiyet yerine kemiyete önem verilmesi, yine bu sistemde menfaatçilerin sayısının olgun ve faziletli insanlardan daha çok olması, halkın gazeteler ve partiler vasıtasıyla kendi menfaatleri uğrunda halkı doğru yoldan uzaklaştırıldıkları, kanuna itaat duygusunun zayıflaması, aile içerisinde partililik kavgalarının oluşması, zümrelerin, bölgelerin birbirine yer yer aykırı isteklerin olması, milli birlik ve beraberliğe zarar vermesi, büyük irade sahibi kişilerin yetişememesi, hürriyetin kötü emellere alet edilmesi, sorumluların bulunmaması, ahlaki düşüşe yol açıp zorbalığa imkan tanınması, sermayenin tehdidi altında olması, ahlaki ve manevi değerlere önem verilmemesi eleştiri noktalarıdır.<sup>49</sup>

Nurettin Topçu, demokraside, çoğunluğun oyunu hak diye tanıması da azınlık yönünden bir haksızlık olarak görmektedir.<sup>50</sup> "Kanun rejimi olan demokraside kanuna itaat duygusu zayıflıyor. Çünkü halk "kanun yapan benim" diye biliyor. İtaat duygusunun gevşemesi ahlakın te-

<sup>47</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, s. 240.

<sup>48</sup> Muhammed Sarıtaş, "Nurettin Topçu'nun Fikir Dünyası", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergah Yay., İstanbul, 1992, s.93.

<sup>49</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 8-37; Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, s. 62.

<sup>50</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 30.

meli olan hürmet hissini de zayıflatıyor. Aile içindeki görevleri unutturan particilik kavgaları fertlerde fitne tohumlarını geliştiriyor.”<sup>51</sup> “Büyük irade sahibi kişilerin yetişmesi zorlaşmıştır. Modern demokraside zevklerin sefaleti sanat idealini her gün biraz daha düşürmektedir. Kanunlara saygı anlayışı gevşemiştir. Halk kitlelerinin hâkim olduğu cemiyette büyük irade adamları aranmayacaktır. Her şey ortada ve orta seviyenin tam üzerindedir. Hep ortada ilerleyen hürriyeti belirsiz iradelerin ortalaması ile hangi hedefe doğru gidildiğini kestirmek güçtür. Demokrasinin taklitçilik yoluyla fertlere sürü halinde yaşama sevgisini aşılması yüzünden romantik zirvelere tırmanma çabaları kaybolmaktadır.”<sup>52</sup> “Demokraside ahlak ideali de iflasa doğru gitmektedir. Allah’a doğru götüren büyük ruhların basamağı tanınmayınca dinin de manası kalmıyor.”<sup>53</sup>

“Demokrasi insanın büyük ve ilahi tarafını budayarak onun hırslarıyla menfaat emellerine hayat kazandırıyor. İlim, sanat ahlak ve din gibi insan ruhunun ideal atılışlarının Allah’a doğru ilerleyişi demokraside yön değiştirerek halkın hırslarına çevriliyor ve sefil ihtirasların çukurunda boğuluyor.”<sup>54</sup>

“Demokrasinin dayandığı hürriyet ise hiçbir zaman ruhî ve ahlakî hürriyet manasını kazanamadı. O sadece yukarıdan gelecek zulümlerden halkın korunmasını sağlayıcı bir cihazı harekete geçirmiş bulunuyor.”<sup>55</sup> “Demokrasi, insan olarak bütün vatandaşların şahsiyetine hürmet esasına dayanmaktadır. Demokrasi ahlakının temeli hürmettir. İnsan şahsiyetine karşı duyulan saygı tam oldukça ve bütün vatandaşlar bu karşılıklı saygı esasını elden bırakmadıkça demokrasi cihazı mükemmel işleyecektir. Ancak ihtirasların insana saldırarak başkasına hürmet yerine nefsi için menfaat endişesini hâkim kıldıkları yere hakka hürmet fırsatı ele geçiren her vatandaş tarafından çiğnenebileceğini düşünürsek demokrasi de fazilet yaşatmanın Monark’ın faziletinden daha güç ve ender olacağını kabul edebiliriz.”<sup>56</sup>

Demokrasi halkın egemenliği olarak kabul edilir. Nurettin Topçu, olgunlaşmamış demokrasilerde halkın egemenliğini fikri bir parola ola-

<sup>51</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 23.

<sup>52</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, s. 251-252.

<sup>53</sup> Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, s. 249.

<sup>54</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s.20.

<sup>55</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s.17.

<sup>56</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 28-32.

rak düşünür. Çünkü o, egemenliğin, halkın bütününe değil, halk içinde türeme fırsatı bulan bir sürü kuvvet zümrelerinin ( baskı gruplarının) elinde olduğunu ileri sürer. O, bu tür demokrasileri monarşi gibi kuvvet rejimi olduğunu, halk rejimi olmadığını, tek kuvvet yerine çoğalan ve dağılan kuvvetlerin rejimi olduğunu belirtir. Dolayısıyla halkın kendini çepeçevre saran bu baskı ve menfaat gruplarının etkisi altında olduğunu düşünür.<sup>57</sup>

### SONUÇ

Hiç şüphesiz Nurettin Topçu'nun sosyal olay ve olgulara bakışı devlet ve demokrasi konusu ile sınırlı değildir. O bireyin toplum içindeki yeri, din toplum ilişkisi, ekonomi, siyaset, ahlak gibi konuları kendine özgü yaklaşımla ele alması ve bunlara çözüm önerileri sunması ile 196-1970 'li yıllar Türk düşünce tarihinde ayrı bir öneme sahiptir.

Bu sınırlı çalışmayla yapılmak istenen Nurettin Topçu'nun devlet ve demokrasi konusuna yaklaşımının anlaşılmasına çalışmaktır. Nurettin Topçu devlet ve demokrasi anlayışını üç temele dayandırmaktadır. Bunlar; adalet ve hukuku temel alan merkezîyetçilik, halkın isteği ile Allah'ın iradesinin birleştiği yerde meydana gelen cihat yapıcı kudret olarak anlaşılması gereken otoritecilik ve yarının hesabını verme sancısını yüreğinde hissedebilen toplumların oluşturduğu sorumluluk duygusudur. Topçu'ya göre, mesuliyet sahibi, otoriteli, Allah'a hesap vermeye hazırlıklı, yıkıcı hareketleri engellemeye kabiliyetli idare en iyi devlet idaresidir.

Netice itibarıyla denilebilir ki Nurettin Topçu, devlet ve demokrasi görüşlerinin temelini ahlaki yerleştirmektedir. Ona göre ahlak bir nizamdır. Ahlaki ilkeleri özümsemeyen bireylerin meydana getirdiği topluluğun yönetim şekli, adı ne olursa olsun başarısız olacaktır, toplumda huzursuzluk ve kargaşa, devlette ise bozulma ve çürüme yaşanacaktır.

---

<sup>57</sup> Nurettin Topçu, *Devlet ve Demokrasi*, s. 17.



SADRAZAM DAMAD İBRAHİM PAŞA'YA HELVA SOHBETLERİNDE  
SUNULAN BİR RİSALE: İLMÎ AHMED EFENDİ'NİN KELÂM-I KİBÂR  
RİSÂLESİ

Mehtap ERDOĞAN\*

**ÖZET**

Bugün daha çok özdeyiş kavramıyla ifade ettiğimiz kelâm-ı kibâr, genellikle kim tarafından söylendiği bilinen, yaşanmış kötü olaylar ve karşılaşılan olumsuz durumlar neticesinde elde edilen tecrübeler ve kanaatleri içeren derin anlamlı kısa sözler için kullanılan bir ifadedir. Bu çalışmada, Lale Devri şairlerinden Ahmed İlmî Efendi'nin kelâm-ı kibârı içeren bir risalesi ele alınmıştır. Risalenin başlığından anladığımız kadarıyla eski toplum hayatının eğlence hayatı içerisinde önemli bir yere sahip olan helva sohbetleri esnasında okunan bu risale, pek çok şaire ait muhtelif vesilelerle söylenmiş ve çeşitli nazım şekilleriyle yazılmış manzumeleri içeren ve Sultan III. Ahmed ve Damad İbrahim Paşa'ya sunulmak üzere tertip edilen 635 varaklık bir mecmuanın içerisinde yer almaktadır. Kaynaklarda adı geçmeyen bu risalenin bir mecmua içerisinde bulunuyor olması mecmualar üzerinde yapılacak çalışmaların önemini ve gerekliliğini de ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İlmî Ahmed Efendi, XVIII. yüzyıl, kelâm-ı kibâr, mecmua.

**A TERATİSE İNTRODUCED TO SADRAZAM DAMAD İBRAHİM PASHA İN HALVA CONVERSATIONS: KELÂM-I KİBÂR TREATİSE BY İLMÎ AHMED EFENDİ**

**ABSTRACT**

Kelâm-ı kibâr usually named epigram today is an statement used for locanic expression which is known by who has recited and includes experiences and convictions getting after worthless events having been experienced and negative situations having been up against. In this work it has studied on a treatise which includes kelâm-ı kibâr belonging to Ahmed İlmî Efendi from The Tulip Era poets. As far as we have understood from treatise's title, this treatise having been reading during halva conversations having been had an important part in entertainment world of ancient society life, takes part in a periodical with 635 sheets which was prepared in order to introduce Sultan Ahmed III ve Damad İbrahim Pasha and included poems having been versified by a lot of poets with variety kind of verses and reading for variety aims. It has brought up that studies on periodicals are important and necessary because this treatise which has not been mentioned in the sources takes part in a periodical.

**Key Words:** İlmî Ahmed Efendi, XVIII. century, kelâm-ı kibâr, collection.

---

\* Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi

## GİRİŞ

Bugün daha çok özdeyiş kavramıyla ifade ettiğimiz kelâm-ı kibâr; büyük ve ulu söz, büyüklerin kullandığı söz anlamına gelip velilerin, ulu kişilerin, büyük devlet adamlarının, ahlakçıların zamanla edindikleri büyük tecrübeler sonucunda kısa ve özlü şekilde söyledikleri ve genellikle kim tarafından söylendiği bilinen derin anlamlı sözler için kullanılan bir ifadedir.

Çalışmamıza konu olan risale de bu cümleden olup 72 tane kelâm-ı kibârı ihtiva etmektedir. Risalenin başlığında yer alan “şeb-i pür-tarab-ı şohbet-i halvâda” ifadesinden anlıyoruz ki bu risale eski toplum hayatının eğlenceleri içerisinde önemli bir yere sahip olan helva sohbetleri esasında okunmuş veya bu sohbetlerde okunmak üzere kaleme alınmıştır. İlmî Ahmed Efendi, risalenin başında Damad İbrahim Paşa'nın her sene bir eğlence meclisi kurduğunu, herkesin bu mecliste ona türlü kasideler ve şiirler sunduğunu, kendisinin de kelâm-ı kibârları ihtiva eden bir risale yazdığını söyler ve bu tür sözlerin şiirden ziyade nesirle ifade edilmesinin daha uygun olacağını düşündüğü için herkesin şiir sunmasına rağmen kendisinin mensur bir eser sunduğunu belirtir. Asıl konumuza geçmeden önce özellikle kış mevsiminin başlıca eğlencelerinden olan ve Lale Devri'nde de büyük bir itina ile tertip edilen bu helva sohbetleri üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Özellikle kış mevsiminde beş on kişinin bir araya gelerek oluşturdukları sohbet ortamının kuru geçirilmemesi için damakların da tatlandırılmasını sağlamak amacıyla mevsim icabı meyvenin de bulunmaması yüzünden helvanın pişirilerek yenildiği toplantılara eskiden helva sohbeti denirdi.<sup>1</sup> Devletin ileri gelenlerinden devrin zenginlerine, orta hâllilerine, sanatçılarına kadar her sınıftan insanın çeşitli fırsatlardan istifade ederek bir araya gelip düzenledikleri helva sohbetleri hakkında Mehmet Zeki Pakalın, Refik Ahmet Sevengil'in İstanbul Nasıl Eğleniyordu? adlı eserinde Kışın Helva Sohbetlerinde Neler Oluyordu? başlığı altında helva sohbetleri hakkında şu değerli bilgilerin verildiğini belirtmektedir:

*Üçüncü Ahmet devrinin kış eğlencelerinden biri de helva sohbetleridir. Damat İbrahim Paşa, İbrahim Paşa'nın damadı kaptan-ı derya Mustafa Paşa, diğer vezirler, vükelâ, agniyâ, eşraf, ayan, bütün aristokrasi sınıfı kış geceleri sa-*

<sup>1</sup> Mehmet Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, MEB. Yayınları, Ankara 1993, s. 797.

raylarında, konaklarında mükellef ve muhteşem ziyafetler tertip ve meşhur ve muteber zevatı davet ederlerdi. Bu toplantılar esnasında musiki ile, şiir ile, laf u güzaf ile vakit geçirilerek, muhteşem sofralarda gümüş tepsiler içinde helva yenilirdi. Devrin ricali, birbirlerini izaz için, daha ziyade bir servet ve gösteriş müسابakasına kapılarak bu ziyafetleri sıklaştırdıkça sıklaştırırlar, davetlilerin adedini arttıırırlar, bilhassa meclislerinde şuarâdan meşhur zevatı bulundururlardı. Bu suretle vasf ve medhedilmelerini temin ederlerdi. Zamanın şairleri bu helva sohbetlerinin her biri için ayrı ayrı kaside yazmışlardır. <sup>2</sup> Helva sohbetlerinin devlet erkânı tarafından yapılanları hem külfetli hem de resmiyet gereği samimiyetten mahrum olurdu. Orta hâlli halk tarafından düzenlenen helva sohbetleri ise daha samimi olup neşe içinde geçerdi.<sup>3</sup>

Bu durumda paylaşımları artıran bir unsur olarak helva sohbetleri, bir eğlence olmanın yanı sıra sohbetlerle dostlukları pekiştiren ve musikin icra edilip gazellerin, kasidelerin vs. okunarak sanat ve edebiyat ortamının sağlanmasına imkân tanıyan bir faliyet olarak görünmektedir. Zamanla eğlence şeklinin ve anlayışının değişmesi helva sohbetlerinin unutulmasına neden olmuştur.

### Ahmed İlmî Efendi ve Kelâm-ı Kibârî Hâvî Risâlesi

Ahmed İlmî Efendi'nin kelâm-ı kibârî içeren risalesi Süleymaniye Kütüphanesi Hâlet Efendi No: 763'te kayıtlı olan bir mecmuanın 499a-502b varakları arasında yer almaktadır. 635 varak olan mecmuanın başında ayrıca 24 sayfalık bir fihrist bulunmaktadır. Bu fihristten anladığımız kadarıyla mecmua; Râşid, Hâşim, Reşid, Sâlim, İzzetî, Sa'dî, Sâhib, Zekî, Refî', Şâkir, Mâcid, Câzim, Nazîm, Kâmî, Vehbî, Vahîd, Âsım, Esad Molla, Rif'at, Şehrî, Râsim Çelebi, Âtîf, Tâlib, Fevzî, Neylî vb. şairlere ait muhtelif vesilerle söylenmiş çeşitli kasideler ve tarih manzumeleri, kıt'alar, manzum mektuplar, müzeyyel gazeller, mu'aşşerler, tercî-i bend, terkîb-i bend, tahmîs gibi değişik nazım şekilleriyle yazılmış manzumeleri içermektedir. Çalışmamıza konu olan İlmî Ahmed Efendi'nin kelâm-ı kibârî da işte bu mecmua içerisinde yer alan mensur bir risaledir. Mecmuanın başında "Cennet-mekân-ı firdevs-âşiyân Sultân Ahmed Hân 'aleyhî'r-rahmetü ve'l-ğufrân hazretlerine ve vezîr-i a'zamı merhûm İbrâhîm Paşa hazretlerine 'asrlarında olan şu'arânın 'arz itdikleri kaşâ'id ü

<sup>2</sup> Mehmet Zeki Pakalın, **a.g.e.**, s. 798.

<sup>3</sup> Mehmet Zeki Pakalın, **a.g.e.**, s. 797.

tevârîhdir. Emrleriyle Fâ'iz Efendi ve Şâkir Begefendi'ye cem' ü tâhrîr itdirdükleri mecmû'a-i nefisedir." kaydı bulunmaktadır. Buradan anlıyoruz ki bu mecmua III. Ahmed ve onun veziri Damad İbrahim Paşa'yla aynı dönemde yaşamış olan şairler tarafından yazılan kaside ve tarihlerden oluşmaktadır. Çalışmamıza konu olan risalenin uzunca olan başlığından risalenin İlmî Ahmed Efendi'ye ait olduğunu anlıyoruz. Ancak risalede şairin adından başka bir bilgi mevcut değildir. Hakkında bilgi edinmek için baktığımız kaynaklarda İlmî mahlasıyla kayıtlı 17 şairle karşılaştık. Mecmuanın III. Ahmed<sup>4</sup> ve Damad İbrahim Paşa<sup>5</sup> için yazıldığı ve İlmî mahlaslı şairlerin yaşadıkları yüzyıl göz önünde bulundurulduğunda bunlardan 6 tanesinden biri, üzerinde çalıştığımız risalenin sahibi olarak görüldü. Yine bunlardan üçünün gerçek adının Ahmed olmaması İlmî mahlaslı diğer üç şair üzerinde yoğunlaşmamızı gerektirdi. Bu İlmîlerden biri Diyarbakırlı olup 1776'da vefat etmiştir. Diğer Selaniklidir ve ölüm tarihi bilinmemekle birlikte kaynaklarda 18. yüzyılda vefat ettiği bilgisi bulunmaktadır. Diğer İlmî ise -ki biz söz konusu risalenin, asıl adının açıkça Ahmed olarak belirtilmesinden ve Damad İbrahim Paşa'yla olan ilgisinden dolayı bu şaire ait olduğunu düşünüyoruz- Trabzonludur. Asıl adı Ahmed Çelebi'dir.

İlmî Efendi medrese öğrenimini tamamlayıp Revanî Çelebi medresesinde müderrisliğe başlar. 1706'da Gebze'de Mustafa Paşa medresesine atanır. Damad İbrahim Paşa'nın vezirliği sırasında 1711'de Sahn-ı Seman'a naklolur. Aynı yıl Haremeyn müfettişliğine getirilir ve oradan Süleymaniye Medresesine müderris olur. 1721-1722 tarihleri arasında Halep kadılığı yapar. Bu görevden azlinden sonra 1722'de Kepsut kazası arpalık olarak verilir. 1723'te Medine, 1728'de Mısır, 1735 ve 1737'de Anadolu payesiyle iki kez İstanbul kadılığına atanır. Türkçeden başka Arapça şiirleri de vardır. Damad İbrahim Paşa'nın yaptırdığı kütüphanenin kitabesini Arapça olarak yazmıştır. 1151/ 1739'da vefat etmiştir.<sup>6</sup>

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere kaynaklarda İlmî Ahmed Efendi'nin bazı şiirlerinin olduğu bildirilmekle birlikte müstakil bir eserinden bahsedilmemektedir. Salim Efendi Tezkiresi'nde bazı

<sup>4</sup> Padişahlık yılları: 1703-1730.

<sup>5</sup> Sadrazamlık yılları: 1718-1730.

<sup>6</sup> Adnan İnce, Murat Yüksel, "İlmî" maddesi, **Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi**, C. 5, Ankara 2004 s. 174.



Arapça ve Türkçe beyitlerine yer verilmiştir.<sup>7</sup> Kaynaklarda adı geçmeyen bu risalenin bir mecmua içerisinde bulunuyor olması -konumuz dışında tuttuğumuz- mecmualar üzerinde yapılacak çalışmaların önemini ve gerekliliğini de ortaya koymaktadır.

Risale içerisinde 72 tane kelâm-ı kibâr bulunmaktadır. Bunlardan 33 tanesinin kime ait olduğu belirtilmemiştir. Geriye kalan 39 tanesi Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Muaviye, Abdülmelik bin Mervân, Haccâc, Mühelleb, Ebû Müslim Horasânî, İbn-i Abbâd, Nûşirevân, Büzürcmihr, İskender, Lokman, Üktüm bin Sayfî tarafından söylenmiştir. Bunlardan 24'ü Büzürcmihr'e aittir. Hatta onun için "Hikem-i Büzürcmihr" şeklinde ayrı bir başlık açılmıştır. Konu açısından baktığımızda ise söz konusu öz deyişlerin mutluluk, affetmek, güç, akıl, mahrumiyet gibi bazı soyut kavramların kısa ve öz tanımlarıyla birlikte hiçbir konuda aşırıya kaçmamak gerektiği, gerçek dostluğun önemi, bir şeye karar vermeden önce yakın dostlara danışmanın gerekliliği; borcun, kötü komşunun, kötü ahlaklı insanların, zenginlikten sonra gelen fakirliğin insanın hayatta karşılaşılabileceği en zor şeylerden olduğu; cahillerden, devlet erkânından uzak durmanın insan için daha hayırlı olacağı, boş sözden kaçınmanın, sırrına sahip çıkmanın ve şaka yaparken ölçülü davranmanın gerekliliği gibi insanı yakından ilgilendiren çok farklı konuları kapsadığını görmekteyiz. En azından elimizdeki 72 özdeyiş üzerinde düşündüğümüzde bunların genellikle yaşanan veya şahit olunan kötü olaylar ve karşılaşılan olumsuz durumlar neticesinde elde edilen tecrübeler ve kanaatleri içerdiğini söyleyebiliriz. Yaşanan bir olumsuzluktan çıkarılan ders, görmüş geçirmişlik duygusuyla birlikte bazen öğüt bazen bir uyarı şeklinde özdeyiş hâline gelebildiği gibi bazen de sadece bir hüküm verme veya tanımlama şeklinde karşımıza çıkabilmektedir. Buraya kadar söylediklerimizi somutlaştırmak için birkaç örnek verelim.

### 1. Tanım veren sözler:

Maḥrûm şol kimsedir ki il için zaḥmet çeküp kendü sıfru'l-yed ka-la. (*Mahrûm, başkaları için zahmet çekip eli boş kalandır.*)<sup>8</sup>

Ḥurrem, fırsatı fevt itmemek; ḥilm, kudret vaḳtinde 'afv; kuvvet ü miknet, ğazabına mâlik olmak; yavuzluk, ifrât ile bir kimesneye

<sup>7</sup> bk. Adnan İnce, **Tezkireti's-Şu'arâ Sâlim Efendi**, AKMB. Yayınları Ankara: 2005, s. 512-513.

<sup>8</sup> 43. kelâm-ı kibâr.

maḥabbet yâ ‘adâvetdir. (Mutluluk, fırsatı elden kaçırmamak; yumuşaklık, kuvvetliyenken affetmek; güç, öfkesine hâkim olmak; yavuzluk, fazlasıyla bir kimseye ya sevgi duymak ya da düşmanlık etmektir.)<sup>9</sup>

## 2. Öğüt nitelikli sözler:

Bir ḥusûsî murâd itdigiñde ḳalbiñi bi’l-külliyeye aña rabt itme ve nefret itdigiñde daḥi bi’l-külliyeye buğz itme; zîrâ ḳalb, ismi gibi taḳallüb ider. Vezîriñi teşebbüt, musâḥibiñi teyaḳḳuz idüp müşâveresiz içdâm itmeyesin; zîrâ müşâvere, delîl-i ḳavî oldığından mâ-‘adâ müsteşâr olanlarıñ ve ra’iyyeniñ ḳulûbına mâlik olmağa bâ’îsdir. (Bir şeyin olmasını istediğinde kalbini tamamen ona bağlama ve nefret ettiğinde de tamamen nefret etme. Zira kalp, ismi gibi değişir. Vezirine ve dostuna danışmadan adım atma. Zira danışmak, sağlam bir kılavuz olduğu gibi kendisine danışılanların ve halkın kalbini kazanmayı da sağlar.)<sup>10</sup>

## 3. Uyarı nitelikli sözler:

Sultândan îhtiyât ve îhtirâz eyle; zîrâ ğazabı şabî ğazabına, batşı esed batşına müşâbihdir. (Sultandan kork ve sakın; zira onun ğazabı çocuk ğazabı gibidir ve zabdedilmesi de arslanın ele geçirilmesi kadar zordur.)<sup>11</sup>

Cühhâle mücâleset iden bî-ma’nâ ḳîl ü ḳâle ḥâzır olsun. (Cahillerle birlikte olan kişi manasız dedikodulara hazır olsun.)<sup>12</sup>

## 4. İnsan için ağır olan bazı durumların dile getirildiği sözler:

Çok demürler ḳaldırdım ve çok şaḳîl taşlar naḳl itdim, lâkin deyn kadar bir ağır şey bulmadım. (Çok demirler kaldırdım, çok ağır taşlar taşıdım. Lakin borç kadar ağır bir şey görmedim.)<sup>13</sup>

Şerîfi vażî’, celîli zelîl olmuş çok gördüm; velâkin ğinâdan soñra faḳîr kadar görmedim. (Şerefliyi alçak, uluyu hakir çok gördüm. Ancak zenginlikten sonra yoksulluk yaşıyan kadar acınası birini görmedim.)<sup>14</sup>

<sup>9</sup> 12. kelâm-ı kibâr.

<sup>10</sup> 11. kelâm-ı kibâr.

<sup>11</sup> 5. kelâm-ı kibâr.

<sup>12</sup> 22. kelâm-ı kibâr.

<sup>13</sup> 62. kelâm-ı kibâr.

<sup>14</sup> 63. kelâm-ı kibâr.

**5. Bir konuda hüküm verme:**

Bir pâdişâh ki nâs andan havf ider, hayırlıdır şol pâdişehden ki kendü nâsdan havf ide. (*Halkın kendisinden korktuğu padişah, halktan korkan padişahdan hayırlıdır.*)<sup>15</sup>

'Ahdine vefâ iden hâmd ü şenâyı istiĥkâk ider. (*Sözünde duran kişi şükürü ve övgüyü hak eder.*)<sup>16</sup>

Ĥayâ olmayanda vefâ daĥi olmaz. (*Utanma duygusu olmayanda vefa da olmaz.*)<sup>17</sup>

**6. Hayattan ders çıkarma:**

Çok şeyde râhat taleb idüp bulamadım, lâkin mâ-lâ-ya'nîyi terk itmede buldum. (*Birçok şeyde aradığım rahatlığı bulamadım; lakin rahatlığı faydasız şeyleri terk etmede buldum.*)<sup>18</sup>

Çok müskirât şürb itdim ve çok et'ime-i tayyibe ekl itdim ve çok ĥüsnâlar ile ülfet ü işret itdim, 'âfiyetden elezz ü eltaf bir şey bulmadım. (*Sarhoşluk veren çok şey içtim, çok güzel yemekler yedim ve birçok güzelle yakınlık kurdum. Ancak sağlıktan daha lezzetli ve daha güzel bir şey görmedim.*)<sup>19</sup>

Va''âz ve naśśâh baña va'z itdiler, lâkin sinn ü şeybim kadar bir vâ'iz görmedim. (*Vaizler ve nasihatçiler bana va'z ettiler. Lakin yaşım ve ağarmış saçlarım kadar iyi bir vaiz görmedim.*)<sup>20</sup>

Çok nûrlardan iĥtibâs itdim, kalb ü fikrimden ziyâde baña nûr virür bir şey görmedim. (*Çok nurlardan faydalandım. Duygu ve düşüncele- rimden ziyade bana nur veren, yolumu aydınlatan bir şey görmedim.*)<sup>21</sup>

Risalede yer alan kelâm-ı kibârlar tarafımızdan numaralandırılmıştır. Kelâm-ı kibarların öğüt verici, yol gösterici özellikleri göz önünde bulundurulduğunda onların daha anlaşılır olmasını sağlamak için parantez içinde sadeleştirilmiş şekillerinin verilmesinin faydalı olacağını düşündük. Sadeleştirilmiş şekiller parantez içinde koyu olarak ve eğik biçimde yazılmıştır. Sadeleştirmeyi yaparken her zaman kelime kelime çeviri yapmak mümkün olmadığı için metne de her zaman doğrudan doğruya bağlı kalınmamıştır.

<sup>15</sup> 7. kelâm-ı kibâr.

<sup>16</sup> 20. kelâm-ı kibâr.

<sup>17</sup> 18. kelâm-ı kibâr.

<sup>18</sup> 56. kelâm-ı kibâr.

<sup>19</sup> 58. kelâm-ı kibâr.

<sup>20</sup> 49. kelâm-ı kibâr.

<sup>21</sup> 50. kelâm-ı kibâr.

### Risale Metni

**Cenâb-ı veliyyü'n-ni'am-ı kerîmü'ş-şân, sa'âdet-hâne-i kethudâyı zî-şânlarına devlet ü iclâl ile sâye-endâz oldukları şeb-i pür-tarab-ı şöhet-i hâlvâda mevâlî-i 'izâmın ser-bülendi 'İlmî Aĥmed Efendî'niñ kelâm-ı kibârî hâvî 'arz-ı nażar-ı 'inâyet-eşer-i âsafâneleri kıldığı risale-i mu'tebere dir.**

Bismillâh irrahmân irrahîm

Ba'd-ez-hezârân hezâr ĥamd-i Ĥudâvend-i 'alîm ve sad nev'-i taĥiyyât u teslîm-i nebiyy-i ĥalîm, sebep-i taĥrîk-i yerâ'a-i ĥikmet-berâ'a-i terkîm budur ki: Gevher-i yek-dâne-i 'ummân-ı 'izz ü iĥtişâm, 'umde-i kuvvetü'l-ķalb-i devlet-i İslâm, kuĥl-ı dîde-i remed-dîde-i eyyâm, ķâmî'u'l-li'âm, ĥasenetü'l-eyyâm, semiyî-i Ĥalîl-i Ĥudâ, âsaf-ı eķâlîm-ârâ, veliyyü'n-ni'am-ı 'âlem, şâĥibü's-seyf ve'l-ķalem, râfi'u'l-himem, nâfi'u'l-ümem,

(Mef'ûlü Mefâ'ilün Fa'ûlün)

Gül-berg-i fesâne-i kemâli

Şad-dâmen-i dâstâna sîgmaz

veliyy-i ni'metimiz, ĥidîv-i şâĥib-miknetimiz, her sene meclis-i ĥâs ve bendegân-ı zevî'l-iĥtisâslarını envâ'-ı ĥulviyyât-ı iltifât ve esnâf-ı zevķiyyât-ı semâhatlarıyla ĥulvü'l-mezâķ u şîrîn-kâm ve beyne'l-ekfâ' ve'l-aķrân nüvâziş ü ikrâm ve bezl-i naķd-i in'âm ile be-nâm u be-kâm itmek 'âdet-i ĥasene ve cilve-i müstaĥseneleri olmağla, 'âdet-i meslûke-i bendeleri daĥi izĥâren li'ş-şükr pây-endâz-ı semend-i iķbâlleri olmağ için herkes 'alâ-ķadri vus'ihî defîne-i ĥazîne-i tab'atlarından cevâĥir-i zevâĥir-i medâyîhi mebzûl ve ķasâ'id-i ĝarrâ ve eş'âr-ı pür-ma'nâ ile meşğûl olmalarıyla bu faķîr-i 'âlî-himmet ve bende-i kemîne-i 'ayn-ı muĥâlešet, a'nî 'İlmî-i kem-ķadr ü pür-zillet, zîhn-i pür-ķelâlini bu vâdî-ye tesyîr ü irsâl eyledi ki, şî'r, lede't-taĥķîķ ve't-tedķîķ, umûr-ı muĥayyile-i şarfe-i ĝayr-i yaķîniyyeden olmağla, yaķînen 'inâyet ve taĥķîķen ĥimâyetleri tavķ-ı gerdenimiz ve naşb-ı 'aynımız olan evliyâ-yı ni'am ĥazerâtınıñ izĥâr-ı şükrine ĝayr-ı münâsib olup, envâ'-ı eltâf-ı seniyyelerine edâ-i lâzime-i şükr ba'de'd-du'â'î'l-ĥalîs, netâyic-ârâ-yı küberâ-yı ĥulefâ ve nefâyis-i 'arâyis-i ebķâr-ı efķâr-ı 'użamâ-i ĥükemâdan i'tibâr-ı mülûk u ekâbire sezâ ve ķabûl-i üdebâ vü 'uķâlâyâ aĥrâ, 'ucâletü'l-vaķt cevâĥir-i zevâĥir-i kelimât ve dürer-i ĝurer-i ĥikem-i pür-'iberâtdan birķaç kelime min-ķabil-i ithâf-ı dür-i deryâ ihdâ olunmağla ictirâ olma:

1. Kelime-i Ebî Bekri's-Sıddîk radiyallâhu 'anh: Benim 'indimde mażlûmdan aqvâ ve nażar-ı merhamet ü 'inâyetime âhrâ bir âhad yokdur, tâ haqqını istîfâ ve hükümetimi husûsında icrâ idinceye degin. Ve žâlimden ednâ ve teveccüh ü ihtimâm u i'tibârımdan sâkıt u aqsâ bir ferd yokdur, žulmini def' ve cevriini ref' idinceye degin. (*Benim nazarımda hakkını tamamiyle alıncaya dek zulme uğramış birinden daha kuvvetli kimse yoktur ve zulmünü ortadan kaldırmaya kadar zalimden daha aşağı ve itibarsız bir kimse yoktur.*)
2. Kelime-i 'Ömer İbnü'l-Ḥattâb radiyallâhu 'anh: Sırrını ketm ideniñ ihtiyârı kendü yedinde, fâş ideniñ ihtiyârı gayriniñ yedindedir. (*Sırrını saklayanın ihtiyarı kendi elinde, sırrını açıklayanın ihtiyarı başkasının elindedir.*)
3. Kelime-i 'Osmân bin 'Affân radiyallâhu 'anh: Nâsa hîn-i mülâkatda hüsni mu'âmele, seḥâ ile mücâmeleniñ nisfıdır. (*Görüşme anında insana güzel muamele, cömertlik ile güzel geçinmenin yarısıdır.*)
4. Kelime-i 'Alî bin Ebî Fâlib radiyallâhu 'anh: Fitne vaqtinde, iki senesin toldurup üçüncüye basan binti lebûn didikleri nâka gibi olmalıdır; ne žahrına rükûb olur ve ne žar'ından leben hâsıl olur. (*Fitne vaktinde, iki senesini doldurup üçüncüye basan, binti lebûn denilen dişi deve gibi olmalıdır. Ne sırtına binilir ne de memesinde süt hasıl olur.*)
5. Kelime-i Mu'âviye radiyallâhu 'anh: Sultândan iñtiyât ve iñtirâz eyle; žirâ ğazabı şabî ğazabına, batşı esed batşına müşâbihdir. (*Sultandan kork ve sakın; zira onun ğazabı çocuk ğazabı gibidir ve zabdedilmesi de arslanın ele geçirilmesi kadar zordur.*)
6. Kelime-i 'Abdü'l-Melik bin Mervân: İki esed bir yatağ, iki seyf bir kın, iki erkek deve südden munçatı' olmuş bir dişi nâka yanında olmaz. (*İki arslan bir yatakta, iki kılıç bir kında, iki erkek deve süttten kesilmiş bir dişi deve yanında olmaz.*)
7. Kelime-i Ḥaccâc: Bir pâdişâh ki nâs andan havf ider, hayırlıdır şol pâdişehden ki kendü nâsdan havf ide. (*Halkın kendisinden korktuğu padişah, halktan korkan padişaktan hayırlıdır.*)

8. Kelime-i Mühelleb: Ta'accüb iderim şol kimseden ki mâlıyla 'abîd ve memâlık iştirâ ide, nice mâlıyla ahrârı iştirâ itmeye. (*Malıyla kul-lar, köleler ve ülkeler satın alan, ancak hür olanları satın alamayan kimse-nin hâline şaşarım.*)
9. Kelime-i şâhibü'd-devle Ebû Müslim Ħorasânî: Esed ile musâra'a iden ezfârından pârelenür; 'âleme karşı koyan dehr ü 'âlemiñ ikti-dârın görür. (*Arslan ile güreşen tırnaklarından yaralanır; 'âleme karşı koyan dünyanın iktidarını görür.*)
10. Kelime-i Şâhib bin 'Abbâd: Ser-i işâreti fehîm itmeyene keşret-i 'ibâ-ret fâ'ide virmez. (*İpucundan anlamayana çok söz fayda etmez.*)
11. Kelime-i Nüşîrevân: 'Aql, mâ-lâ-ya'nîyi terk ve cem'î-i umûrda if-rât u tefrîtden ictinâbdır. Mürüvvet, terk-i zînet; mekr ü hîle, medh ü zemde mübâlağa itmektir. (*Akıll, manasız şeyleri terk etmek ve her konuda birbirine zıt olan iki uçtan sakınmaktır. Mertlik, süsü terk etmek; hile, övgüde ve yergide aşırıya kaçmaktır.*)
12. Kelime-i Büzürcmîhr: Ħurrem, fırsatı fevt itmemek; hîlm, kudret vaqtinde 'afv; kuvvet ü miknet, gâzabına mâlik olmak; yavuzluk, ifrât ile bir kimesneye mahabbet yâ 'adâvetdir. (*Mutluluk, fırsatı el-den kaçırmamak; yumuşaklık, kuvvetliyen affetmek; güç, öfkesine hâkim olmak; yavuzluk, fazlasıyla bir kimseye ya sevgi duymak ya da düşmanlık etmektir.*)
13. İskender bir sefere 'azîmetinde ba'zî hûkemâ ile istişâre itdikde şâ-dır olan kelimeleridir: Bir hûsûsî murâd itdigiñde qalbiñi bi'l-küllîye aña rabt itme ve nefret itdigiñde dañi bi'l-küllîye buğz itme; zîrâ qalb, ismi gibi taqallüb ider. Vezîriñi teşebbüt, musâhibiñi te-yaqqûz idüp müşâveresiz içdâm itmeyesin; zîrâ müşâvere, delîl-i qavî oldığından mâ-'adâ müsteşâr olanlarıñ ve ra'ıyyeniñ qulûbına mâlik olmağa bâ'îsdir. (*Bir şeyin olmasını istediğinde kalbini tamamen ona bağlama ve nefret ettiğinde de tamamen nefret etme. Zira kalp, ismi gibi değişir. Vezirine ve dostuna danışmadan adım atma. Zira danışmak, sağlam bir kılavuz olduğu gibi kendisine danışılanların ve halkın kalbini kazanmayı da sağlar.*)

14. Kelime-i Loqmân: Mîhnet ü meşakkat, hamâkat-i cibilliyedir. Oñulmaz yara, gayr-ı muvâfıka 'avretedir. Haml-i saķıl, ğazabdır. (Dert ve sıkıntı, yaradılışın ahmaklığıdır. Onulmaz yara, uygun olmayan kadındır. Ağır yük, gazaptır.)
15. Kelime-i Üktüm bin Şayfi: İhvân u ahibbâsı fesâd u nifâķ üzere olan kimesne, deryâyâ ğarķ olmuş gibidir. (Samimi ve yakın dostları fitne ve ikiyüzlülük içinde olan kimse, denizde batmış gibidir.)

**Kelimât-ı Meşvere-i Hükemâ vü 'Uķalâ Lâ-'Ale't-Ta'yîn:**

16. Hâsed üzere olan ibtidâ kendü nefsine zarar ider. (Kıskançlık içinde olanlar öncelikle kendi nefsine zarar verir.)
17. Veķâyî-i mâziyyeden 'ibret almayan sâ'ir hayvânâtdan mümtâz olmayup, dâ'imâ dîn ü dünyâsında hasârettedir. (Geçmişte yaşananlardan ibret almayanın hayvandan farkı yoktur. Daima dîn ve dünyâsında zarardadır.)
18. Hâyâ olmayanda vefâ dañi olmaz. (Utanma duygusu olmayanda vefa da olmaz.)
19. Ba'zı lafife vü mizâh, ceng ve teşhîr-i silâha mü'eddîdir. (Bazı şakalar büyük kavgalara sebep olur.)
20. 'Ahdine vefâ iden hamd ü şenâyı istihķâķ ider. (Sözünde duran kişi şükrü ve övgüyü hak eder.)
21. İhvânı olmayan insân degildir. (Sadık dostları olmayan insan değildir.)
22. Cühhâle mücâleset iden bî-ma'nâ ķıl ü ķâle hâzır olsun. (Cahillerle birlikte olan kişi manasız dedikodulara hazır olsun.)
23. Çok ba'îd vardır ki ķarîbden akrebdir. (Çok uzak vardır ki yakından daha yakındır.)

24. Farîkden evvel refîkden ve dârdan evvel cârdan su'âl itmek gerekdir. (*Yoldan önce yol arkadışını, evden önce komşuyu sormak lazım.*)
25. Keşret-i nevm, imâte-i kalbdır. (*Çok uyku kalbi öldürür.*)
26. Nâsdan şiddet-i hâzer, za'f-î îmân ve yakîne delîldir. (*İnsanlara karşı duyulan şiddetli korku, iman zayıflığına delildir.*)
27. Süfehâ ile sóhbet, sebep-i sû'-î hulû u nekbetdir. (*Zevk ve eğlenceye düşkünlerle olan sohbet, kötü ahlak ve düşkünlük sebebidir.*)
28. Kendü 'aqlın beğenmek, 'alâmet-i hamâkatdır. (*Kendi aklını beğenmek ahmaklık alametidir.*)
29. Kelâm ısgâ olunmayan mevzi'de tekellüm dahi 'alâmet-i hamâkatdır; söz fehm olmayan mevzi'de bast-ı maqâl, ehl-i kubûra ta'âm götürmek gibidir. (*Söz dinlenmeyen yerde söz söylemek ahmaklık alametidir. Sözü anlaşılmadığı yerde söze başlamak ölümlere yemek götürmek gibidir.*)
30. Sen serd-i kelâm iderken âher söz arasına girse ol maqâmda nutk câ'iz degildir. (*Sen düzgün ve münasebetli bir şekilde konuşurken başkası araya girerse o yerde konuşmak caiz değildir.*)
31. Qâdir olamadığıñ kimesneye gazab, bâ'is-i tûl-ı hazendir. (*Gücünün yetmediği kimseye gazap etmek, bitmeyen hüzne sebep olur.*)
32. Cömerde câr olmak, bâhr-i 'azb kenârında mekân tutmak gibidir, aslâ 'atş çekilmez. (*Cömert kimseye komşu olmak tatlı su kenarında mekân tutmak gibidir. Asla susuzluk hissedilmez.*)
33. Kendü fevkinde olan kimesneye 'adâvet itdiğiñde seniñ tahtında olan saña buğz ider. (*Kendinden yukarı birine düşmanlık edersen senin altında olan da sana kin besler.*)



34. Ta'âm üzerinde ikşâr-ı kelâm iden kendü batnına hıyânet itdiginden gayrı aşhâb-ı süfre kendüye buğz iderler. (*Yemek yerken çok konuşan kimse kendi karnına ihanet ettiği gibi sofrada bulunanlar da ondan nefret eder.*)
35. Kirâma müşâdefet ganîmet, li'âma müsâdefet nedâmetdir. (*Soyu temizlere rast gelmek kazanç, alçak kimselere rast gelmek pişmanlıktır.*)
36. 'Âkıliñ dostluğunda hud'a yoğdur. (*Akıllı kimsenin dostluğunda hile yoktur.*)
37. Ahmağlar seniñ üzeriñe izhâr-ı cehâlet itdikde, rıfğ u lutf ile mu'âleceden gayrı saña çâre yoğdur. (*Ahmaklar senin yanında cehalet gösterdiklerinde yumuşaklık ve iyi muameleden başka yapabileceğın bir şey yoktur.*)
38. Bahılden hâcet isteyen bahılden şerdir. (*Cimriden bir şey isteyen cimriden daha kötüdür.*)
39. Keremiñ mağall ü müstahâğğın bulmağ, keremden a'lâdır. (*Yerinde ve layıkıyla yapılan cömertlik, cömertliğın kendisinden daha güzeldir.*)
40. Vezîr ile dürüst olursañ pâdişehden havf itme, vezîr ile mu'âdât üzere iseñ pâdişehden saña hayır yoğ. (*Vezir ile dost olursan padişah-tan korkma, vezir ile düşmanlığın varsa padişah-tan sana hayır gelmez.*)
41. Mekk ile dostluğ gösterene ğadr ile mükâfât iderler. (*Hileyle dostluk gösterene zulümle karşılık veririler.*)
42. Her şey' şey'dir, lâkin kâzibiñ meveddeti hıç şey' degildir. (*Her şey bir şeydir; ancak yalancının sevgisi hirbir şey değildir.*)
43. Mağrûm şol kimsedir ki il için zahmet çeküp kendü sıfru'l-yed ғala. (*Mahrum, başkaları için zahmet çekip eli boş kalandır.*)
44. Kezûb-ı bed-tıynete îhsân ile saña dost olur žann itme, zîrâ ol bed-fercâm maymun ğibidir, semirdikçe ağbeğ olur. (*Kötü yaradılışlı ve*

*çok yalancı insana iyilik yaptığında sana dost olacağını sanma. Zira o sonu kötü olan kişi, maymun gibidir. Semirdikçe çirkinleşir.)*

45. Süfehâya sen rıfık itmekle her bâr şerlerinden hâlâs olamazsın, zîrâ şafrâyî olana İsfahân elmasından Gîlân turuncu yegdir. (*Zevk ve eğlenceye düşkün kimseye yumuşaklık göstermekle her zaman onların kötülüklerinden kurulamazsın. Zira safrayı olana İsfahan elma'sından Gilan turuncu yeğdir.*)
46. Şaydda ifrât üzere olmak mühlikâtdandır, Feyde nâmında bir pâdişâh bunuñ sebebi ile helâk olmuştur. (*Avda aşırıya gitmek helak edicidir. Feyde adında bir padişah bu sebeple helak olmuştur.*)
47. Qumârda ifrât sebebi ile Münîb nâmında bir pâdişâh helâk olmuştur. (*Aşırı kumar sebebiyle Münîb adında bir padişah helak olmuştur.*)
48. Müskirâtda ifrât sebebi ile Hârîk nâmında bir pâdişâh helâk olmuştur. (*Sarhoşluk veren maddeleri aşırı kullandığı için Hârîk adında bir padişah helak olmuştur.*)

#### **Ħikem-i Büzürcmihr:**

49. Va'âz ve naşsâh baña va'z itdiler, lâkin sinn ü şeybim kadar bir vâ'iz görmedim. (*Vaizler ve nasihatçiler bana va'z ettiler. Lakin yaşam ve ağarmış saçlarım kadar iyi bir vaiz görmedim.*)
50. Çok nûrlardan iktibâs itdim, kalb ü fikrimden ziyâde baña nûr virür bir şey görmedim. (*Çok nurlardan faydalandım. Duygu ve düşüncelerimden ziyade bana nur veren, yolumu aydınlatan bir şey görmedim.*)
51. Ahrâr u 'abîd ile sohbet itdim, kimse baña mâlik olup gâlib olmadı, illâ hevâ vü hevesim beni istirkâk itdi. (*Hürlerle de esirlerle de sohbet ettim. Kimse bana sahip olup galip olmadı. Ancak arzularım ve heveslerim beni esir aldı.*)

52. Çok mezâ'ik u mesâ'ib baña zahmet ü meşakkat viridi, lâkin sû'-i hulkum kadar bir şey zahmet virmedi. (*Sıkıntılı ve dar yerler ile felaketler bana zahmet ve sıkıntı verdi. Lakin kötü huyum kadar bir şey zahmet vermedi.*)
53. Karîb ü ba'idden çok mazarrat gördüm, lâkin lisânımdan gördüğümü kimseden görmedim. (*Yakın ve uzak herkesten çok zarar gördüm. Lakin dilimden gördüğüm zararı kimseden görmedim.*)
54. Çok âteşler ve harâretli taşlar ve kızgın demürler üzerinde yürüdüm, kendi gazabımdan ziyâde nâr-ı şedîd görmedim. (*Çok ateşler, harâretli taşlar ve kızgın demürler üzerinde yürüdüm, kendi gazabımdan ziyâde şiddetli bir ateş görmedim.*)
55. Çok kimse hâlfıma düşüp baña irişüp bir zarar kaşd eylediklerinde idemeyüp, lâkin kendü isâ'etim baña irişüp ayağıma tolaşdı. (*Çok kimse peşime düşüp bana zarar vermek isteyip veremedi. Lakin kendi yaptığım kötülükler bana yetişip ayağıma dolaştı.*)
56. Çok şeyde râhat taleb idüp bulamadım, lâkin mâ-lâ-ya'nîyi terk itmede buldum. (*Birçok şeyde aradığım rahatlığı bulamadım. Lakin rahatlığı faydasız şeyleri terk etmede buldum.*)
57. Çok ehvâl ü meşâkk müşâhede itdim, sultân-ı cebbârdan ahvef ü eşedd bir şey görmedim. (*Çok korkular ve sıkıntılar gördüm. Zalim padişahdan daha korkunç ve şiddetli bir şey görmedim.*)
58. Çok müskirât şürb itdim ve çok et'ime-i tayyibe ekl itdim ve çok hüsânlar ile ülfet ü işret itdim, 'âfiyetden elezz ü eltaf bir şey bulmadım. (*Sarhoşluk veren çok şey içtim, çok güzel yemekler yedim ve birçok güzelle yakınlık kurdum. Ancak sağlıktan daha lezzetli ve daha güzel bir şey görmedim.*)
59. Çok şeytânlara muhâlata itdim ve çok vuñuş u sibâ' u hevâma ve hayyât u 'ağârîbe müsâdefe itdim, seyyi'ü'l-hulk insân gibi şer bulmadım. (*Çok şeytanlara karıştım; vahşi, yırtıcı, zehirli hayvanlara*

*çok tesadüf ettim. Ancak yaradılışı kötü insandan daha kötü bir şey görmedim.)*

60. Çok zağkum-ı telh-nâk şeyler ekl eyledim, fakırdan telh-ter bir şey bulmadım. (*Zakkum kadar acı çok şeyler yedim. Ancak yoksulluktan daha acı bir şey görmedim.)*)
61. Çok cenglere taldım ve çok düşmene şaldım ve çok süyûf arasında kaldım; sû'-i hulğ üzere olan 'avret kadar baña kimse galebe itmiş degildir. (*Çok savaşımlara daldım, çok düşmana saldırdım ve çok kılıçlar arasında kaldım. Ancak kötü yaradılışlı kadın kadar kimse bana galip gelmedi.)*)
62. Çok demürler kaldırdım ve çok şakîl taşlar naql itdim, lâkin deyn kadar bir ağır şey bulmadım. (*Çok demirler kaldırdım, çok ağır taşlar taşıdım. Lakin borç kadar ağır bir şey görmedim.)*)
63. Şerîfi vazî', celîli zelîl olmuş çok gördüm; velâkin ğınâdan şoñra fakîr kadar görmedim. (*Şerefliyi alçak, uluyu hakir çok gördüm. Ancak zenginlikten sonra yoksulluk yaşayan kadar acınası birini görmedim.)*)
64. Oklar ile mecrûh oldum, taşlar ile recm olundum; kelâm-ı nâfercâmdan çekdiğim cerâhat u elemi birinde görmedim. (*Oklar ile yaralandım, taşlar ile taşlandım. Faydasız sözden çektiğim acıyı hiçbirinde görmedim.)*)
65. Zindâna girdim, demürler ile bağlandım, zencîrler ile kayd-ı bend oldum; ğam u hüzñ gibi beni bir şey zebûn itmedi. (*Zindanlara girdim, demirlerle ve zincirlerle bağlandım. Ancak dert ve hüzün kadar hiçbir şey beni aciz bırakmadı.)*)
66. Ğurbet çekdim, zillet gördüm; câr-ı sû'dan gördüğim eziyyeti görmedim. (*Gurbete katlandım, hakirlik gördüm. Ancak kötü komşudan gördüğüm eziyeti bunlarda görmedim.)*)
67. İhvân ile şohbet itdim, yârân ile 'işret itdim, aşhâbıma envâ'-ı izzet itdim; kirm kadar yanlarında biri mağbûl olamadı. (*Samimi dostlarla*

*sohbetler ettim, yedim, içtim ve onlara çeşitli ikramlarda bulundum. Ancak küçük bir kurt kadar yanlarında birinin değeri olamadı.)*

68. Erbâb-ı ğınâyı taleb itdim, kıanâ'at aşhâbından ğayı görmedim. *(Zenginlerle birlikte olmayı istedim, kanaat sahiplerinden daha zenginini görmedim.)*
69. Dirhem ü dînâr ile tasadduğ itdim, zehâ'ir ü libâs ile îhsân itdim; bir kimseyi đalâletden hidâyete çıkarmak gibi bir şadağa bulmadım. *(Dirhem ve dinarla sadaka verdim, yiyecekler ve elbiseler bağışladım. Ancak yoldan sapmış bir insanı doğru yola çıkarmak kadar iyi bir sadaka görmedim.)*
70. Elbise-i fâhire giydim, efrîşe-i nâ'imede cülûs itdim; libâs-ı şalâh u tağvâ kadar libâs görmedim. *(Kıymetli elbiseler giydim, yumuşak döşemelerde oturdum. Ancak takva elbisesi kadar güzel bir elbise görmedim.)*
71. Düşmenlerden ihtiyât itdim, lâkin kendü nefsimiñ mekr ü keydinden ihtirâz mümkün olmamışdır. *(Düşmanlardan sakındım. Ancak kendi nefsimin hilesinden korunmak mümkün olmadı.)*
72. Mülûkuñ 'izz ü câhlarına nâ'il ve devlet ü rif'atlarına vâsıl ve huyûl u fereslerine râkib ve envâ'-ı ni'metlerine şâhib oldum; lâkin kendülerinden selâmetde olmak kadar bir lezzet ü ni'met görmedim. *(Hükümdarların güçlerine ve mevkilerine nail oldum, zenginlik ve yüceliklerine ulaştım, atlarına bindim ve çeşitli nimetlerine sahip oldum. Ancak onların korku ve endişesinden uzak olmak kadar bir lezzet ve nimet görmedim.)*



## PAVLİKAN KİLİSESİ VE ESKİ HİRİSTİYAN HERESİLERİYLE İLİŞKİSİ

Sakin Özışık\*

### ÖZET

Dinler Tarihi bize yeryüzünde varlık sürdürmüş bütün dinlerin ve inanç sistemlerinin çeşitli gruplara, mezheplere, hatta kurucularının da amaçlamadığı farklı kimliklere büründüğünü göstermektedir. Kimi zaman bu durum söz konusu inanç sisteminin temel yapısından kaynaklandığı gibi, kimi zaman da dış faktörler etkin rol oynarlar. Hıristiyan dininin tarihi süreç içerisinde diğer iki büyük semavi din olan İslam ve Museviliğe kıyasla daha fazla alt oluşum ve mezheplere ayrılmasında, onun spekülasyonlara açık çok sayıda teolojik temel kavramlara sahip olmasının önemli rol oynadığı düşünülebilir. Tartışmalar ve ilk ayrılmaların temelinde İsa'nın konumu, diğer bir ifade ile kristoloji meselesi yatmaktadır. Daha ilk yüzyıldan başlayarak Aziz Paul'un yönlendirdiği bu din, kısa zamanda hem genişçe yayılma imkanı bulmuş hem de mensupları arasında çok farklı yorumlara sahne olmuştur. Bunun neticesinde birçok ayrılıcı grubun oçılar arasında en etkili olanlardandır. Bu makalenin amacı Bizans döneminde ciddi şekilde etkili olan ve hem siyasi hem de dini kimlikleri ile otoritelerin dikatlerini üstüne çeken bu mezhebin kökenlerini mevcut kaynaklar ışığında araştırmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Pavlikanlar, Hıristiyan Heresileri, Maniheizm, Adoptiyonizm, Gnostisizm, Montanizm

### THE PAULİCİAN CHURCH AND İTS RELATİON TO EARLY CHRİSTİAN HERETİCS

#### ABSTRACT

The History of Religions shows us that all the religions and the belief systems of the world have seperated into various groups and sects. Moreover, sometimes these groups or sects carry the characters which were not aimed by its establishers or prominent leaders. Both the basic structure of religious system and exterior factors are activ in this phenomen. The fact that Christianity has divided into much more sects in comparison to Islam and Judaism can be explained with the openness of its basic concepts too many speculations. Beginning from its first century with the leadership of St. Paul, Christianity splitted very fastly in Roman Empire but from the other side targeted by various interpretations of it adherents. The Paulicians are one of the most effective and important heresies of Church History. The aim of this article is to investigate the thelogical roots of Paulician Heresy which caused many religious and political turbulances in Eastern provinces of Bzyantine Empire and managed to draw the attentions of religious and political powers within the light of existing sources and researchs.

**Key Words:** Paulicians, Christian Heresies, Maniheism, Adoptionism, Gnosticism, Montanism.

---

\* Bielefeld Üniversitesi Protestan İlahiyat Fakültesi Doktora Öğrencisi Almanya.  
soezisik@uni-bielefeld.de

## GİRİŞ

Pavlikanlar hakkında sahip olduğumuz ilk bilgilerin çoğu onların düşmanlarına dayanır. Hem en eski Grek kaynakları hem de Ermenice tarih belgeleri ısrarla onların Maniheizme mensup olduklarını savunmuşlardır. Bunlar arasında 9. yüzyılda Patrik Photius ve Sicilyalı Peter'in kaydettikleri ilk sıradadır.<sup>1</sup> Bu yüzden Doğu Roma İmparatorluğu'nun Ermeni Bölgelerinde 6. ve 9. yüzyıllar arasında boy göstermiş ve birçok kez İmparatorluğu hem dini hem de askeri yönden sıkıntıya sokmuş olan bu heretik mezhebin tarihi tam anlamıyla aydınlatılmış değildir.

Kimi tarihçiler tarafından ilk Protestanlar olarak da nitelenen Pavlikanlar, VII. Yüzyıldan itibaren aktif olarak tarih sahnesine çıkmışlardır. İlk önce Doğu Roma'nın doğu sınırlarında aktif olmuşlar, Mezopotamya ile birlikte kuzey Suriye'de kök salarak gerek misyon faaliyetleri, gerekse maruz kaldıkları sürgünler sonucu doktrinlerini Orta Anadolu'da ve daha sonra da Balkanlara doğru yaymayı başarmışlardır.

Din adamı sınıfını saymama, Hazreti İsa'nın sadece bir beşer olduğunu kabul ve Haç'ı red ile birlikte her türlü tasvir ve resmin ibadethanede bulundurulmasına şiddetle karşı çıkan Pavlikanlar, çocukların vafiz edilmesine de tepki göstermişlerdir. Bu itibarla zamanın genel dini anlayışı ile ters düşmüşler, bu zıtlasma onları İmparatorluğa kafa tutarak Anadolu'nun orta yerinde Divriği'de kendilerine has bir devletçik kurmaya kadar götürmüştür. Abbasi otoriteleri ile de ilişkiler geliştiren Pavlikan hareketi, Bizans'ı çok kez tehdit etmiş, İmparatorluğun her müdahalesine sert tepkiyle cevap vermiştir. Önderleri yönetiminde Bizansla savaşa girişen Pavlikanlar yeri gelmiş İmparatorluk ordularını mağlup etmişler ve ortodox kiliselerini kendi atlarına ahır bile yapmışlardır.

Bizans'ın sert tavırları onları heretik düşüncelerinde iyice derinleşmeye itmiş ve bunun sonucunda defalarca katliama uğramışlardır. En son Basil II. 872'de devletin tüm gücünü toplayarak Divriği kalesini tamamen harab ettikten sonra Pavlikan direnişini kırabilmiştir. Bundan sonra da mezhep sürgün edildiği yerlerde farklı isimlerle varlığını devam

<sup>1</sup> Pavlikanlar hakkında Grekçe ve Ermenice literatür ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Sakin Özışık, Ortaçağ Hristiyan heresi Gruplarında Pavlikanlar, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2007



ettirmiştir. Bu çalışmada Pavlikanlar'ın kendilerinden önce hangi erken dönem Hıristiyan grubu ile ilişkili olabilecekleri araştırılmaya çalışılacaktır.

### Pavlikan Kelimesi

Pavlikan, Paulicianism, Paulikianer, Polisyenlik, Pavliniki, Pavlusçuluk, Pavlosyen, Paulisianizm, Pavlakiler,<sup>2</sup> Paulikianos, Arap dilinde Beyalike, Beylikan<sup>3</sup> terimleri onlarla ilgili kullanılan isimlerden bazılarıdır. Ancak onlar bu adı kendileri için kullanmamışlardır. Kendilerini sadece “evrensel havari kilisesinin üyeleri” diye nitelendirdikleri nakledilmektedir.<sup>4</sup> Araştırmacılar bu adın kökeni ile ilgili farklı görüştedirler.<sup>5</sup> Birçoğuna göre Pavlikan kelimesi Ermenicedir. Çünkü Pavlikanlar başlangıçtan itibaren Ermeni etnik unsuru ile iç içedir.<sup>6</sup>

Tartışmalar daha çok Paul ismi üzerinde yoğunlaşmıştır. “Paul” kökü, bazan Aziz Paul’la, bazan da kaynaklarda adı geçen, Maniheizt olduğu iddia edilen Kallinike isimli bir kadının iki oğlu John ve Paul’dan biri olan Paul’la ilişkilendirilmek istenmiştir. Ayrıca III. yüzyılda Antakya Patriği olan Samsat’lı Pavlus<sup>7</sup> ile de bağlantısı olduğu düşünülen pavlikan kelimesinin, Paul adı dışında ‘Payl’ ve ‘keank’ (kirlî hayatlar) anlamındaki Ermenice terkipten meydana geldiği de kaydedilen görüşler arasındadır.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Necdet Sakaoğlu, *Türk Anadolu’da Mengücekoğulları*, İstanbul, 1971, s. 25; Kadir Albayrak, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*, Baki Kitabevi, Adana, 2004, s. 70

<sup>3</sup> el-Mesudi, Ebî’l Hasen Ali b. El Huseyn b. Ali, *Kitab’üt Tenbih ve’l İşraf*, Darü’s-Sa’ade, Beyrut, 1893, s. 151; Mehmet Aydın, *Hıristiyanlık*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, XVII., s. 355

<sup>4</sup> Leon Arpee, “Armenian Paulicianism and the Key of Truth’in American Journal of Theology, vol 10, s. 284

<sup>5</sup> Nina G.Garsoian, *Paulicians’ Dictionary of the Middle Ages IX.*, s. 468; Ahmet Gökbel, *İnanç Tarihi Açısından Sivas*, Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 65

<sup>6</sup> Milan Loos, *Düalist Heresy in the Middle Ages*, Prague, s. 32; Paul J. Alexander, “Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eight end Ninth Centurie: Methods and Justifications”, *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. Collected Studies*, Variorum reprints, London, 1978, 238 - 2364, s. 239

<sup>7</sup> C. A. Scott, “Paulicians”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, IX.,1980, Edinburg., s. 696

<sup>8</sup> Karapet Ter-Mktrschian, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und Vervandte Ketzerische Erscheinungen in Armenien*, Leipzig, 1893. s. 62

Çağdaş yazarların çoğuna göre, Pavlikanların tarihte isimleriyle birlikte bahsedilmeleri 719 yılına denk gelir.<sup>9</sup> Ermeni Katolikosu Otzunlu Yuhanna, 719 Dvin Konsili'nde Ortodoksları<sup>10</sup> uyarırken kısaca şöyle bir hitaba yer vermiştir. “*Paolikan denilen o uygunsuz kimseler....*”<sup>11</sup> Pavlikan kelimesini bizzat kullanan Katolikos, bu ismin nereden geldiğini saptamamıza yardımcı olacak herhangi bir ipucu vermemektedir.<sup>12</sup>

Tekrar Kallinike'nin oğulları Paul ve John kardeşlere dönecek olursak,<sup>13</sup> ki önemli Grekçe kaynaklardan Petrus Higemenus da aynı görüştedir<sup>14</sup>, bu kadının oğlu Paul ile 3. yüzyıl Antakya Patriği Samsatlı Paul'un birbiriyle karıştırılmış olma ihtimali söz konusudur. Kimi zaman bu kadının oğlu Paul için de Samsatlı ifadesinin kullanıldığı görülür. Kadın ve oğullarının kimlikleri ve ne zaman yaşadıkları meçhul olmakla beraber, benzer bir ilginç isimlendirme, aynı kadının oğulları Paul ve John kardeşler'in adlarının birleştirilmesinden 'Pauloioannai' şeklinde yapılmıştır ki, bu da pavlikanlara işaret eder.<sup>15</sup> Gökbel buna benzer bir görüş nakleder ve “Pavlikan” kelimesinin, Sisamlı Hayazg Kalinekev'in oğlu Pogos'tan geldiği ve kayıtlarda ilk kez 554 Dvin Konsilinde geçtiğinin kaydedildiğini belirtir. Bu da yukarda bahsi geçen Katolikos Yuhanna'nın topladığı yine aynı adı taşıyan 719' daki konsilden çok öncedir.<sup>16</sup>

Edward Gibbon, bu ismin onlara karşıtları tarafından bilinmeyen bir öğreticiye atfen verildiğini kaydetmekle birlikte, kendisi bu ismin Aziz Paul'a işaret ettiği kanısındadır. Zira VII. yüzyılda Pavlikanları ilk kez ciddi bir şekilde teşkilatlayan Konstantin, kendisi için Silvanus takma adını benimsemiştir. Silvanus ise Aziz Paul'un en yakın şakirtlerinden birinin ismidir. Ona göre bu ve daha sonraki Pavlikan liderlerin aldığı Aziz Paul'un öğrencilerine ait takma isimler, onların Aziz Paul'a bağlılıklarını

<sup>9</sup> Scott, 696, Pavlikanların ilk defa Ermenilerin oy birliği ile ahit olarak kabul ettikleri, 554 Dvin Konsilinde ismen geçtiğine dair diğer bir rivayet vardır. Bkz. Gökbel, 65

<sup>10</sup> Burada Ortodokstan kasıt, ermeni kilisesidir

<sup>11</sup> Leon Arpee, A History of Armenian Christianity from the Beginnings to Our Own Time ( The Armenian Missionary Association of America) Newyork, 1946, s. 106

<sup>12</sup> Steven Runcman, Medieval Manechee( The Wiking Pres) Newyork, 1950, s. 35

<sup>13</sup> Runciman, 35; Loos, 32; Garsoian, Paulicians, Dictionary of the Middle Ages, IX, s. 468

<sup>14</sup> Ter Mktrschian, 3-6, 62-66; Garsoian, The Paulician Heresy / A study of the Origin and the Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire) Paris, 1967, s. 114-115

<sup>15</sup> Anna Kommena, Alexiad, 470 ; Bkz. Ter- Mktrschian, 3-6, 62-66; Garsoian The Paulician Heresy..., 114-115

<sup>16</sup> Bkz. Gökbel, 65

gösterir.<sup>17</sup> Kelimedeki Paul kökünün 3. Yüzyıl Antakya Patriği Samsatlı Pavlus'a raci olduğunu kabul eden araştırmacılar ise<sup>18</sup> Bizans'ın doğu illeri valisi Gregory Magistros'un "İşte görüyorsunuz zehirlerini Samsatlı Pavlus'tan alan Pavlikanları"<sup>19</sup> ifadesinden yola çıkmışlardır.

Ünlü Bizans tarihçisi Vasiliev de bu konuda görüş belirtenlerdendir. Vasiliev'e göre Pavlikanlar Maniheizmin ana kollarından biri olup düalisttirler. Kurucuları ise Samsatlı Pavlustur. İşte bu yüzden onlara Pavlikanlar denilmiştir. Ancak VII. Yüzyılda liderleri Konstantin tarafından reforme edilmişlerdir.<sup>20</sup> Vasiliev'in eserinde *Samsatlı Pavlus* derken öncekiler gibi Kallinike adlı kadının oğlunu mu, yoksa Antakya Patriği Pavlusunu mu kastedtiği anlaşılmamaktadır.

19. yüzyıl araştırmacılarından Ter Mkrttschian ise, bu ismin onlara hasımları tarafından aşağılayıcı manada takıldığını savunur. Mkrttschian "Die Paulikianer" isimli eserinin 62-64. sayfalarında Katolikos Oztunlu Yuhanna'nın 719'da topladığı Dvin konsilindeki ifadelerini irdeler. Ona göre orada geçen *Pollikeank* ve *Paylakanut* kelimelerinin her ikisinin kökü de Paul değildir. İsimdeki -ik eki Ermenicede, horlayıcı veya küçümseyici anlama işaret etmektedir. Bununla beraber, o bu ismin, öğretileriyle Samsatlı Pavlus arasındaki ilişkiden veya Aziz Paul'un adını dudaklarından düşürmediklerinden dolayı verilmiş olabileceğini belirtir.

Bir diğer XIX. Yüzyıl araştırmacısı Gieseler'e göre ise, yapısında küçültme eki içeren *Pavlik* ifadesi, Aziz Paul'a işaret etmez. Gieseler, Kallinike ile iki oğluna ilişkin anlatılanları da uydurma olarak nitelendirmektedir. Delili ise Sahaphian ve Lazar Parpeçi dönemlerinde, Ermeni heretiklerinin kendi kurucularının adıyla anılmamış olmalarıdır.<sup>21</sup> O'na göre papazlar, Ermeni heretikleri ve Antakya Patriği Samsatlı Pavlus arasındaki doktrinel benzerlikleri dikkate alarak, yerli grupları "Zavallı

<sup>17</sup> Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Vol. VI., Ed. Henry Powde (Oxford University Press) 1906, s.121; Arpee, "Armenian Paulicianism...", 267

<sup>18</sup> Conybeare ismin Aziz Paul'la ilgisinin bulunmadığını savunur. Antakya Patriğine işaret ettiği iddiasını çekenlerin başında Conybeare gelmektedir. Bkz. Arpee, "Armenian paulicianism...", 267

<sup>19</sup> Scott, E.R.E., IX, 696

<sup>20</sup> A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire I*. (The University of Wisconsin Press), Milwaukee 1964 s. 383,

<sup>21</sup> Gieseler, "Untersuchungen Über die Geschichte der Paulikianer" Theologische Studien und Kritiken II. 79-124, Hamburg, 1829, s. 83; Ter Mkrttschian, 48-49; Garsoian, *The Paulician Heresy*, 213;

Paul'un Takipçileri'' olarak nitelendirmişlerdir.<sup>22</sup> Benzer bir görüşe sahip olan Milan Loos, *pavlikeank* isminin Ermenistan'da adoptiyonist karakterlerinden dolayı Antakya Patriği Pavlus'a atfen Nesturiler için kullanıldığını bunun da daha sonra ortaya çıkan yeni gruba ad olduğunu belirtmektedir.<sup>23</sup>

Yukarda grubun adının "Payl i keank" terkiibinden türediği iddiasına değinilmişti. Ter Mkrtschian'a göre, *Payl* kelimesinin Ermenice karşılığı, pis, kirli gibi anlamlara gelmekte iken, *keank* ise hayat anlamında olup, "Payl i keank" kelimesinin çevirisi, "kirliler" veya "hayatları pis olanlar" manasındadır.<sup>24</sup> Gieseler'e göre ise, heretiklerin necis olduğuna dair geleneksel düşünce, onlara Paylikeank (pis hayatlılar) isminin yakıştırılmasına sebep olmuştur.<sup>25</sup>

Görüldüğü gibi kelimenin kökeniyle ilgili birbirinden bağımsız görüşler öne sürülmektedir. Pavlikanların kendileri için bu adı kullanmadıklarını ve bazı yazarların naklettiği gibi, bu adın onlara başkaları tarafından verildiği iddiası kabul edilebilir gözükmektedir. Ermenicede küçültücü anlam içerdiği belirtilen -ik son ekinin de kelimenin yapısında bulunugunu göz önünde bulundurarak Mkrtschian, Gieseler ve Milan Loos'un görüşlerine katılmak mümkün gözükmektedir. Gerek Kilise otoritelerinin, gerekse siyasi otoritelerin bu adı onlara küçük düşürücü bir niyetle verdiklerini de hesaba katarsak, anlam itibariyle "Pavlikan" kelimesinin "Zavallı Paul'un takipçileri" manasına gelebileceğini benimseyebiliriz.

### **Pavlikanların Kökeni**

Heretik bir akımı olduğu şekliyle anlatmak, onun kökenlerini ortaya koymaktan her zaman daha kolaydır. Dinler ve mezhepler, kurucularının da amaçlamadığı kimliklere bürünebilirler. Pavlikanizm hareketinin de, etnik kökenini belirlemekten ziyade, hangi erken dönem heretik gruplarından etkilendiği ve neyin devamı olduğuna karar vermek olduk-

<sup>22</sup> Garsoian, The Paulician Heresy, 214

<sup>23</sup> Bkz. Loos, 34

<sup>24</sup> Ter Mkrtrschian, 62; Scheidweiler, "Paulikianerprobleme II", Byzantische zeitschrift, 366-384, 1950, s. 373; Garsoian, The Paulician Heresy, 210

<sup>25</sup> Garsoian, The Paulician Heresy, 214

ça zor gibi görünmektedir.<sup>26</sup> Pavlikan kelimesinin kökeninde olduğu gibi, mezhebin geçmişi hakkında yazarların değişik sonuçlara vardığını müşahade ediyoruz.

20. Yüzyıl araştırmalarında Bizans heretiklerinin ortaya çıkışıyla ilgili üç nokta üzerinde durulur. Birincisine göre; heretik gruplar, feodal kesimin baskısına karşı, emekçi sınıfların tepkisi sonucu doğmaktadır. İkinci yaklaşımda; heretikler etnik ve coğrafi etkenlere bağlıdır. Bu bağlamda onlar, Ermeniakon, Bulgar veya Phrigya bölgeleriyle birlikte düşünülür. Mesala XII. yüzyıldan sonra Pavlikanlarla sıkı bağlantısının olduğu öne sürülen Bogomilizm hareketi, Slav çevreleri ile ilişkilendirilmiştir. Montanistlerin<sup>27</sup> Phrigya dağlık bölgesiyle bağlantıları kurulmak istenmiştir. Phrigya ayrıca diğer heretiklerden Novatyanlar, Sabellianlar ve Athinganoilerin de çıkış noktası olarak gösterilir. Üçüncü olarak da heretikler, Maniheistlerle veya Gnostik denilen, düalizm ile sıkı bağlantısı olan fırkalarla ilişkilendirilmiştir. Bunlar arasında sonuncusu en yaygın olanıdır. Eğer bir grup, heretik olarak nitelendirildi ise, doktrininin içeriği çok fazla hesaba katılmadan Maniheist damgasını yemiştir

Pavlikanlar, başlangıçtan itibaren Ermeni milli ve coğrafi unsuru ile iç içedirler. Bizans döneminden sonra da grubun bu bölgede varlığını sürdürdüğü, birçok yazar tarafından kabul edilmektedir.<sup>28</sup> Kaynakların ekserisinin ilk Pavlikan lider olarak zikrettiği Konstantin Silvanus, bir Ermenidir.<sup>29</sup> Konstantin'den sonraki dönemlerde de birçok Pavlikan liderin Ermeni olduğu veya bazılarının en azından Ermeni isimleri taşıdıkları nakledilen bilgiler arasındadır.<sup>30</sup>

Çıkış noktası Ermenistan olmakla beraber, Pavlikan liderlerin taşıdığı Silvanus, Titus, Timotheos, Epaphroditos ve Tychikos gibi isimlerin açıkça -şahısların kökeni ne olursa olsun- Ermenice olmadığı ortadadır.

<sup>26</sup> William Ragsdale Cannon, *History of the Christianity in the Middle Ages*, (Baker Book), Michigan, 1983, s.114-115

<sup>27</sup> Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Helenizm* ( University of California Pres), Los Angles,1971, s. 56; Garsoian, *Armenia between...*, 91; Bkz. Malcolm Lambert, *Medieval Heresy, (Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation)*, (Blackwell Publishing), 2002,4

<sup>28</sup> Loos 32; ayrıca bkz. Casim Avcı, *İslam Bizans İlişkileri*, İstanbul, 2003, s. 165

<sup>29</sup> John Julius Norwich, *Byzantium, (The apogee)*, (Penguin Books), 1991, s. 57; Wassilios Klein, *"Die Paulikianer"* Theologische Realanzyklopedia. XXVI, Berlin ,1996, s. 127

<sup>30</sup> Claudia Ludwig, *" The Paulicians and ninth-century Byzantine Thought*, 25

Aziz Paul'un da yaptığı gibi, bütün Pavlikan liderler dinde ırk ayrımına karşı durmuşlardır. Onlar daha ilk dönemlerinde bile, dini etnik kimlik ile birleştiren Ermeni Kilisesi'nden ayrılırlar. Bu yüzden Pavlikan toplumlarının son derece dağınık ve değişik bölgelerde bulduklarını görmekteyiz. Grek kökenli, Sergius adlı büyük Pavlikan lider, çoğu zaman bazı Pavlikanlar tarafından Grek olduğu için değil, Pavlikan bir geçmişe sahip olmadığı için eleştirilmiştir. Sergius'un rakibi Baanes'in<sup>31</sup> Vahan adını taşıdığı, dolayısıyla Ermeni olduğu iddia edilir. İkinci Pavlikan lider yine Rum asıllı Simon, Pavlikanlarla ilk kez, İstanbul'dan İmparatorluğun görevlendirdiği bir subay olarak, Konstantin Silvanus'u sorgulamak için Anadolu'ya geldiği esnada tanışmıştır. Son iki Pavlikan lider Karbeas ve Crysocheir de birer Ermeni değillerdir. Hatta bu ikisinin müslüman oldukları bile Bizanslılarca iddia edilmiştir. Crysocheir'in en büyük destekçilerinden Diakonitez ve Pullades de Grek asıllıdır.

Garsoian'ın Pavlikanlar ile ilgili en eski kaynaklardan olan Thophanes Continuatus'tan aktardığına göre, Balkan Pavlikanlarının liderlerinden hiç biri Ermeni ismi taşımamaktadır. Yine o, Anna Kommena'nın Filibe'deki Pavlikan ve Ermenileri birbirinden ayrı iki grup olarak bahsettiğini<sup>32</sup> söylemektedir. Pavlikanlar'ın bu anlamda dışarıya açık diğer birçok heretikler ile hatta Yahudilerle ilişki içinde oldukları, Peçeneklerle evlilik ilişkilerinin bulunduğu da nakledilir. Bulgar yönetiminin Bogomillere yaptığı gibi Ermeni Milli Kilisesinin önde gelenleri de, onları desteklemek şöyle dursun, siddetle afaroz etmişler<sup>33</sup> ve sürekli takibatlara uğratmışlardır.<sup>34</sup> Ermeniler arasından çıkmakla beraber, Pavlikan hareketi nasyonel bir hareket olarak kalmamıştır. Hem doğuda hem de 872 'de etkisiz hale getirildikten sonra batıda, Trakya'da, İstanbul'da ve değişik ırklar arasında yayılmışlardır.<sup>35</sup>

Dinlerde heretik hareketlerin daha çok kırsal kesimlerde baş gösterdiği bir gerçektir. Bu Müslümanlar arasında da böyle olagelmıştır. Fakat bunun sebebini feodalite olarak değil, heretiklere karşı uygulanan yasaklama ve kontrollerin, merkezi bölgelere oranla kırsal alanlarda daha

<sup>31</sup> Garsoian, *Byzantine Heresy...*,92; Ludwig, 25

<sup>32</sup> Garsoian, *Armenia between Byzantium and Sasanians*, (Variorum Reprints), 1985...,93

<sup>33</sup> Anna Kommena, 470; Garsoian, *Armenia between...*, 92; Garsoian, *The Paulician Heresy*; 89-94; Vryonis, 60

<sup>34</sup> Scheidweiler, II., 373

<sup>35</sup> Runciman, 44; Loos, 32; Vryonis, 60; Avcı, 165

az yaptırıcı olmasından kaynaklandığıyla birlikte düşünmek gerekir. Heterodox zümrelerin daha ziyade köylerde ve kırsal alanlarda toplanmış olması, onların sadece basit ve asketik bir hayata olan sevgilerinden değil, aynı zamanda kendilerini güvende hissetme isteklerinin bir sonucu olarak da ortaya çıkmaktadır. VII. yüzyılın ilk Pavlikan topluluklarına baktığımızda, ortodoks piskoposluk şehri olan Kolonia'da (Sebinkarahisar) toplandıklarını, VIII. Yüzyıl büyük liderlerinden Joseph'in, yandaşlarıyla Psidia Antakyası (Göller yöresinin bulunduğu bölgede) yakınlarında bir köyde merkezlendiklerini görüyoruz.<sup>36</sup> IX. yüzyıla doğru ise Pavlikan kiliselerinin Kilikya'da Mopsuestia'da kurulduğu nakledilir. Müslüman emirlerle işbirliği eder etmez Pavlikanlar, Argaus (Arguvan), Amara ve Divriği gibi yerlerde toplanmışlardır. Trakya'da da aynı şekilde Filibe bölgesinde toplandıklarını kaynaklar bize haber vermektedir.

Yine Anna Kommena'nın kaydettiklerine bakarsak, Bogomillerin XI. Ve XII. asırlarda İstanbul'da bulduklarını görürüz. Bu onların sadece Slav köylüleri olmadıklarının bir göstergesidir. Phirigya ormanları ardına kendilerini gizleyen Montanistler bile, Kartacalı Tertullian gibi ileri seviyede eğitilmiş insanları, kendi taraflarına çekebilmişlerdir. Bunun yanında kaynakların bildirdiğine göre, Montanistlerin kendi aralarında son derece demokratik ve insanlar arası eşitliğe dayalı bir toplum düzeni oluşturdukları göz önüne alınırsa, heretiklerin hiç de alışageldiğimiz anlamda kırsal kesim anlayışına sahip olmadıkları sonucuna varılabilir. Dağlık bölgeleri karargâh edinmelerinin altında kendilerini güvenceye alma kaygısının yattığı kolayca anlaşılır. Baskılar bu tür grupları dağıttığı zaman tabii olarak kendilerini koruyacak yerler ararlar. Pavlikanların biyografilerinde de bunu açıkça görebiliriz. Baskılar onları Divriği gibi sarp kayalıklı bir coğrafyayı yurt edinmelerine ve gelen her türlü saldırıya çok sert yanıtlar vermelerine itmiştir.

Garsoian'un aktardığına göre Chelstov, "*Pavlikanlar Üzerine*" adlı eserinde, Pavlikanların kökeninin her hangi bir heretik bir ilk dönem zümresine dayanmadığını ileri sürmektedir. Chelstov'a göre Pavlikanların düalist anlayışa sahip bir mezhep olmaları bir yana, onlar hakiki bir dini oluşum bile sayılmazlar. O'na göre Pavlikanizmin ortaya

<sup>36</sup> Ter Mktrschian, 20-21; Garsoian, *The Paulician Heresy*, 129; Runciman, 35; Vryonis, 61; Ludwig 29

çıkışının temelinde din adamı sınıfı ile avam kesim arasında VII. yüzyılda İmparatorlukta ortaya çıkan kırılmalar ve sorunlar yatmaktadır. Böylece ortaya çıktığı ilk yüzyılda Pavlikanizm, doktrin açısından hiç bir heteredoks özelliğe sahip değildir. Pavlikanlar yalnızca, kutsal metinleri birlikte okumak ve yorumlamak için bir araya gelen insanların oluşturduğu sade bir cemaattir. Bu cemaat, IX. yüzyıl başlarında ilk kez, Sergius'un önderliğinde tam bir grup olma yoluna girmiştir. Sergius'un reforme etmesiyle birlikte cemaat, Ortodoks hiyerarşisine şiddetle karşı çıkmış ve heretik bir kimliğe bürünmüştür. Din adamı sınıfına olan karşıtıkları zamanla kilisede yapılan haçın kutsanması ve ikonlar gibi bazı uygulamaları keskin bir tepkiyle karşılamalarına yol açmış, heretik özelliklerini daha da derinleştirmiştir. Zıtlaşmada daha da ileri giderek, bütün Ortodoks sakremlerini reddetmişlerdir. Cheltslov' un bu yorumlarını değerlendiren Nina G. Garsoian, O'nun Ermeni kaynaklarını göz önünde bulundurmadığını, Grek kaynaklarının da sadece bir bölümüne dayandığını belirtmektedir. O'na göre Cheltslov, Pavlikanlarla ilgili birçok hatalı sonuca varmıştır. Ancak alışılmışın dışında düalist olmayan ve IX. Yüzyıl başlarında Sergius döneminde reforme edildiği yönündeki yaklaşımını ilginç bulmaktadır.<sup>37</sup> Sovyet araştırmacıların teolojiye olan ilgisizlikleri onları daha çok ekonomik ve sosyal nedenler üzerinde yoğunlaşmaya itti ise de, yine de bu araştırmacılar Pavlikanları teolojik açıdan gnostik düalizmle ilişkilendirmişlerdir.<sup>38</sup>

Araştırmalar, ilk Pavlikan önder olarak zikredilen Konstantin Silvanus'un heretik fikirleri nasıl aldığına dair bazı bilgiler vermektedir. Ancak bundan önce şu soruların cevabını vermenin faydalı olabileceği düşüncesindeyiz. Silvanus hangi eski dönem Hıristiyan doktrininden etkilenmiştir ve bu anlamda Pavlikanlar fikir atası olarak nereye dayanmaktadır? Sorunun cevabı ile ilgili gerek ilk dönem otantik Ermeni ve Yunan kaynaklarından aktarılanlar, gerekse son dönemlerde yapılan ça-

<sup>37</sup> Garsoian, *The Paulician Heresy*, 26

<sup>38</sup> Garsoian, *The Paulician Heresy*, 24-25; Büyük Pavlikan lider Sergius, Bogomil lider Basil, Kouleon, Kousenos, ve Pholos gibi şahsiyetlerin hepsi entellektüel insanlardır. Bkz. Garsoian, *Armenia between...*, 88, ayrıca Garsoian başka bir araştırmasında bir çok Pavlikanın ermeni olduğunu ancak Sergius Tacikus liderliğinde onun ermeni karakterinin zayıflatıldığını öne sürmektedir bkz Nina G. Garsoian, "The Armenian Integration into the Byzantine Empire" in: *Church and Culture in early Medieval Armenia*, (Variorum Collected Studies Series – copyright). Brookfield. 1999



lışmalarda değişik bilgilerin bulunduğunu gözlemliyoruz. Kimi onları Maniheist olmakla suçlamış, kimi Yahudi geleneğine dahil etmiş, kimi ise Marsiyoncuların devamı olduklarını<sup>39</sup> ön plana çıkararak onların düalizmine vurgu yapmışlardır. Nitekim Oztunlu Yuhanna, Pavlikanlardan bahsederken onların VII. yüzyılda yeni bir hareket olmadıklarını kasederek şöyle demektedir. “Onlar sanki yeni ve büyük bir şeyi takip ettiklerini zannettiler, halbuki o tamamen eski idi”<sup>40</sup> Yuhanna, bununla pavlikanların söz konusu konsilin (719 Dvin Konsili) yapıldığı yüzyıldan daha eskiye dayandıklarına işaret etmiş oluyordu.

Grek ve Ermeni kaynakların verdiği bilgilerdeki bazı uyumsuzluklar, grubun doktrinel menşenin aydınlatılmasındaki temel zorluklardan birini de oluşturmaktadır. Ulaşabildiğimiz birçok modern araştırma da, bu iki değişik klasik kaynak türünü uzlaştırmaktan uzak gibi görünmektedir. Aşağıda pavlikanların kendileriyle özdeşleştirildikleri veya yakınlık atfedildikleri heretik gurplar sırayla incelenecektir.

### Maniheizm ve Pavlikanlar

Pavlikanlar hakkındaki klasik kaynaklardan Sicilyalı Peter’in - her ne kadar Pavlikan tarihini VII. yüzyılın ilk yarısında Konstantin Silvanus ile başlatma taraftarı olsa da- onların menşe’ olarak Samosatalı bir Paul’dan geldiğini, söz konusu Paul ve kardeşi John’un, Kallinike adında Maniheist bir kadının oğlu olduklarını kabul ettiğini haber almaktayız. O’na göre bu iki kardeş anneleri tarafından misyoner olarak yetiştirilmiş ve Samosata’da Maniheizm’i yaymak için çalışmışlardır.<sup>41</sup> Pavlikanların Maniheist olduklarını iştiyakla savunan Peter, Pavlikanlar üzerine yazdığı eserine ‘Manicilik Tarihi’ anlamına gelen *Historia Manichorium* adını vermiştir. Bunu da Pavlikan- Bizans savaşı sonunda elçi olarak gittiği Divriği’de yazdığını iddia etmektedir.

Maniheizmle hiç ilgisi olmasa bile, resmi Hıristiyanlıkla uyuşmayan sıradan bir grup bile Ortodoks polemistler tarafından Maniheist olmakla suçlanmıştır. Mani’den çok önce ölmüş önemli bir Hıristiyan heresi önderi olan Marsiyon’un bile, Ermeni ve Bizans kilise babaları ta-

<sup>39</sup> Garsoian, *Armenia between...*, 95; Gökbel, 65

<sup>40</sup> Garsoian, *The paulician Heresy*, 226

<sup>41</sup> Scheidweiler “Paulikianerprobleme I” , *Byzantische Zeitschrift* 366-384, 1950, s. 17; Runciman,35;Cannon, 114; Garsoian, “Paulicians” *Dictionary of the Milde Ages I X.*,1987, Newyork, s. 468

rafından Manici olarak yaftalandığı göz önüne alındığında dini dışlayıcılık bağlamında Pavlikanlarla ilgili ne derece zorlama nitelermelerin yapıldığı belirginleşmektedir.<sup>42</sup>

Ortaçağ Bizans yazarları ve birçok kilise babası da Pavlikanların Maniheizm'e dayandıklarını hatta onların bizzat Maniheist olduklarını iddia etmişlerdir.<sup>43</sup> Photius, Zigabenus ve Higemanus gibi kilise babaları ve önde gelen yazarlar da aynı görüşü paylaşırlar. Bu düşünceden hareketle, çoğu çağdaş yazar tarafından da Pavlikanlar, düalizmi İran Maniheizmi'nden Güney Fransa'nın Albigenleri'ne taşıyan aracı bir mezhep mahiyetinde algılanmışlardır.<sup>44</sup> Maniheizm ve Pavlikanlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları karşılaştırmadan önce, Mani ve Maniheizm hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Zira Maniheizmi tüm boyutları ve tarihi kökenleri ile araştırmak bu çalışmanın sınırları dışına taşar.

Aslında Maniheizm heretik bir grup değildir. Ona, ortaya çıktığı dönem için yeni veya eklektik bir din demek daha doğru olabilirdi. Bu yeni dinin sık sık Hıristiyan heresisine benzetilmesi, kurucusu Mani'nin, dinini kurarken gnostik inançlarla birlikte, Hıristiyanlıktan da birçok unsuru katmasında aranabilir.<sup>45</sup> Maniheizm'in temelinde Milattan Önce V. yüzyılda İran'da ortaya çıkan Mitraizm'in olduğu kaynaklar tarafından bildirilmektedir. Mitraizm, Büyük İskender döneminde büyük bir gelişme göstermiş ve M. Ö. I. yüzyılda Roma'ya kadar ilerlemiştir. Mitraizm, düalizmin, yani aydınlık ve karanlık olmak üzere iki ezeli Tanrının varlığını kabul eder. Aydınlık Tanrısı iyiliği, Karanlık Tanrısı ise şeytani ve şer güçleri temsil etmektedir.

Mani'nin kendisinin M. S. 215-277 yılları arasında yaşamış İran'lı bir filozof olmasının yanında, müneccim ve ressam olduğu, tıp okuyup, ayrıca astrolojiyle birlikte sihirle de ilgilendiği bildirilmektedir. Bir müddet Hıristiyanlığı benimsemiş, ancak çok geçmeden ondan vazgeçerek kendisinin peygamber, aynı zamanda ilahi kurtarıcı olduğunu iddia etmiştir. İsa'nın kurtarma vazifesini tamamlamak üzere kendisini yeryüzüne gönderdiğini iddia etmiştir. Bu düşüncesinin bir sonucu olarak,

<sup>42</sup> Bkz. Albayrak, 84

<sup>43</sup> Anna Kommena, 179, 470,473; Scott, 696

<sup>44</sup> Garsoian, Armenia between..., 94; ayrıca Bkz. Vryonis, 58

<sup>45</sup> Harun Güngör, "Maniheizm", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 5, Kayseri, 1998, 147

kendisine İsa'nın oniki havarisini sembolize eden oniki öğrenci ve yetmişiki de Piskopos seçmiş, bunları doğu memleketlerine misyonerlik için yollamıştır. Bütün bunlar, açıkça Maniheizm'in salt bir felsefi akım veya mezhep olmadığına, müstakil bir din hüviyetine sahip olduğuna işaret etmektedir.

İlk zamanlardaki mükemmel organizasyonu ve hızlı yayılışıyla Maniheizm, Hıristiyanlıkla yarışır, hatta onu tehdit eder bir konuma yükselmiştir.<sup>46</sup> Maniheizm, Museviliğe şiddetli karşıtlığıyla da bilinmektedir. Mani bu dinin kendisine göklerden vahyedildiğini iddia eder. Araştırmacılara göre Mani bu yeni dini kurarken putperestlik ile Mecusilikten aldığı fikirlere Hıristiyanlıktan kattığı bazı düşünceleri eklemiştir.

Mani'yle ilgili ilk dönem İslam kaynaklarında geniş malumatlar bulunabilir. Bunların en önemlileri Şehristani'nin el Milel ve'n-Nihal<sup>47</sup> ve İbn Nedim'in el- Fihrist adlı eserleridir.<sup>48</sup> Buna göre Mani Yahudi - Hıristiyan veya Gnostik-Yahudi olarak nitelenen, vaftizci bir topluluk olan, Elkesai'ler (Elhasai, Elhasih)<sup>49</sup> arasında yetişmiştir. Mani'nin taraftarları Onun ondokuz yaşında ve yirmidört yaşlarında iken Tanrı'nın ona yeni dinini indirdiğine inanmışlardır.<sup>50</sup> Otuz yaşında ise bu yeni dini tebliğ etmek için çeşitli bölgeleri gezmiştir. Türkistan mağaralarında sürgünde iken Erdeng-i Mani adlı kitabını yazmış, bu kitabında kendisinin İsa Mesih'in göklere yükseldikten sonra göndereceğini vaat ettiği Faraklet olduğunu iddia etmiştir. Buna ilaveten, Mani'nin hem Süryanice hem de Farsça kitaplar telif ettiği öne sürülmektedir. Fakat bu kitaplar günümüze ulaşamamıştır.

Mani, yazdığı bir risalesini *Babanın İnayetiyle Gönderilen İsa Mesih'i'n Rasulü Mani'den* diyerek başlatmıştır. İran Kralı I. Şapur ilk önce Mani'ye iyi davranmasına rağmen, Mecusi kahinlerin Mani hakkındaki olumsuz tavırları yüzünden O'na karşı çıkmış, bu da Mani'nin Pers bölgesini bırakıp Hind ve Çin'e kaçmasına sebep olmuştur. Gittiği yeni yerlerde Mani'nin Budizm'le tanışmasından sonra, Mecusilik, Putperestlik ve Hıristiyanlıkla birlikte, Budizm de Maniheizm'in önemli unsurlarından biri ha-

<sup>46</sup> Güngör, 146; David Christie Murray, A History of Heresy (Oxford University Press) 1976, s.31.32

<sup>47</sup> Bkz. Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal I, (Dar'ül Maarife), Beyrut, 1997, s. 291

<sup>48</sup> Bkz. İbn Nedim, el- Fihrist, Dar'ül Ma'rife, Beyrut, 1997, s. 414

<sup>49</sup> Bkz. Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü (Vadi Yayınları) Ankara, 1998, s. 113

<sup>50</sup> Güngör, 146-150; Albayrak, 81

line gelmiştir.<sup>51</sup> 260 senesinde İran'a tekrar dönen Mani, kendisine birçok taraftar toplamayı başarmıştır. İran hükümdarının hasta oğlunu iyileştirme vadiyle af kazanacağını uman Mani'nin şansı iyi gitmemiş, hükümdarın oğlu Mani'nin kucağında ölmüştür. Bunun üzerine tutuklanıp hapse atılan Mani, ilk seferde kaçmayı başardıysa da ikinci seferinde tekrar yakalanmış ve 277<sup>52</sup> yılında derisi yüzülerek ölüme mahkum edilmiştir.<sup>53</sup> Kurucusunun ölümünden sonra da Hıristiyanlığı tehdit eden Maniheizm, Anadoluya, Mısır'a ve Afrika yoluyla İspanya'ya oradan İtalya'ya kadar geniş bir alana yayılmıştır.<sup>54</sup>

Maniheizm inancının ana prensibini düalizm oluşturmaktadır. Bu inanca göre başlangıçta iki prensip vardır. Işık veya Ruh; Karanlık veya Madde. Her ikisi de yaratık değil ezeli varlıklar olup eşit güçlere sahiptirler. Biri iyiliği diğeri kötülüğü temsil eder. Kötülüğün güçleri sürekli iyiliği yıkmak için çalışırlar.<sup>55</sup>

Pavlikanların Maniheist olduklarını iddia eden birçok kaynağın olduğuna değinmiştik. Her iki grubun da birbirine benzeyen yönleri bulunmakla beraber, bu benzerliklerin konumuz olan Pavlikanların Maniheizmin devamı olduğunu öne sürmek için yeterli olmadığı kabul edilebilir. İki grubu birbiriyle özdeşleştirmeye yeterli olmamakla beraber, şu hususlarda Maniheizm ile Pavlikanizm'in ortak olduğu görülmektedir; Mani'de olduğu gibi Pavlikanlar da Haç'a önem vermemişler, Mesih'in yaratıcı değil yaratılmış olduğunu kabul etmişlerdir. Her ikisi de kendilerine yapılan baskılar sonucu, ritüellerinde bazı gizliliklerin olduğu suçlamaları ile karşı karşıyadır. Aralarında bu tip ortak yönler varken, Pavlikanları Maniheistlerden ayıran birçok önemli yönlerin de bulunduğu açıkça ortadadır. Pavlikanlar, yaşadıkları dönemde kendileri dışında bütün dini eğilimleri reddetmişlerdir. Buna Maniheizm<sup>56</sup> ve Ortodoksluk, ayrıca diğer heresiler de, dahildir.

<sup>51</sup> Ramses Iwadh, *el Hertiqa fi'l Garb*, Kahire, 1997, s. 50. Bu çalışma Modern Arapça literatür içerisinde ulaşabildiğimiz, heresiler üzerine yapılmış en kapsamlı çalışmadır. Özellikle de 8. yüzyıldan başlayarak reform dönemine kadar ortaya çıkmış heretik grupları birbiri ile bağlantılı ve detaylı bir şekilde ele alır.

<sup>52</sup> Güngör, 146

<sup>53</sup> Iwadh, 51-52

<sup>54</sup> Bkz. Loos, 24; Güngör, 148

<sup>55</sup> Arpee, *Armenian Christianity...*,102

<sup>56</sup> Gibbon, 122

Pavlikanların inanç kitabı olduğu iddia edilen Gerçeğin Anahtarı adlı kitaptan anlaşıldığına göre Pavlikanizm, Maniheizm'de olduğu gibi düalizm konusuna önem vermemiş, hep tek Tanrı'nın varlığını<sup>57</sup> vurgulamıştır. Maniheistlerin sahip oldukları, "İsa'nın ruhu ve kozmik aydınlığın özdeş olduğu" gibi bir inanç, Pavlikanlarda yoktur. Ne güneş ne de ateşe tapmaya benzer putperest uygulamalara da yer vermemişlerdir. Hatta Haç'ın kutsiyetini ve ikonları şiddetle reddetmişler, kendilerini gerçek Hıristiyanlığın inananları olarak tanımlamışlardır.<sup>58</sup>

Maniheistler vaftizi ve komünyonu reddederken, Pavlikanlar bu ikisini en önemli temel sakrament olarak uygulamışlardır.<sup>59</sup> Maniheizm'de din adamı hiyerarşisi, Pavlikan *ministri* diye adlandırdıkları ve çok sayıda eşit üyelerden oluşan seçilmişler grubundan tamamen farklıdır. Maniheistlerde Mani'ye haleflik eden bir önder vardır ve onunla beraber 12 seçkin bulunmaktadır. Bunlar oniki havariyi temsil etmektedirler. Fakat bütün bunlar, Pavlikan toplumunun yapısına terstir.<sup>60</sup>

### Marsiyonizm, Gnostik Akımlar ve Pavlikanlar

XIX. yüzyıl araştırmacılarından Gieseler, Pavlikan tarihinin VII. yüzyılın ortalarında başladığını ileri sürer. Bunu daha eskiye dayandıran araştırmacıları reddeder. Onlara yapılan "Maniheist" suçlamalarını, Ortodoks polemikçilerin uydurduğu bir efsane olarak değerlendirmiştir. Kendisi ise, Pavlikanların ilk Hıristiyanlığa yakınlaştırmak için reforme edilmiş düalist bir grubun devamı oldukları kanaatindedir. Fakat bu reforme edilmiş grup Gieseler'e göre kendini Gnostik seleflerinden tamamen kurtaramamıştır. Aynı zamanda Gieseler, Pavlikanların doktrinlerini ilk dönem Hıristiyan heretiklerinden Marsiyonculara da benzetmiştir.<sup>61</sup>

Marsiyon'un kendisi, bir filozofun oğlu olması hasebiyle, zamanın felsefesini çok iyi bilmektedir. Döneminde Gnostisizm'in en önde gelen temsilcilerinden biri olarak görülen Marsiyon, kötülüğün temsilcisinin görünen dünyayı yaratan Eski Ahit Tanrısı olduğunu vurgulamıştır.

<sup>57</sup> Conybeare, F. C., *The Key of Truth, A Manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford, 1898, s.74... Arpee, "Armenian Paulicianism...", 271, 276-277

<sup>58</sup> Conybeare, F. C., *The Key of Truth*, 72; Arpee, "Armenian Paulicianism...", 271

<sup>59</sup> Conybeare, F. C., *The Key of Truth*, 74; Arpee, "Armenian Paulicianism...", 278

<sup>60</sup> Arpee, *Armenian Christianity...*, 104

<sup>61</sup> Gieseler, "Untersuchungen...", 81-86, 83, 102, 107, 108; Garsoian, *The Paulician Heresy*, 21

Adem'in günahından bu tanrının sorumlu olduğunu ve bundan Adem'in soyundan gelen insanları sorumlu tuttuğunu ifade etmiştir. Ezeli günah veya iyilik-kötülük sorunu ile ilgili Marsiyon şunu öngörmektedir: "Eğer yaratıcı tanrı, var ettiği dünyada bulunan kötülüğü önceden kestiremedi ise cahildir, bunu kestirip önleyemedi ise kötüdür; önlemek isteyip de yapamadıysa acizdir".<sup>62</sup> İyilik tanrısı sadece görünmez varlıkları yaratmıştır. Kötülük tanrısından insanları kurtarmak için İsa'nın kılığında yeryüzüne inmiştir. Eski Ahit Tanrısı katı bir kuralcı iken, Yeni Ahit Tanrısı sevgiyi ön plana çıkarır.<sup>63</sup>

Pavlikanları Marsiyoncularla özdeşleştiren diğer bir kimse ise yine bir Ermeni otoritedir. Steven Runciman'ın *The Medieval Manichee* adlı eserinde kaydettiğine göre, Taron'lu Paul, Pavlikanların Doğu Anadolu'da devamı olarak bilinen Tonrakyanları Marsiyoncularla kıyaslayıp, onların ve Pavlikanların Marsiyonizm ile birçok mevzuda aynı özelliklere sahip olduklarını iddia eder.<sup>64</sup> Bununla birlikte Kadir Albayrak, Marsiyon hakkında otorite kabul edilen ünlü teolog ve Kilise Tarihçisi Adolf von Harnac'ın (1851-1930) yaptığı çalışmalar sonucu Pavlikan ve Marsiyoncular arasında tam bir ilişkinin varlığını saptayamadığını belirtmektedir.<sup>65</sup> Pavlikanizmin ortaya çıktığı Ermeni bölgesine, Hıristiyanlığın girmesinden itibaren birçok heretik akım gibi Marsiyonizm de hakim olmuştur. Marsiyonun doktrininin temel karakteristiği olan asketik yaşamın Pavlikanlarda olmadığı kaydedilmekle<sup>66</sup> beraber aralarında bazı etkileşimlerin olması mümkündür.

Öte yandan Marsiyon'dan sonra onun öğrencilerinin doktrinde bazı değişik yönelimlere kaydıkları belirtilirken aslında Marsiyon'un yeni bir düşünce sistemi kurma amacında olmadığı onun sadece Kutsal metinlerde reform amacı taşıdığı da kaydedilmektedir.<sup>67</sup> Öğretisinin temelinde şiddetli bir Yahudi ve Eski Ahit düşmanlığı olan Marsiyon ile Pavlikanlar arasında, özellikle de kristoloji konusunda ciddi farklılıkların

<sup>62</sup> Bkz. Albayrak'tan naklen, 63-64

<sup>63</sup> Ter Mkttschian, 107; F Schweidler II, 369; Bkz. Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Konya, 2005, s.472, 473

<sup>64</sup> Runciman, 36

<sup>65</sup> Albayrak, 63

<sup>66</sup> Loos, 35

<sup>67</sup> Loos, 34

olduğu da görülmektedir. Marsiyon'un Kristolojide Doketik<sup>68</sup> olmakla birlikte Modalist<sup>69</sup> bir bakış açısına sahip olduğu da nakledilir. Bu, açıkça Pavlikanların Monoteist anlayışıyla taban tabana zıttır.<sup>70</sup> Ona göre Mesih iyilik tanrısının bir görüntüsüdür. İsa'nın ölümü dünyanın kurtuluş bedelidir. İsa cennetten yeryüzüne bakire Meryem'den doğmak üzere inmiş bir melektir. Pavlikanlara göre ise İsa'nın yeryüzündeki işlevi ölümüyle değil tamamen öğretisiyle ilgilidir. Pavlikanlar incilleri sembolik yorumlamadıkları için İncillerin tamamını kabul etmezler.<sup>71</sup> Marsiyon'un kutsal kitap anlayışı ve bu keskin düalizmine özellikle de Pavlikanizmin el kitabı olan Gerçeğin Anahtarı'nda rastlamıyoruz. Leon Arpee'nin kaydettiklerini hesaba katarsak son dönemlerde Ermenistan'da Gumri Pavlikanlarının (19.yy) bazı yazıları onların Eski Ahid'e ve on Emre<sup>72</sup> verdiği önemi ortaya koymaktadır. Bu da Marsiyon'un Eski Ahit anlayışıyla zıt düşmektedir.

### Montanistler, İkonoklazm ve Pavlikanlar

IX. yüzyılın bazı doğulu patriklerinin Pavlikanların menşesini, her iki grubun da ikon karşıtı olduklarını delil göstererek Montanistlerle irtibatlandırdıkları görülür. Hıristiyan olmadan önce pagan bir din adamı olan Montanus tarafından kurulan bu akım, çok erken bir dönemde, II. Yüzyılda, Phrigya, Kapadokya, Kilikya, Lycaonia (Denizli yakınları) ve Galatya bölgesinde etkili olmuştur. Montanistler Anadolu'nun en eski

<sup>68</sup> Doketizm; Eski Hıristiyanlıkta Hz. İsa'nın haça gerilme esnasında mucizevi olarak kurtulduğunu ve onun yerine Yuda Escariot, ya da Cyreneli Simon'un öldüğünü iddia eden akımdır. Bu anlamdaki inançları Kur'an'daki İsa'nın kurtuluş kıssasına benzetmektedir. Diğer yandan bu kavram yine başta Hz. İsa'nın ölümü ve diğer hadiseleri olmak üzere dünyevi Mesih'in insanlığı ıstırap çekmesinin gerçek olmaktan ziyade görünürde olduğunu düşünen eğilim için de kullanılmaktadır. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 100; ayrıca bkz. Loos, 28, 35; Tomas Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, (Orhan Basımevi), İstanbul, 1992, s. 99

<sup>69</sup> Hıristiyanlığın tanrı inancında üç unsur fikrini reddeden ve tanrıdaki bölünmenin sadece geçici olduğunu vurgulayan akımdır. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 265; Ayrıca bkz. Loos, a.g.e. 28; Michel, a.g.e. 99

<sup>70</sup> Scheidweiler II, a.g.m. 369

<sup>71</sup> Ter Mkttschian, 96-97; Pavlikanların kutsal kitap anlayışları ile ilgili daha geniş bilgi için Bkz. Scheidweiler II, 368-369, 371; Runciman, 36; Bihlmeyer-Tuchle, I ve IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğunda Tek Tanrıcılığın Zaferi, Çev: Antun Göral, (Güler Matbaası) İstanbul, 1971, s. 110

<sup>72</sup> Arpee, "Armenian Paulicianism...", 271

yerli heretiklerinden sayılırlar. Roma'da Hıristiyanlığa müsamaha gösterildiği ilk zamanlarda, bu bölgelerden taşarak farklı yörelere dağılma imkanı bulmuşlardır. Justinian I' in kanunlarında bahsi geçen ve aynı İmparator döneminde baskıya maruz kalan Phirigya Montanistlerinin, doktrinlerini terk etmek yerine,<sup>73</sup> kendilerini kiliselere kapatıp ateşe vererek hem kendilerini, hem de kilise binalarını yaktıkları kaydedilen hadiseler arasındadır.

Uzun zaman varlığını sürdüren Montanizm, Ortodoksluk tarafından heretik olarak nitelenmiş ve devletin resmi mezhebi Ortodoksluk olunca idarenin de gücü ile 8. yüzyıla kadar bir yeraltı akımı olmaya itilmiştir. Leo III.(721- 722) döneminde ikinci defa ortodoksluğa dönmeye çağrılan ve ortodokslar gibi vaftiz olmaya zorlanan Montanistler, bir kez daha kendileri ile birlikte kilise binalarını ateşe vermişlerdir.<sup>74</sup> Kartaca'nın ünlü teoloğu Tertullian (M.S.190-230) da bu akıma mensuptur. Pavlikanlarla Montanistlerin ilişkilerine gelecek olursak; IX. yüzyılın başında büyük Pavlikan lider Sergius'un Montanist Leo ile işbirliği yaptığı gelen bilgiler arasındadır. Montanistler de Pavlikanlar'da olduğu gibi Ortodoks klerjiyi tamamen reddetmişlerdir. Bu yüzden katı teoloji konusunda az da olsa Pavlikanların, Montanistler'den etkilenmiş olabileceklere düşünülebilir. Lider Sergius'un Montanist Leo ile mektuplaşması her iki kilisenin birbiriyle ilişkileri olduğunun göstergesidir. İ.S. 722'de Montanistleri bitirmeye yönelik en şiddetli baskıdan<sup>75</sup> sonra grubun iyice dağıldığı ve geriye kalanların bir kısmının Firigya ve Lycanoia bölgesinde yine Athinganoi diye anılan heretik bir gruba, bir kısmının da Pavlikan saflarına geçtiği imkan dahilindedir.<sup>76</sup> Montanistlerin kadın papazlara sahip oldukları ve *seçkin* diye niteledikleri kimseleri *Faraklet*<sup>77</sup> ola-

<sup>73</sup> Peter Charanis, "Etnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 13 (1959) 23-44, 27

<sup>74</sup> Vryonis, 57, 64

<sup>75</sup> Bkz. Peter Charanis, "Etnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol.13. 23- 44, 1959, s. 27; Loos, 61; Alexander, "Religious Persecution in Byzantine Empire...",242

<sup>76</sup> Charanis, 27; Ayrıca bkz. Vryonis, 52, 297 no' lu dipnot

<sup>77</sup> Yuhanna İncili'nde (14:16, 15:23-27) geçen ve genelde "teselli edici" olarak çevrilen bu kelime hakkında değişik bir çok spekülasyon vardır. Hıristiyanlar bunun Kutsal Ruh'un lakabı olduğunu veya bizzat Mesih'in kastedildiğini öne sürmektedirler. Müslüman alimler ise kelimenin Aramca kökeninden yola çıkarak, "Periklit", yani methedilmiş anlamına geldiğini, Arapça karşılığının ise Ahmed olduğunu savunurlar. Paraklit ise bunun yunancaya çevrilmiş halidir. Kur'an'da Saf Suresi 6. ayette geçen



rak değerlendirdikleri bilinmektedir. Fakat Pavlikanlarda böyle bir şey söz konusu değildir.<sup>78</sup>

### Ermenistan'da Messalianlar, Borboritler ve Diğer Heretik Akımlar

Anadolunun genelinde olduğu gibi, Ermenistan'a da Hıristiyanlığın girmesiyle birçok heretik akımın ortaya çıktığı kaydedilir. Antakya Piskoposu Samsatlı Pavlus'un inancı olduğu savunulan Adoptiyonizmin, bölgede Ortodokslukla<sup>79</sup> beraber genişce yer bulduğu ifade edilir. Karkhar Bıshopu Archelaus İran Ermenistanının başpiskoposu olmakla beraber, onda da Adoptiyonist eğilimlerin olduğu belirtilir. Bunun yanında Ermeni Piskopos Esnik'in Ermenistan'da ilk dönemlerde Marsiyoncuların da varlığından söz ettiği de kaydedilmektedir.<sup>80</sup>

Diğer bir heretik akım olan ve Capharbaruchalı Peter tarafından kurulan, IV. yüzyıl Gnostik gruplarından Archontikler, neredeyse Ermenistan'ın tamamına yayılmışlardır. Archontikler'in Filistin kökenli olmalarına rağmen çok katı Yahudi karşıtı oldukları nakledilmektedir. Aynı zamanda Mani'nin bile Ermenistan'da kendine birçok taraftar kazanabildiği ve VI. yüzyıla gelindiğinde öğretilerinin hemen hemen tümüyle Ermeniceye çevrildiği de dile getirilir.<sup>81</sup> Birçok heretik akımın yanında Ermenistan'da Ortodoks din adamlarının en fazla tepkisini çeken iki grup, Messalianlar ve Borboritler olmuştur. "Euchite" olarak da bilinen Messalian kelimesi, dua edenler veya namaz kılanlar anlamına gelmektedir. Kaynaklara göre Messalianlar köken olarak Mezopotamya'dan gelmektedirler. IV. yüzyılda Urfa civarında ortaya çıkmış ve V. yüzyılda Lycaonia, Pamhliya, Lycia, Kapadokya ve Pontus yörelerine kadar daha birçok yere yayılmışlardır. Messalianlar, 431 Efes Konsili'nde afaroz edilmişlerdir.

---

İsa'nın kendinden sonra gelecek olarak müjdelediği, Ahmed isimli peygamberin geleceği ifadesini bununla isbat ederler. Bkz. Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, 301; Ayrıca bkz. Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Konya, 2005, s. 594, 595

<sup>78</sup> Garsoian, Armenia between..., 89

<sup>79</sup> Burada Ortodoks ifadesi bu günkü ayrılığı ile şekillenmiş Ortodoksluk olmayıp ilk dönem Hıristiyanlığında çoğunluğun temsil ettiği dini cemaati ifade eder.

<sup>80</sup> Runciman, 27

<sup>81</sup> Runciman, 28 ; Scott, E.R.E., 693-696; Albayrak, 82

Bu heresinin taraftarları, kurtuluşu yalnızca duada görmüşlerdir.<sup>82</sup> Bunu da Aziz Paul'un "durmadan dua edin" emrine dayandırmışlardır. Onlara göre insan Adem'den beri ruhunda bir şeytan veya kötülük taşır. Bunun kovulup iyiliğin yerleşmesi için sürekli duaya<sup>83</sup> ihtiyaç vardır. Ermenistan'da 447'de Mesrob'un öğrencisi Patrik Joseph önderliğinde toplanan Sahapivan Sinodu'nun<sup>84</sup> asıl meselesi Messalianlardır.<sup>85</sup> Bu sinodun XIX. Kanonuna göre Messalian eğilimine rastlanan bir din adamına derhal baskı uygulanacak, alınına tilki damgası dövülecek ve pişman oluncaya kadar baskı altında tutulacaktır. Şayet söz konusu din adamı evli olup çocuklara sahipse ve bu çocuklar akıl baliğ iseler, onlar da aynı cezalara maruz kalacak, eğer akıl baliğ değillerse bu çocukların Tanrı hizmetine kazandırılabilmesi için gereken çaba gösterilecektir. Bu heretik düşünceye sahip kimseleri koruyan veya müsamaha gösteren gerek devlet, gerekse dini otoritelere asla tolerans gösterilmeyecektir. Bu sinodun başka bir kanonu ise (14. kanon) kiliseye, mensup olan bir kimsenin *Messalian* eğilimli hizmetçi edinmesini bile yasaklamaktadır.<sup>86</sup> Aynı sinodun XII. kanonu ise *Messalian* eğilimli birine rastlayan din adamları hemen onu piskoposlara bildirecekler, eğer buna tolerans gösterirlerse benzer cezalara kendileri de çarptırılacaklardır. Bütün bu önlemler Messalianların Ermeni kilisesi için ne derece tehdit unsuru olarak görüldüğünün ifadesidir.<sup>87</sup> Hatta IV. yüzyılda doğudan Trakya'ya kaydırıldıkları, orada varlıklarını uzun süre korudukları ve VIII. ile IX. yüzyıllarda getirilen Pavlikan sürgünleriyle birleşerek, Balkanlarda Bogomilizmin temelini attıkları kaydedilmektedir.<sup>88</sup>

<sup>82</sup> Vryonis, 58

<sup>83</sup> Garsoian, Armenia between...,111, *Messalian* kelimesinin Süryancadan geldiği ve bunun arapçada olduğu gibi, *salat*, dua kelimesinden türediği, arapçadakine benzer "*Musalliyun*", yani *dua edenler* anlamına geldiği belirtilir. Kelime ile ilgili Bkz. Chas S. Clifton, Encyclopedia of Heresies and Heretics, (Barnes & Nobel Books), 1998., 95-96

<sup>84</sup> Sinod, Yunancada "*sunodus*" kelimesinden türeyen bu kelime yol anlamındadır. Sinod, cemaatin işlerini tartışmak için davet edilmiş dini şeflerin toplantısına verilen addır. Konsile göre biraz daha yerel bir anlam ifade eder. Bkz. Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, 692 -693

<sup>85</sup> Ter Mkrttschian, 42

<sup>86</sup> Ter Mkrttschian, 42-43; Runciman, 28

<sup>87</sup> Garsoian, Armenia between..., 105

<sup>88</sup> Ter Mkrttschian, 43; Garsoian, ThePaulician Heresy, 97; Garsoian, Armenia between..., 97, 105,111

Diğer bir heretik zümre olan Borboritler Ermeni kilisesi için Messalianlar'dan daha büyük bir problem teşkil etmektedir. V. yüzyılın ilk yarısında İstanbul Patriği Atticus'un Ermeni Katolikos'u Sahak'a Borboritler hakkında imparator II. Theodosius'u harekete geçirmesi için mektuplar yazdığı kaydedilir. Borboritler Messalianlar'ın daha da bozulmuş bir şekli olarak anlaşılıp, "Borborit" kelimesi "çamurlular" anlamına gelmektedir ve muhtemelen dışlayıcı anlamda, heretik anlayışa sahip olan herkes için kullanılmıştır.<sup>89</sup>

Ter Mkttrschian, Katolikos Yuhanna'nın Dvin konsilinde kullandığı '*Pollikian denen Mzlnner*' ifadesinden yola çıkarak Pavlikanların Messalianlarla irtibatlarının olduğunu düşünmektedir.<sup>90</sup> Hiyerarşi konusunda Messalianlarda seçkin bir sınıfın olduğu, bunun da Montanistlerdeki gibi Faraklet diye adlandırıldığı bildirilir. Düalist bir inanca sahip oldukları ve Eski Ahid'e saygı göstermeyip nefretle baktıkları da gelen bilgiler arasındadır. Fakat hiyerarşi ve düalizm konusunda pavlikanlardan açıkça ayrılmaktadırlar.

### Samsatlı Pavlus, Adoptiyonizm ve Pavlikanlar

Adoptiyonizm, Hıristiyan teolojisinde İsa'nın insan olarak doğduğunu, tabiatının ilahi olmadığını, ancak 30 yaşına geldiğinde vaftiz olarak Tanrı'nın evlatlığına eriştiğini savunan doktrindir.<sup>91</sup> Antakya Patriği Samsatlı Pavlus, (Patriklik dönemi 260-268) III. Yüzyılda Hıristiyan dünyasında Adoptiyonist doktrinin en önde gelen temsilcisi olarak kabul edilir. Pavlus, eğitimini Süryani manastırlarında, dönemin en ünlü bilim adamlarından ilahiyat ve felsefe okuyarak yapmıştır. Kısa zamanda Antakya'da sesini duyuran Pavlus'un ünü Tedmür<sup>92</sup> kraliçesi Zennobia'ya ulaşır. Antakya o dönemde Tedmür'e bağlı idi. Zennobia O'na piskoposluğunun yanında şehrin valiliğini de vermiştir. Pavlus teslis'e tepki göstererek, İsa'nın ilahi tabiata sahip olduğu yönündeki Hıristiyan inancını reddetmiştir. Teslis'in Tanrı'ya şirk olduğunu açıklamıştır.

<sup>89</sup> Runciman, *Medieval Manichee*, 30, 39- 40

<sup>90</sup> Scheidweiler II., 373

<sup>91</sup> Chas S.Clifton, *Encyclopedia of Heresies and Heretics*, (Barnes & Nobel Boks), 1998, s. 17

<sup>92</sup> Günümüz Suriyesinde aynı adı taşıyan bir şehirdir. Kraliçe Zennobia İmparatorlukla giriştiği mücadele sonucu bir süre bu şehre hakim olmuştur.

O'na göre İsa, Kutsal Ruh vasıtası ile Meryem'den doğmuş normal bir beşerdir. Mesih'in bedensel yönü ile sıradan insanlar arasında hiçbir fark yoktur. İnsanlardan da Onun gibi iyi fiiller işleyenler, Onun özel peygamberlik görevi dışında, Tanrının sevgili kulu olabilirler.<sup>93</sup> Bunun yanında Pavlus, patriklik döneminde Antakya'da bazı reformlar yapmaya da kalkışmıştır. Kilisede teslisi andıran bütün sembolleri ortadan kaldırmış ve ısrarla İsa'nın bir beşer olduğu fikrini yerleştirmeye çalışmıştır. Kilisede kendi yazdığı, İsa'nın beşer yönünü vurgulayan şiir ve ilahileri okutmaya başlamıştır. Kendini cemaate iyice kabul ettiren Pavlus'a Antakya'da halk tarafından "*Mutlu Antakya Kilisesini putperestlikten, dalaletten korumak ve takdis etmek için, O, Gökten inen bir melektir*" şeklinde övgüler yağdırılmıştır.<sup>94</sup> Bunun akabinde, bazı kesimler tarafından konsile, halkın Patriğe tapındığı yönünde şikayetler yapılır. Hıristiyan âleminde tepki toplayan Samsatlı Pavlus'un fikirlerini mahkum etmek için, 264-268 yılları arasında Antakya'da değişik sinodların toplandığı kaydedilmektedir. İskenderiye Episkoposu Büyük Dionysius'un girişimi ile toplanan 264 sinoduna doğulu ruhaniler katılmıştır. Bu sinodun kararlarının günümüze kadar ulaşmadığı belirtilir. Fakat ilk konsilin Hıristiyanlar arasında parçalanmaya yol açmamak için Pavlus'un görüşlerini kısmen kabullendiği tahmin edilmektedir. Daha sonra toplanan, Kapadokya Episkoposu Fermulyanos'un yönettiği sinoddan da kesin bir karar çıkmamıştır. 268 -269 yıllarında toplanan üçüncü konsil ise Tarsus episkoposu Helenus'un başkanlığında olmuştur. Sert tartışmalar sonunda Pavlus'un, teslis taraftarlarınca aforoz edilerek kiliseden atıldığı nakledilmektedir. Fakat Pavlus kararı haksız bulup aldırmayarak görevine devam etmiştir. 272 yılında yeni Roma İmparatoru Aurelian'ın, Tedmür Kraliçesi Zennobia'nın hakimiyetine son vermesi üzerine desteğini kaybeden Pavlus, muhalifleri tarafından İmparatora şikayet edilmiş ve İm-

<sup>93</sup> Mehmet Çelik, "*Hıristiyanlıkta Tevhid –teslis Mücadelesinde Bir Portre Antakya Patriği Samsatlı Pavlos*", Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi, (Tüksev Yay.), Ankara, 2002, 230,231; Ayrıca bkz. Husni Yusuf Al Atiir, Akaid'ün Nasara el-Muvahhidin, (el-İslam ve'l Mesihîyye), Kahire 1965, 112; Rowan Williams, Arius, Heresy and Tradition, London, 1987, 160 ; "*Paul of Samosata*" The Oxford Illustrated History of Christianity, Ed. John Manners, (Oxford Universty Pres), 1990, 54-55; K.Bihlmeyer, 115; Iwadh, 61-62

<sup>94</sup> Çelik, "*Hıristiyanlıkta Tevhid-Teslis...*", 232

parator onu görevinden alarak yerine III. Konsilin atadığı Dumnos'u tekrar getirmiştir.

Pavlikanlar'da olduğu gibi Samsatlı Pavlus hakkında sahip olduğumuz bilgilerin tamamına yakınının onun karşıtları tarafından nakledilmesi meselenin objektifliğine yine gölge düşürmektedir. Nitekim son dönem teslisçi araştırmacıların iddiaları da ilk dönemdekilerden farklı değildir. Fikirlerinin Hz. İsa'nın ilk çekirdek cematı olan Yahudi Hristiyanlarla (Ebionitler) aynılık gösterdiği belirtilen Pavlus'un, teolojik görüşlerinde en dikkat çekici nokta Teslis'i şiddetle reddederek, Tanrı'yı bir kabul edip, İsa'yı normal bir insan ve bir peygamber olarak görmesidir. Pavlus'un fikirlerini savunanlara Hristiyan tarihinde Pavlosiyyun denildiği bilinir.<sup>95</sup> Ermeni Vali Gregori Magistros, Suriye Katolikosu'na Tonrakları şikayet amaçlı yazdığı bir hitabında şöyle bir cümleye yer vermektedir. "İşte görüyorsunuz zehirlerini Samsatlı Pavlus'tan alan Pavlikanları". Magistros'un burada Pavlikanlar derken sürekli baskı altında tuttuğu Tonrakları kasdettiği kaydedilmektedir.<sup>96</sup> Tonraklar'a başka bir hitabında Gregori, "Bana göre siz sadece heretik bir grubu değil, bundan daha kötüsü Yahudilik ve sünnet olmayı da getiriyorsunuz"<sup>97</sup> demektedir. Gregori'nin bu sözleri araştırmacılar tarafından, onun bu sözlerle Pavlikanların Ebionit Hristiyanlıkla olan benzerliklerine işaret ettiği şeklinde yorumlanmıştır.

Hristiyan Tarihinde, Yahudi Hristiyanlar olarak da bilinen Ebionitler, İsa'nın yalnızca bir peygamber olduğuna inanmışlardır. İsa sonrası cemaat lideri olarak Yakub'u kabul ederler. Ayrıca Musa şeriatine de bağlıdırlar. İsa'nın son akşam yemeğinin yalnız bir hatıra olarak yapılması gerektiğine inanırlar. Kendine has Ebionit veya İbrani İncili'ne de sahip olan cemaatin,<sup>98</sup> M. S VII. yüzyıla kadar varlığını sürdürdüğü bildirilmektedir. Onlarla ilgili gelecekte yapılacak olan objektif çalışmalar İ-

<sup>95</sup> Çelik, "Hristiyanlıkta Tevhid-Teslis...", 235; Genelde modern Arapça eserlerde kullanılan *Pavlosiyyuun* tabiri Samsatlı Pavlos'un taraftarları için Batılı eserlerde *Paulinian* kelimesi ile ifade edilmektedir. Bkz. Rowan Williams, *Arius; Heresy and the Tradition*, London, 1987, 162; Iwadh, 56; el-Atiir, 55, 60; Philip Hughes, *A History of the Church*, London, 1947, 134

<sup>96</sup> Scheidweiler II, 373

<sup>97</sup> Garsoian, *The Paulician Heresy*, 213

<sup>98</sup> İbraniler İncili; Ebionitler veya Nazarenler incili olarak da bilinen bu incilin dil olarak ibrance, ancak aramice alfabe ile yazıldığı bildirilmekte ve Hristiyanlıkta apokrif İnciller arasında sayılmaktadır. Bkz. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 106

lam, Hristiyan ve Yahudilerin ortak tarihlerinin aydınlatılmasında büyük katkılar sağlayabilir.

Pavlikanları Antakya Patriği Pavlus'la irtibatlandıran diğer bir kimse, Müslüman tarihçi Mesudi'dir. "Bu Pavlikanlar, Samsatlı Paul'un takipçileridir. O Antakya'nın ilk patriklerindenidir. O, Hristiyanlar ve düalistler arası bir yolu takip etmiştir".<sup>99</sup> Mesudi böylelikle Pavlikanlara Samsatlı Pavlus'la birlikte Maniheistler veya gnostiklere benzer bir menşe' atfetmektedir. Hristiyanlar derken de hangi grubu kasdettiği müphemdir. Çünkü yukarıda da görülebileceği gibi Samsatlı Pavlus döneminde çok sayıda Hristiyan heretik akım bulunmaktadır. Mesudi'nin, Samsatlı Pavlus'un doktrinini diğerleri ile karıştırmış veya teorisini tam derinliğine irdeliyememiş olabileceği akla gelse de, yine de bir ilişkilendirme söz konusudur. Belki de Mesudi, döneminde İran bölgesinde bulunan, kendisinin tank olduğu bazı Maniheist uygulamalarından yola çıkarak aynı düşünceleri kurucuları saydığı Samsatlı Pavlus'a da atfetmiştir.<sup>100</sup>

Son dönem araştırmacılarından ve Hristiyan Kilisesinin ilk dönem tarihi hakkında büyük otoritelerden kabul edilen Conybeare<sup>101</sup> de, Pavlikanların Kristolojisini Samsatlı Pavlus'la, O'nun geçmişini de Ebionit Hristiyanlıkla<sup>102</sup> ilişkilendirir. Gerçeğin Anahtarı'na uzunca bir değerlendirme yazan Conybeare,<sup>103</sup> Pavlikanların köken olarak Adoptiyonist veya Ebionit doktrine dayandıkları sonucuna varmaktadır. Adoptiyonizmin ise Yahudi Hristiyanların Apostolik<sup>104</sup> dönemlerdeki inancı olduğu bildirilir. O'na göre Adoptiyonizm, Hristiyanlığın daha ilk devirlerinde Toros bölgesinin tamamını içine alacak şekilde, Anadolu'da ve doğuda İran bölgesinde kısa zamanda yayılmıştır. Bu doktrinin ilk ki-

<sup>99</sup> el- Mesudi, Kitabut'tenbih ve'l işraf, 151-152; Garsoian, The Paulician Heresy, 212

<sup>100</sup> Garsoian, The Paulician Heresy, 213,

<sup>101</sup> John T. Christian, "The Paulician Churches," *Review & Expositor* 7.3 (July 1910): 414-433.

<sup>102</sup> Scheidweiler II, 380; Ebionitler, Yahudi Hristiyanlar olarak da bilinirler. İbranicede yoksul, fakir demek olan bu kelime onlara karşıtları tarafından verilmiştir. İsa'nın yalnızca bir peygamber olduğuna inanan Ebionitler İsa sonrası cemaat lideri olarak Yakub'u kabul ederlerdi. Ayrıca onlar Musa şeriatine bağlıydılar ve İsa'nın son akşam yemeğinin sadece bir hatıra olarak yapılması gerektiğini kabul ederlerdi. Kendilerine ait bir incillerinin de var olduğu bilinen bu cemaatin VII. yüzyıla kadar varlığını sürdürdüğü bildirilmektedir. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 106; Bkz. Tümer-Küçük, 285

<sup>103</sup> Conybeare, *The Key of Truth...* XXV-CXCvi

<sup>104</sup> *Apostolik* tabiri, Hristiyan literatüründe "Havarilere ait" anlamına gelmekle beraber, ilk devirleri ifade etmek için kullanılır.

tabı Hermas'ın 'Shepherd' i',<sup>105</sup> ikincisi ise Gerçeğin Anahtarı'dır. Bu anlamda Conybeare, Tonrak Hıristiyanlarını Ebionitliğin XIX. yüzyıla kadar taşıyıcısı olarak değerlendirmektedir.<sup>106</sup>

Ermeni tarihçi Garsoian'ın da araştırmalarında buna paralel bir sonuca vardığını gözlemliyoruz. O'na göre; ilk dönem Pavlikan doktrini, hiç bir düalizm ve doketizm belirtisi göstermemektedir. Bu yönü ile Pavlikanizm ne Maniheizm ne de Marsiyoncularla bir benzerliğe sahip değildir. O'nun ortaya çıkışı basit şekliyle ilk dönem Judaic-Ebionit Hıristiyanlıktır. Bu doktrin, Kristiyoloji anlayışı hususunda Adoptiyonisttir. Tanrı'nın birliğine olan inanç her zaman vurgulanmıştır. Gerçek imanlı, erdemli bir kul olarak yaşarsa, Tanrının sevgisini kazanır ve O'nun katında, İsa ile aynı dereceye ulaşır. Daha sonra Pavlikanlarda da gözlemleneceği üzere, Adoptiyonizmde de, yontma imaj ve figürlere karşı çıkılır ve çok katı bir ikonoklazm anlayışı hakimdir. Garsoian bu yönü ile de Pavlikanlar'ın Maniheistlerle irtibatlarının bulunmadığı, tam tersine Mani'nin ikonoklast olmak bir yana, bizzat bir ressam olduğunu, bunun da Pavlikan inancına tamamen aykırı olduğunu bildirmektedir. Adoptiyonizmde, yine Pavlikanlarda olduğu gibi bebek vaftizi ve klerji şiddetle reddedilip, doktrin doğrudan kutsal metinler üzerine kurulur.<sup>107</sup> Bu da kaynakların bildirdiği ilk Pavlikan lider Konstantin'in, heresiye öğrendikten sonra vardığı karara benzemektedir.

Konstantin Silvanus, Dört İncil ve Pavlus'un mektupları dışında başka kitaba ihtiyaç olmadığı ve ruhbanların yorumlarının hiçbir değerinin bulunmadığı kanatine varmıştır. Bir başka büyük lider Sergius, Pavlikan bir kadın misyonerden heresiye ilk kez öğrenirken, kadının O'na kutsal metinleri anlama konusunda din adamına ihtiyacının bulunmadığını, bir imanlının da Tanrı önünde İncili anlayacak kapasiteye en az rahipler kadar sahip olduğunu söylediği nakledilmektedir. Bu da reform sonrası Protestanlığın klerji ve kutsal kitap anlayışına çok benzemektedir.

<sup>105</sup> Hermas, II. yy'da yaşamış apostolik babalardan biridir. Bir Hıristiyan köle iken serbest bırakılmış, evlenmiş ve zengin bir tüccar olmuştur. O'nun eseri olan *Shepherd* ise 5 vizyon, 12 buyruk ve 10 benzerlikten oluşan üç ana kısma ayrılır. Kendisine yaşlı bir kadının görüldüğünü belirten Hermas, bu çalışmasında Hıristiyanlığın kuralları ve bir Hıristiyanın tavır ve erdemleriyle ilgili bilgiler verir. Bkz. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 166-167.

<sup>106</sup> Conybeare, *The Key of Truth...XXV-CXCVi*

<sup>107</sup> Garsoian, *Armenia between...*, 95-96

Bununla beraber Garsoian, Pavlikanlarda IX. Yy. başlarında Sergius döneminde doketizmin ilk belirtilerine kısmen de olsa rastlanabileceğini<sup>108</sup> söylemekte, bu değişimin sebeplerinin neler olabileceğine değinmemektedir.

Yukarda sunulanlardan Pavlikanizmin değişik zamanlarda, birbirine benzeyen veya benzemeyen bazı doktrinler ile ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Bazı konularda Maniheistlerle, Marsiyoncularla ve İkonoklastlarla irtibatlandırılırken temel mevzularda bir önceki paragrafta değinildiği gibi Adoptiyonizm ve Samsatlı Pavlus'un doktrinine dayandırılmaktadır. Bütün bunlar doğrultusunda varabileceğimiz sonuç Pavlikanların belli tek bir doktrin devamı olmadığıdır. Dogma alanında Pavlikan doktrini ve birçok Adoptionist inançlar içeren ilk dönem hristiyanlığı arasında benzerliklerin olduğunu söyleyebiliriz. Aziz Paul'un, Adoptiyonizmi ön plana çıkaran sözlerinden birine Gerçeğin Anahtarında<sup>109</sup> da yer verilir: "Siz hepimiz inanç aracılığıyla Tanrının oğullarısınız, çünkü siz birçoğunuz İsa'ya vaftiz edildiniz"<sup>110</sup> Luka İncilinde de İsa'nın Tanrı'dan ayrı bir insan olarak bahsedildiği görülmektedir. "Sen benim oğlumsun, kutsandın, bu gün ben senin baban oldum".<sup>111</sup> Bu pasajlar, Adoptiyonist öğretinin iddiasıyla birebir örtüşmektedir. Benzer bir cümleye Matta incilinde de rastlamaktayız. "Ve İsa vaftiz olunup hemen sudan çıktı; ve işte, gökler açıldı, ve Tanrı'nın Ruhunun güvercin gibi inip üzerine geldiğini gördü; ve işte, göklerden bir ses dedi; sevgili oğlum budur, ondan razıyım".<sup>112</sup>

Pavlikanizmin ilk çıkış noktası Ermenistan olmasına rağmen, daha önce de değinildiği üzere, ne milli bir harekettir ne de dönemin Gregoryanlığından koparak bağımsızlaşmıştır. Son devir araştırmacılarının irtibatlandığı Adoptiyonizmin Ermenistandaki menşeyini anlamak için Ermeni Apostolik Kilisesi'nin erken dönem gelişimine ve Suriye'den geçen Hıristiyanlıkla olan bağlantılarına göz atmak durumundayız. Ermenistan'ın, (Gregory İlliminator'un vaazlarından da önce), Hıristiyanlığın ilk dalgalarını Suriye'den aldığı kaydedilmektedir. İlk dönem Suriye Hıristiyanlığının ise, kristolojik açıdan Pavlikanlarda olduğu

<sup>108</sup> Garsoian, Armenia between..., 95-96

<sup>109</sup> Bkz. Conybeare, The Key of Truth, 82

<sup>110</sup> Galatyalılara Mektup 3; 26-27

<sup>111</sup> Bkz. Luka 21-22

<sup>112</sup> Matta 3;16-17



gibi Adoptiyonist olduğu öne sürülür. Garsoian'a göre Gregory İlluminatör'ün bizzat kendisinin Adoptiyonist olduğu gibi, Kitab-ı Mukaddes'in Süryaniceden Ermenice'ye ilk çevirisi de büyük ihtimalle Gregoryan Adoptiyonistler tarafından yapılmıştır. St. Mesrop Ermeni alfabesini oluşturmak için Grek şehirlerinden daha çok Edessa (Urfa) ve Samosata'ya gitmiştir. Bu hareketiyle de imparator II. Theodosios'un desteğini kazanmıştır. Mesrop Mopsuestialı Teodor ile de görüşmeler yapmış ve Ermeni literatürü ilk kez gelişirken bunda Suriyeli Nesturiler<sup>113</sup> in de etkisi büyük olmuştur. Ayrıca, ilk dönem Ermeni Hıristiyanlığının büyük merkezlerinden olan St. John manastırında görev yapan keşişlerde Suriyeli olma şartı arandığı da kaydedilmektedir.<sup>114</sup> Fakat IV. yüzyıl ortalarında Ermeni Hıristiyanlığında Nerses ve öğrencileri tarafından yeni bir hareket başlatılmıştır. Böylece Grek kristolojisi Ermenistan'da Adoptiyonizmi gölgeleyecek derecede başarı göstermiştir.

Samsatlı Pavlus'un yaşadığı dönemde (M.S. 3.yy) Antakya kilisesinin doğudaki üstünlüğü tartışmasızdır. Doktrinel konularda lider konumlu bir merkezdir ve buranın etkisi kuzeyde Karadeniz'e kadar uzanmış bulunmaktadır.<sup>115</sup> Antakya'nın Ermenistan'a etkisinin Samsat yoluyla olduğu da belirtilmektedir. Kaynaklara göre Samsat, hem askeri hem de ticari bir geçiş noktası olan Fırat vadisi üzerinde bulunuyor, antik dönem boyunca da çeşitli unsurlar için bir bağlantı noktası oluyordu.<sup>116</sup>

İlk dönem Hıristiyanlarından Ermeni Nesturilere atfedilen doktrin ile Samsatlı Pavlus'un görüşleri ve Gerçeğin Anahtarı arasında benzerliklerin olduğunu çeşitli kaynaklar aktarmaktadırlar. Her üçünde de Tanrı oğlu ve insanoğlu tamamen birbirinden ayrıdır. İsa ölümlü bir insan ola-

<sup>113</sup> Nesturilik Hıristiyanlıkta Hz İsa'nın şahsıyla ilgili tartışmalarda, İsa'da iki ayrı şahsiyetin, yani ilahi ve insani şahsiyetlerin, yan yana birbirine karışmaksızın varlığını sürdürdüğü görüşüne dayalı *Diöfizit* (iki tabiatçı)akideyi savunan İstanbul Patriği Nestorios tarafından oluşturulan akımdır. Nestorios'un 431 Efes konsilinde aforoz edilmesinden sonra, daha çok Suriye ve İran bölgesinde yaşayan Nesturiler ayrı bir hareket başlatmışlardır. Daha sonraki zamanlarda özellikle Urfa (Edessa) Nesturiliğin merkezi durumuna gelmiştir. VI. yüzyıldan itibaren Arabistan, Çin ve Hindistan'a kadar yayılmışlardır. Yakın zamanlarda Asuriler ve Keldaniler diye iki kola ayrılan Nesturiliğin, Keldani Kolu Katolıklere yaklaşırken, Asuri kolu Roma Katolik Kilisesi ile birleşmeyi reddederek eski bağımsız kilise geleneklerini sürdürmeye devam etmiştir. *Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü*, 278

<sup>114</sup> Garsoian, *The Paulician Heresy*, 222

<sup>115</sup> Garsoian, *The Paulician Heresy*, 220

<sup>116</sup> Garsoian, *The Paulician Heresy*, 220

rak doğmuştur.<sup>117</sup> Kutsal Ruh'un yardımıyla lütufa ermiş, O sadece isimde Tanrı'nın oğlu, tabiatta normal bir insan olarak kabul edilmiştir. Samsatlı Pavlus'un 431 Efes Konsilinde aforoz edilen Nestorius'un manevi atası olduğu da belirtilmektedir. İsa'nın beşeri tabiatı ve Tanrı tarafından evlat edinildiği sembolik ifadesinin doğu Hıristiyanlığında genişçe yayılmış olduğu ve Antakya'nın buna merkezlik ettiği bildirilir.<sup>118</sup> Pavlikanların çok önem verdikleri sakrament olan vaftiz ilk dönem Hıristiyanlığın en önemli karakteristiklerindendir.<sup>119</sup> Mesala, Sardis<sup>120</sup> Piskoposu St. Melito (öl. 180)'nun<sup>121</sup> İmparator Markus Aurelius'a yazdığı Apolojisinde Adoptionist bir bakış açısı sergilediği, Vaftizi İsa Mesih'in hayatında bir dönüm noktası olarak tanımladığı vurgulanmaktadır.

İlk dönem hıristiyanlıkta vaftize atfedilen ehemmiyeti Kartaca'nın meşhur Montanist teoloğu Tertullian'da da görüyoruz. Tertullian'ın, "Vaftiz Üzerine" başlığıyla kaleme aldığı eserinde, vaftiz sakramentinin çocuklara uygulanmasına şiddetle karşı durduğu bildirilmektedir.<sup>122</sup> Yine Hermas'ın Shepherd'i'nde, vaftizin, günahların silinmesi için gereken tek şey olduğuna dair katı bir inanca rastlandığı belirtilmektedir.

### SONUÇ

Pavlikanizmin kökenini açıklamak için Ermenistan'da birçok heresinin arasında, düalist bazı eğilimlerin etkisini aramaya veya onları tamamen Samsatlı Pavlus'la ilişkilendirmeye gerek gözükmemektedir. Yukarıda sayılan birçok grupla az veya çok benzerlikler gösterebilir. Bütün bunlardan bağımsız ilk dönem Hıristiyanlığı genel itibarıyla ve özellikle de Ermenistan bölgesinde Adoptionizme doğru meyillidir ve daha sonra Pavlikanlar'da gözlenecek birçok uygulamalara sahiptir. Çok büyük ihtimalle, ilk dönem Ermeni Hıristiyanları, Süryanilere benzer itikatler taşıyorlardı. Köken itibarıyla Ortodoks fakat IV. ve V. Asırlarda Ermeni Apostolik kilisesinin Hellenleştirilmesi sonucu heretik bir kimliğe

<sup>117</sup> Garsoian, The Paulician Heresy, 219

<sup>118</sup> Garsoian, The Paulician Heresy, 220

<sup>119</sup> Garsoian, Paulician Heresy, 228

<sup>120</sup> Anadolu'da İzmir yakınları.

<sup>121</sup> İkinci yüzyılın ortalarında yaşamıştır. Anadolu Piskoposları arasında imtiyazlı bir yeri ve baskınlığının ayrıca edebi kimliğiyle de öne çıktığı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.earlychristianwritings.com/info/melito-wace.html>

<sup>122</sup> Garsoian, The Paulician Heresy, 228

bürünüp yeraltı grubu şeklini aldılar. Yabancı ve yenilikçi olmaktan öte, asıl Pavlikanlar gerçekte ilk Ermeni Hıristiyanlardır. Ancak din ile etnisitenin birleştirilmesi Gregor'un reformlarından sonra olmuştur. Pavlikanlar ise Gregoryan reformları sonrasında zaten afaroz edilmiş ve sürekli ermeni merkez kilisesi tarafından takibata alınmışlardır. Gelecekte yapılacak araştırmalar konuyu daha da aydınlığa kavuşturacaktır.



İMÂMİYYE ŞİASİ'NDA İMÂMET KRİZİ VE GAYBET KURUMU:  
SOSYO-TARİHİ BİR BAKIŞ AÇISI\*

Yazar: Said Amir Arjomand  
Çeviren: Ali Avcu\*\*

**ÖZET**

İmâmîyye Şîası'nın teşekkül sürecindeki en önemli aşamalardan birisi gaybet dönemidir. Bu makale on birinci imamın ölümüyle birlikte İmâmî toplum içerisinde ortaya çıkan fikir ayrılıklarını ele almaktadır. Yazar, bu dönemde yaşanan sosyal sorunların ve tarihî sürecin İmâmî gaybet düşüncesinin oluşumundaki önemli etkisine işaret etmektedir. Yazara göre İmâmîyye Şîası'nda gaybet düşüncesinin oluşum süreci, siyasî ve sosyal olayların itikadileştirilmesinin güzel bir örneğini oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İmâmet, Gaybet, Şî'a,

**THE CRİSİS OF THE İMAMATE AND THE İNSTİTÜTİON OF OCCULTATIÖN İN  
TWELVER SHİ'İSM: A SOCİOHİSTORİCAL PERSPECTİVE**

**ABSTRACT**

One of the most important stages of formative period of Imami Shi'ism is the period of occultation. This article examines the conflicts that arisen in the Imami community with the death of eleventh Imam. The Author emphasizes the important effect of social problems and historical period on the institution of the idea of Imami occultation. According to the author, the formative period of the theology of occultation in Imami Shi'ism constitutes a good example of religization of politics and social developments.

**Key Words:** Imamate, Occultation, Shi'a

---

\* Çevirisini yaptığımız bu makale International Journal of Middle East Studies, Vol. 28, No. 4, November 1996'da "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective" adı altında yayınlanmıştır.

\*\* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı  
aliavcu@hotmail.com

## GİRİŞ

İmâmiyye Şîası'nın VIII. yüzyılın ortalarından X. yüzyılın ortalarına kadarki gelişme dönemi pek çok bakımdan karanlık kalmaktadır. Bu çalışma, dönem hakkındaki tarihî bilgiyi ana sorun çerçevesinde düzenleme girişimidir: İmâmetin doğası ve bu makama veraset etme ile ilgili çifte kriz. İmâmet krizi ve krizi çözmek için gösterilen çabalar, sosyo-tarihî açıdan bu iki teşekkül asrına dair kavramsal olarak tutarlı bir bakış açısı oluşturmanın odak noktasını teşkil eder. Bu bakış açısı, İmâmiyye Şîası'nda sağlam bir otorite sistemi yaratmaya yönelik çabaların Abbasilerin erken dönemlerinin sosyal değişim ve siyaset bağlamında mülâhaza edilmesini gerekli kılar: Ali oğulları-Abbâsî ilişkileri, İranlıların kitlesel olarak İslâm'a ihtida etmeleri ve Şîilikle diğer çağdaş dinî ve entelektüel cereyanlar ve hareketler arasındaki diyalog ve rekabet. Bizim yaklaşımımız İmâmiyye Şîası'nın erken dönem tarihini dönemsel olarak yeni bir tasnife tabi tutmayı önermektedir.

### DEVİRİMCİ MEHDİLİK DÖNEMİ ESNASINDA İMÂMİYYE ŞİASINDA OTORİTE VE ORGANİZASYON (744–818)

Beşinci ve altıncı imamlar Muhammed el-Bâkır (v. 733) ve Câfer es-Sâdık (v. 765)'in İmâmiyye mezhebi içerisindeki çeşitli Ali taraftarı grupları etkileyici bir şekilde birleştirme başarısı siyasî aktiviteden uzak kalmasıyla açıklandı. Câfer es-Sâdık'ın, Nisan 744'te II. Velîd'in öldürülmesi ile başlayan devrimci dönem esnasında siyasete karışmaktan kaçınması dikkat çekicidir. Bu yıl içerisinde Hâşimî ileri gelenleri Mekke yakınlarındaki Ebvâ'da bir lider seçmek için toplandılar ve Tâlib Oğulları'ndan Abdullah b. Muâviye "Muhammed ailesinden razı olunan birisi" adına Hâşimî devrimini başlattı.<sup>1</sup> Câfer, Hâşimî toplantısında genç amcaoğlu Muhammed b. Abdullah b. Hasan'ı Peygamber ailesinin Mehdîsi olarak kabul etmeyi reddeden tek karşıt görüşlü kişiydi. Toplantıda katılan diğer bir Hâşimî olan İbrahim b. Muhammed el-Abbâsî, babasının Horasan'daki gizli hareketini yönetiyordu. İbrahim'in oğlu Muhammed Câfer

---

**Yazarın notu:** Bu makalenin ilk müsveddesi hakkındaki değerlendirmelerinden dolayı Prof. Dr. Wilferd Madelung'a minnettarım.

<sup>1</sup> Hainz Halm, *Die Shia*, Dramstadt, 1988, 27–30; P. Crone, "On the Meaning of the 'Abbasid Call to al-Ridâ, *The Islamic World* (Essays on Honor of Bernard Lewis), Ed. C. E. Bosworth-C. Issawi-R. Savory-A. L. Udovitch, Princeton, 1989, 98–99.

es-Sâdık ile birlikte çalıştı ve ondan hadis rivayet etti.<sup>2</sup> Pek çok rivayete göre Câfer, muhtemelen Abbas Oğulları'ndan İbrâhim el-İmam'ın ölümü üzerine, Kûfeli devrimci lider Ebû Seleme tarafından devrimci hareketin liderliğini üzerine alması için davet edilmişti, fakat o bu göreve gelmeyi reddetti.<sup>3</sup>

Abbâsîler, Hâşimî devrimi içerisinde galip taraf olarak ortaya çıkınca Câfer yeni rejime karşı herhangi bir muhalif tavır içine girmedi ve II. Halife olan Ebû Câfer Abdullah b. Muhammed el-Mansûr (754-775)'u Irak'ta ziyaret etti. Ebvâ toplantısının katılımcıları arasında olduğu rivayet edilen ve Abdullah b. Muâviye'ye hizmet etmiş olan tecrübeli devrimci Mansûr, Ali oğullarına karşı şiddete başvurma konusunda genellikle acımasızdı. Bununla birlikte, onun Câfer es-Sâdık ile ilişkileri iyiydi. O, Câfer'in fikhî görüşlerini aldı ve rivayete göre onun isteği üzerine Ali'nin Necef'teki türbesini onardı.<sup>4</sup> Üstelik Mansûr, Câfer'in önemli adamlarının bazılarını kendi hizmetinde çalıştırdı; böylece Abbasî devleti içerisinde İmâmî memur aristokrasisi için kalıcı bir mevki tesis etti.

Bu İmâmî memur ailelerinin kaynağı, Ümeyyeliler'e karşı Alevî-Abbâsî devrimci koalisyonuna dayandırılabilir. Esed Oğulları'nın İranlı kölesi Yaktîn b. Mûsâ (v. 801) taraftar kazanmak için oldukça yetenekli bir devrimci idi. O, II. Mervan döneminde Kûfe'deki yer altı faaliyetlerini sürdürürken Abbasî birini değil de "Ehl-i Beyt'ten razı olunan" bir Tâliboğlu'nu tercih etmek zorundaydı ve Ebû Seleme'ye yakın idi. Ebû Müslim tarafından *Yek Dîn* olarak adlandırılmasına rağmen hilâfetinin başlangıcındaki iktidar mücadelesi esnasında Mansûr'un yakın adamı olarak tekrar saf değiştirdi ve Halife el-Mehdî döneminde seçkin birisi olarak kaldı.<sup>5</sup> Yaktîn'in oğlu Ali de halife el-Mehdî'nin hizmetinde göze

<sup>2</sup> İbrâhim ile Câfer es-Sâdık arasındaki mektuplaşma XI. Yüzyılda hala vardı. Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâli'n-Necâşî*, Qumm, 1986-87, ss. 355-356.

<sup>3</sup> S. Husain M. Jafry, *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London and New York, 1979, 273.

<sup>4</sup> Muhammed b. 'Umer el-Keşşî, *Ricâl*, Muhammed b. Hasan et-Tûsî tarafından *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl* adı altında özetlendi, Ed. H. Mustafavî, Meşhed, 1970, 245; Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfid, *el-İrşâd*, Qumm, Trz., 12-13; İngilizce çevirisi, I. H. A. Howard, *Kitâbu'l-İrshâd, The Book of Guidance*, London, 1981, 6; İbn Şehrâşûb, *Menâkibu Âli Ebî Tâlib*, Necef, 1956, III, 378-379. Farklı bir yaklaşım için bkz., Halm, *Die Schia*, 34-35.

<sup>5</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîh*, III, 103; İngilizce çevirisi *The History of al-Tabarî*, Vol. XXVIII, *Abbasid Authority Affirmed*, Trans., J. D. McAuliffe, Albany, 1995, 24. Ayrıca McAuliffe'nin dipnotta alıntı yaptığı kaynaklar için (23, n. 117), özellikle "*Ahbâru'd-Devle*", 231 ve Necâşî, *Ricâl*, 273'e bakınız. Yaqtîn (balkabağı anlamında) yeni

çarptı. Yaktın ailesi aynı zamanda İmâmî idi ve Câfer es-Sâdık'ın taraftarlarıydı. Ali b. Yaktın (v. 798) yedinci imam Mûsâ el-Kâzım'ın hayır duası ile Abbâsî rejimine hizmet etti ve öldüğü zaman baş veliaht Muhammed el-Emîn cenaze namazını kıldırdı.<sup>6</sup> Muhammed b. İsmâîl b. Bezi' -ki onun bütün ailesi halife el-Mansûr'un mevlası idi- de benzer şekilde sekizinci imam Ali b. Mûsâ'nın hayır duasıyla Abbâsî devletinin yüksek bir memuru olarak hizmet etti.<sup>7</sup> Belirtilmesi gereken son önemli İmâmî aile Nevbaht Oğulları'dır. Nevbahtîler, saray münecimleri olarak hizmet etmiş ve ileri bir yaşta halife Mansûr'un eliyle İslâm'a girerek onun mevlası olmuş Mecusi münecim Nevbaht'ın soyundan gelmiş olan İranlı aristokrat bir ailedir.<sup>8</sup>

Hayatının son yıllarında Câfer es-Sâdık, pek çok taraftarını cezbetmiş olan Hasan Oğulları'ndan Mehdî Muhammed b. Abdullah'ın ayaklanmasından uzak durdu.<sup>9</sup> Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'ye göre Câfer'in iki oğlu Abdullah ve Mûsâ da bu taraftarlara dâhildi.<sup>10</sup> Câfer daima halife el-Mansûr'u vasiyetinin uygulayıcısı olarak adlandırdı.<sup>11</sup> Böylece Câfer

muhtedînin samimi ve saf monoteizmini ispatlamak için seçilmiş olan Yak Dîn (Bir dine 'iman') şeklindeki Ebû Müslim'in lakaplandırmasının Arapçalaştırılması olmalıdır.

- <sup>6</sup> W. Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtadâ on the Legality of Working for Government" (el-Meseletü fi'l-Amel mea's-Sultân), *Bulleton of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XLIII, I, 1980, 18.
- <sup>7</sup> 7. İmam "Allah dostlarını onlardan korumak için" Allah dostları arasında yer alan birisi olarak zalimlerle görev yapan Ali b. Yaktın'ı övdü. (Keşşî, *Ricâl*, 433). Sekizinci imam da benzer şekilde "arkadaşlarını onlardan korusun, onlar sayesinde Allah Müslümanların işlerini ilerletsin ve kötülüğe karşı inananların sığınağı olsunlar diye" zalimlerin kapısında çalışmış olan Muhammed b. İsmâîl b. Bezi'e saygı gösterdi. Necâşî, *Ricâl*, 331.
- <sup>8</sup> Ailenin ilk muhtedî üyesi, telaffuz edilemeyen İranlı isimler zinciri yüzünden halifeyi güldüren ve onu Ebû Sehl (kolaylığın babası) diye çağırdığı oğlu olabilir. ('A. İkbâl, *Hândân-ı Nevbahtî*, Tahran, 1932, 11). Gerçek şu ki, onlar başlangıçta bu yakın ilişkiye sahip olmasalar bile Ebû Sehl'in oğlu Fadl, İmâmî literatürde yer alan Ali er-Rızâ'nın atanma saatinin uğursuzluğuyla ilgili olarak diğer münecimlerle kişisel kanaat farkını aktarır. Necâşî, *Ricâl*, 20; Muhammed b. Ali b. Bâbüya, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, Ed. M. M. El-Horasânî, Necef, 1970, II, 145-147.
- <sup>9</sup> Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Kitâbu Fırakî's-Şîa*, Ed. H. Ritter, İstanbul, 1931, 53-54; Sa'd b. 'Abdullah el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Frak*, Ed. M. C. Meşkür, Tahran, 1963, 76. Hasan Oğulları'ndan Muhammed b. Abdullah'ı Kâim el-Mehdî olarak kabul ettikleri söylenen Muhammed el-Bâkır'ın Şîası, bunu beşinci imamın ölümünden uzun süre sonra açıkça yaptı.
- <sup>10</sup> Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Makâlâtü't-Tâlibiyyîn*, Ed. A. Şakr, Kâhire, 1949, 277-278.
- <sup>11</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Kitâbu'l-Ğaybe*, Ed. Ağa Buzork et-Tahrânî, Necef, 1965, 119, 255.



es-Sâdık, kişisel ve ailevî karizması ve ilmî otoritesi sayesinde devrimci dönemlerde taraftarlarını disiplinli bir dinî mezhep olarak bir arada tutmayı başardı. Yine de İmâmî mezhebin hiyerarşik ve idari yapısı gelişmemiş olarak kaldı. Dahası, mehdîci (chiliastic) anlayış onun ölümünden hemen sonra İmâmiyye Şiası içerisinde gedikler açmaya başladı.

Gaybet düşüncesi mehdîci Keysâniyye mezhebi içerisinde ortaya çıktı. Zira bu mezhebin taraftarları Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'yi Mehdî olarak gördüler<sup>12</sup> ve "kıyamet kopmadan önce bir devletin kurulacağı beklentisi içerisinde oldular.<sup>13</sup>

Muhammed b. el-Hanefiyye 700 yılında öldüğünde Keysâniyye onun Radvâ dağlarında gizli ya da gaybette olduğunu, Mehdî ve Kâim olarak geri döneceğini iddia etti.

Muhammed'in oğlu Ebû Hâşim ise 717–718 yıllarında çocuksuz olarak öldüğünde Keysânîler'in bazıları onun Mehdî olduğunu ve Radvâ dağlarında gaybette canlı olduğunu iddia ettiler. İmâmiyye Şiası'na girmiş olan Ric'at (ölünün geri gelmesi) ve bedâ (Tanrı'nın fikir değiştirmesi)'yi içeren gaybet düşüncesi Keysânî inanç kümesi içerisindeydi.<sup>14</sup>

Bu inancın İmâmiyye Şiası'na girmesinin önemli kanallarından birisi, önce şiddetle Câfer es-Sâdık'a saldırıp sonra onun takipçisi olan Keysânî Seyyid el-Himyerî'nin (v. 787'den sonra) güçlü şiiiriydi.<sup>15</sup> İnançlarının bir parçası olarak İmâmî kaynaklardan aktarılan aşağıdaki dizelerde<sup>16</sup> Seyyid şöyle diyor:

Yönetim sahibi (Veliyyü'l-Emr) ve Kâim olan birisi  
Onun için bir gaybet (takdir edilmiştir): O kesinlikle kaybolacak  
Ve Tanrı gaybeti gerçekleştirecek olan O'nu korusun

<sup>12</sup> W. El-Kâdî, *el-Keysâniyye fi't-Târîh ve'l-Edeb*, Beyrut, 1974, 195–96; Halm, *Die Schia*, 24–26.

<sup>13</sup> J. Van Ess, "Das Kitâb al-Irğâ' des Hasan b. Muhammed b. Al-Hanafiyya", *Arabica*, Vol. XXI, 1974, 24.

<sup>14</sup> *Encyclopedia of Islam*, 2. Baskı, Leiden, 1978, 836–38, "Kaysaniyye" maddesi (W. Madelung).

<sup>15</sup> Seyyid, beşinci ve altıncı imamlarca İmâmî Şîliğe kazandırılan Keysânî grubun temsilcisi olarak görülebilir. Böyle bir grubun varlığı, Muhammed b. El-Hanefiyye ile ilgili, onun ölmeden önce yeğeni (dördüncü imam)nin imâmetini kabul ettiğini ileri süren ilk İmâmî rivayetlerin yatıştırıcı tonundan çıkarılabilir. Ali b. Bâbüya, *el-İmâme ve't-Tebsıra mine'l-Hayrât*, Ed. M. R. Hüseyinî, Beyrût, 1987, 193–195. Bir rivayette beşinci imam, Muhammed'in imâmetini inkâr eder ancak onun Mehdî olduğunu doğrular. İbn Bâbüya, *a.g.e.*, 193.

<sup>16</sup> Müfid, *İrşâd*, 284; İngilizce çeviri, 430.

O bir süre bekleyecek, sonra davasını açığa çıkaracak  
Ve tüm doğu ve batıyı adaletle dolduracak.<sup>17</sup>

Burada gaybet düşüncesinin gelecekte zuhur edecek kâim ile ilişkilendirilerek mehdîci çağrışımlar kazandığı görülebilir ki bu kaim aynı zamanda kılıçla zuhur eden (*el-kâim bi's-Seyf*), hakkı ikame eden (*el-kâim bi'l-hakk*) ve Muhammed ailesinin haklarını tazmin eden (*kâim Âl Muhammed*) kaim şeklinde zengin yan anlamlara sahip bir terimdi.

Hodgson'un doğru bir şekilde vurguladığı gibi, bazı Keysânî hayranları ve diğer aşırı gruplar dâhil ilk Şîîler'in yeniden organize olmaları ve Câfer es-Sâdık tarafından hep birlikte bir mezhep içerisinde organize edilmelerine, mehdîciliğe ve silahlı isyana el ele sert tepki göstermeleri eşlik etti. Babası Muhammed el-Bâkır gibi Câfer, kendisinin Kâim olduğunu inkâr etti ve Kâim'in ortaya çıkmasının yakın olmadığını vurguladı.<sup>18</sup> Bununla birlikte mehdîci Gulat'ın din anlayışının Câfer es-Sâdık tarafından kesin olarak geriletildiği şeklindeki Hodgson'un önermesi yanlış bir anlamadır. Onun ölümünün hemen ardından Nâvûsiyye olarak bilinen Câfer es-Sâdık'ın taraftarlarından bir grup onun ölümünü inkâr edip kılıç sahibi (Sâhibu's-Seyf), Kâim ve Mehdî olarak yeniden ortaya çıkacağını iddia edip tekrar mehdîciliğe döndüler. Onlar Câfer'in kendilerine şöyle demiş olduğunu ileri sürdüler: "Başımın bir dağdan size doğru yuvarlandığını görerseniz dahi ben sizin Kâim'iniz olduğum sürece buna inanmam." <sup>19</sup>

Mehdîcilik Abbasî devrimi esnasında şiddetli ve yaygındı. Ali taraftarları için bu durum, Kâim ve Muhammed ailesinin Arabistan'daki Mehdî'si olarak Hasan soyundan gelen Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye'nin ayaklanmasında zirveye ulaştı. Bu ayaklanma, Hâdî ünvanını alan kardeşi İbrahim tarafından sürdürüldü ve (İbrahim) Irak'ta ayaklandı. Bu ayaklanmalar pek çok Zeydî tarafından desteklendi. Câfer es-Sâdık'ın kendisini bu uzun süreli ayaklanmadan uzak tutmasına rağmen, oğullarının bu ayaklanmaya katılmalarını engellemesinin mümkün olmadığı görülüyor. İşaret edildiği gibi Mûsâ b. Câfer'in, Nefsü'z-

<sup>17</sup> Müfîd, *a.g.e.*, 284. Benim çevirdiğim versiyon "*Kemâl*" de verilmiş olanlardan biraz farklıdır, ancak onun bazı el yazmalarında bulunan versiyonuyla aynıdır. İbn Bâbüya Muhammed b. Ali es-Sadûk, *Kemâlü'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me fi İsbâti'l-Ğaybe ve Keşfü'l-Hayra*, Ed. A. A. Gaffârî, Tahran, 1970, 35.

<sup>18</sup> M. G. S. Hodgson, "How did the Early Shi'a Become Sectarian", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. LXXV., 1955, 12.

<sup>19</sup> Nevbahtî, *Fırak*, 57; el-Eş'erî el-Kummî, *Makâlât*, 79–80.

Zekiyye'nin ayaklanmasına katılanlar arasında olduğu rivayet edilir. O, aslında isyanda sürekli ön plana çıkan mehdi anlayışını kendisinin uzun vadeli hedefleri için daha ustaca kullanmayı öğrendi.

Câfer es-Sâdık'ın büyük oğlu Abdullah çoğunluk tarafından Câfer'in vasîsi olarak kabul edildi. Ancak o, babasından sadece yetmiş gün sonra öldü.<sup>20</sup> Bunun üzerine taraftarlarının çoğu daha sonra yedinci imam sayılan, Abdullah'ın kardeşi Mûsâ'yı kabul ettiler. Gizlice de olsa, İmam Mûsâ el-Kâzım (v. 799) siyasi faaliyetlerinde 762'de yan yana savaştığı Zeydîler'le yarıştı ve gelecekte zuhur edecek Kâim olduğu iddiasında Hasanî amcaoğlunun örneğini takip etti.<sup>21</sup> Aynı zamanda o, Şîîler'i kendi bölgelerinde denetlemek için vekiller atayarak İmâmî mezhebin ilkel düzeydeki davet sistemini iyice sağlamlaştırdı. O, en nihayetinde tutuklanana kadar, bu vekiller aracılığıyla imamın Medine'deki hazinesine gönderilen bağışların toplanması uygulamasını geleneksel hale getirdi.<sup>22</sup>

Mûsâ'nın diğer Hasanî amca çocuklarının Fahh (786), Mağrib (789) ve Deylem (792)'deki ayaklanmalarının ardından Hârûn er-Reşîd Mûsâ'yı 793 yılında tutukladı. O serbest bırakıldı, sonra ikinci kez tutuklandı. Mûsâ el-Kâzım'ın iki tutukluluk dönemi, taraftarları aracılığıyla yayılan, Kâim'in iki gaybetinin olduğu, kısa gaybeti imamın ortaya çıkışının geciktiği uzun gaybetin takip ettiği düşüncesinin doğmasına sebebiyet verdi.<sup>23</sup> Bunun en kolay açıklaması Mûsâ'nın Kâim olarak mehdilik iddi-

<sup>20</sup> Nevbahtî, *Fırak*, 65–67; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 87–89. Cafer'in mirasçısı olarak atanmış olan oğlu İsmâil ondan önce ölmüştü.

<sup>21</sup> Mûsâ'nın ölümü duyurulduğunda taraftarları arasındaki bir grup, "Kâim ve Mehdi olduğuna işaret eden pek çok rivayet"ten dolayı onun canlı mı, ölü mü olduğuna karar veremedi. (Nevbahtî, *Fırak*, 69; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 91). Örneğin Mûsâ'nın, kendisinin Kâim (Kâim bi'l-Hakk) olduğunu iddia ettiği rivayet "ancak yeryüzünü Tanrı'nın düşmanlarından temizleyecek ve adaletle dolduracak olan Kâim, büyük gaybeti gerçekleştirecek olan torunlarının beşincisidir" ibaresi ilave edilerek değiştirildi. İbn Bâbüya, *Kemâl*, 391. Ayrıca bkz., Ali ibn Bâbüya, *İmâme*, 147.

<sup>22</sup> Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, Princeton, 1993, 10–14.

<sup>23</sup> Modarressi, *a.g.e.*, 87; Müfid, *İrşâd*, 303; İngilizce çeviri, 456, Mûsâ el-Kâzım ile ilişki içerisindeki Vâkîfa tarafından beşinci imama atfedilen "Kâim" rivayetine göre "Bu işin sahibi için dört sünnet vardır: Mûsâ'nın sünneti, Yusuf'un sünneti, İsa'nın sünneti ve Muhammed'in sünneti. Mûsâ'nın korku ve uyanıklık, Yusuf'un hapis, İsa'nın onun öldüğünün söylenmesi ancak ölmemesi, Muhammed'in hükümdarlıktır. (Ali b. Bâbüya, *İmâme*, 234–35; İbn Bâbüya, *Kemâl*, 152–53. 'ilavede bulunun') Sonraki varyant, altıncı imamın Yusuf ve İsa'nın sünnetlerini değiştireceği ve Kâim'in Sâhibu Zaman'ın yerine geçeceği iddiasını ilave eder. (İbn Bâbüya, *Kemâl*, 28; S. A. Arjomand, "The

asıdır. Aynı iddia, onun 799'daki ölümünün yaygın inkârını ve Mûsâ'nın yakın gelecekte ortaya çıkıp ayaklanacağı beklentisini açıklayabilir.<sup>24</sup> Onun hapiste ölmediğini iddia edenlerin bazıları, Nâvûsiyye tarafından tedavüle çıkarılmış olan rivayeti Câfer es-Sâdık'ın, oğlu Mûsâ lehinde kullandığı bir kanıtı dönüştürdüler:

O, kâim el-mehdîdir. Eğer [sen], onun başının dağdan sana doğru yuvarlandığını [görsen] buna inanma. Çünkü o, senin efendin (*sâhib*) Kâim'dir.<sup>25</sup>

Mûsâ'nın ölümünden sonra, taraftarlarının çoğu onun canlı olup, Kâim ve Mehdî olarak gaybette olduğunu düşündüler. Üstelik onlar böylece imâmetin onunla son bulunduğunu iddia ettiler. Bu hareket Vâkıfa olarak bilinir oldu ve Vâkıfa'nın İmâmiyye Şiası'na Keysâniyye'den mehdîci fikirlerin direk olarak girmesinde çok büyük bir katkısı oldu. Vâkıfîler tarafından yazılan gaybet hakkındaki kitaplar (tekili, Kitâbu'l-Ğaybe) Kâim el-Mehdî'nin geri dönüşü hakkında pek çok apokaliptik rivayet üretmek için oldukça önemliydi. Çünkü hareketin önde gelen şahsiyetleri daha sonra sekizinci imam döneminde İmâmî cemaate yeniden katıldılar.<sup>26</sup>

Bununla birlikte Mûsâ el-Kâzım'ın oluşturduğu hiyerarşik yapı onun [İmâmî cemaatin] ayakta kalmasını sağladı. Başlangıçta taraftarlarının çoğu Vâkıfî pozisyon aldılar ve ondan sonra imam olmadığını düşündüler. Bazı vekilleri imamın tutukluluğu esnasında biriktirmiş oldukları paraları iç etmek için onun ölümünün yaygın bir şekilde inkâr edilmesinin avantajından yararlandılar.<sup>27</sup> Bununla birlikte diğer bir rivayete

Consolation of Theology: The Shi'ite Doctrine of Occultation and the Transition from Chiasm to Law", *Journal of Religion*, Vol., LXXVI, 4, 1996, 31 numaralı İngilizce çeviri.

<sup>24</sup> Bunu önlemek için halife, Mûsa el-Kâzım'ın ölü vücudunu kadılar, Hâşimîler ve başkentten ordu komutanlarının şahitliğinde ümitsizce teşhis ve teşhir ettirmişti. (Ahmed b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîh*, Ed. M. Th. Huzme, Leiden, 1883, II, 499.) Taraftarlarından yaklaşık elli ile yetmiş kişi arasında kişinin onun cesedini teşhis edenler arasında olduğu rivayet edildi. (İbn Bâbüya, *Kemâl*, 38-39). Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîl*, 504-5'te cesedin Bağdâd'taki bir köprüünün üzerinde de halka sergilendiğini rivayet eder. Yine de Mûsâ'nın kutsallığını iddia eden Vâkıfa arasındaki bazı aşırıları onun Kâim olduğuna inanmaya devam ettiler. Muhammed b. Beşîr adında birisi Kaim'le görüşüğünü dahi iddia etti ve rivayete göre onun önde gelen taraftarlarına, Mûsa şeklinde bedenleşmiş, iyi giyimli birisinin (ya da heykelin) görüşlerini arz etti. (el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 62-63; Keşşî, *Ricâl*, 477-78).

<sup>25</sup> Nevbahtî, *Fırak*, 68; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 89-90.

<sup>26</sup> Halm, *Die Schia*, 38-39.

<sup>27</sup> Modarressi, *Crises*, 62. Aktarılan rivayetler arasında özellikle bkz. Keşşî, *Ricâl*, 405, 467; Necâşî, *Ricâl*, 300.

göre Mûsâ'nın ölümünden elli gün sonra onun kardeşlerinden ikisi ile diğer iki tanık Mûsâ'nın, oğlu Ali'yi Vasî'si ve mirasçısı olarak atadığına Kadı'dan önce şahitlik ettiler. Daha da önemlisi Ali b. Yaktîn, Ali'nin atamasının ölmüş olan imam tarafından yapıldığını iddia etti.<sup>28</sup> Ali b. Mûsâ'nın vekiller hiyerarşisinin kontrolünü aşama aşama ele geçirdiği<sup>29</sup> ve Vâkıfîler'in çoğunun pozisyon değiştirerek yeniden onun İmâmiyye'sine katıldıkları görülüyor. Bununla birlikte Ali'nin imâmeti ile ilgili ciddi şüpheler rivayet edilmiştir. Çünkü onun kırk yaşının sonlarına kadar çocuğu olmamıştır.<sup>30</sup>

Hârûn er-Reşîd'in imparatorluğunun bölünüp çökmesini hazırlayan iki oğlu arasındaki iç savaşlar, Zeydîler'in yanında pek çok İmâmî'nin de katıldığı son Alevî ayaklanmalarını içerir. Bu ayaklanmalar, Bağdad'ın doğu yakasının komutasını üslenen Hasan b. Hars tarafından ordudan uzaklaştırılmış birtakım askerler ve kabîle mensuplarının öncülüğünde Emîn'in öldürülmesinin üzerinden bir yıl geçmeden 814 yazında başlatıldı. Hasan b. Hars "Muhammed ailesinden razı olunan (er-Rızâ) birisi" sloganına başvurarak Ümeyyeliler'e karşı gizli Hâşimî devrimci koalisyon formülünü yeniden canlandırdı. 815 yılı ocağında aynı razı olunana çağrı diğer bir ordudan uzaklaştırılmış komutan tarafından yapıldı. Ebû's-Seraya, İbn Tabatabâ olarak bilinen Hasanî Muhammed b. İbrâhim'in sözde liderliği altında büyük bir isyan çıkardı.<sup>31</sup> Sözde yüce liderlik, İbn Tabatabâ'nın ölümü üzerine kısa bir süre sonra diğer bir Hasanî Muhammed b. Muhammed'e geçti. Mûsâ el-Kâzım'ın çocuklarından ikisi Ebû's-Saraya'nın isyanı sırasında devrimci liderlik konusunda anahtar rol oynadılar. Zeyd b. Mûsâ, Basra'daki Abbâsî taraftarlarını canlı canlı yaktığı ve evlerini ateşe verdiği için "Ateş Zeyd" (Zeyd en-Nâr) diye lakaplandırıldı. O, Ebû's-Saraya'nın isyanı bastırıldıktan sonra ortadan kayboldu ve ertesi yıl, kendisinin (imâmet) hakkıyla ilgili Basra'da patlak veren isyanda ortaya çıktı.<sup>32</sup> Kardeşi İbrâhim b. Mûsâ, Alevî ayaklanması için Yemen'in desteğini aldı.<sup>33</sup> Hicaz, Câfer es-Sâdık'ın son oğlu

<sup>28</sup> İbn Bâbüya, 'Uyûn, I, 17-18.

<sup>29</sup> Keşşî, Ricâl, 465-67, 498-99, 506-8.

<sup>30</sup> Keşşî, Ricâl, 464,553.

<sup>31</sup> Taberî, Târîh, III, 976; İngilizce çeviri, *The History of al-Tabarî*, Col., XXXII, *The Reunification of the 'Abbasid Caliphate*, Trans., C. E. Bosworth, Albany, 1978, 9, 12; İsfahânî, *Mekâtîl*, 523; F. Gabrieli, *Al-Ma'mun e Gli 'Alidi*, Leipzig, 1929, 5, 15-16.

<sup>32</sup> Taberî, Târîh, III, 976; İngilizce çeviri, XXXII, 226-27, 44.

<sup>33</sup> Taberî, Târîh, III, 987-88; İngilizce çeviri, XXXII, 28-30; H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, London, 1981, 209.

Muhammed b. Câfer ed-Dibâc'ı halife olarak seçmiş olan diğer Ali taraftarlarının kışkırtmalarıyla isyana katıldı. İsyanın mehdîci beklentilerinin kendisine açıkça isnat edildiği kişi, Mûsâ el-Kâzım'ın münzevi bir hayat yaşayan bu öz kardeşidir. O, Müminlerin Emiri ünvanını aldı ve onun, kendisinin Mehdî/Kâim olduğunu umduğunu söylediği rivayet edilir.<sup>34</sup> Me'mun tarafından ona gönderilen bir mektup gerçekten ona "*Mehdî, Muhammed b. Câfer et-Tâlibî*" olarak hitap etti.<sup>35</sup>815'teki bu isyanlar sırasında sekizinci imam Ali b. Mûsâ sonunda bir çocuk sahibi oldu ve İmâmî hiyerarşinin sıkı kontrolünde olmalıydı. Büyük babasının siyasi olmayan geleneğini takip eden Ali b. Mûsâ, ailesinin pek çok üyesinin dikkat çeken rolüne rağmen bu isyanlardan uzak durdu. Amcası Muhammed b. Câfer ed-Dibâc'ın onun arabuluculuğunu istediği görülür ve onu Abbasî hükümeti ile barış yapmayı istemesi için Mekke'ye gönderdiği rivayet edilir.<sup>36</sup> Muhammed b. Câfer ed-Dibâc'ın yenilgisinden sonra Ali b. Mûsâ'nın kardeşi İbrâhim b. Mûsâ da Me'mun'un güçleri tarafından Yemen dışına sürüldü. Bununla birlikte İbrâhim Mekke'yi ele geçirdi ve Me'mun'un, Ali b. Mûsâ ile anlaşmaya vardığı 817 yılında barışçıl bir şekilde teslim oldu ve bu, kendisine resmen Yemen valiliğinin verildiği Ali b. Musa'nın arabuluculuğu sayesinde olmuş olmalıydı.<sup>37</sup>

Ali taraftarlarının isyanlarının bastırılmasından sonra halife el-Me'mun, Ebu's-Saraya'nın son "Razı olunanını (Rızâ) ve halife karşıtı Tâlibî Mehdî'yi Irak ve Arabistan'dan sırayla kendi yanına, Merv'e getirmişti. Ali b. Mûsâ'dan da Medîne'den ayrılması, Şîi merkezleri olan Kûfe ve Kumm'dan kaçınarak halifenin Merv'deki sarayına yol alması istendi. Daha sonra 817 Mart'ında Me'mun, Peygamber Ailesi'nin Abbasî ve Hâşimî kollarının bir kez daha tarihî birlikteliğini sağlayacak bir hareketle mağlup isyancının formülasyonunu kendine mal etti. O bu hareketi "ikinci davet" (ed-Dâvetü's-Sâniye)<sup>38</sup> olarak ilan ederek bu yolla - birincisinde Muhammed Ailesi'nden Razı Olunan Birisi'ne davet olduğu için- Abbâsî devrimine üstü kapalı bir atıfta bulunmaktaydı. O, kendisinden razı olunanın ismini ellili yaşlarında olan Ali b. Mûsâ olarak açık-

<sup>34</sup> Isfahâni, *Mekâtil*, 539. Muhammed'in kardeşi Ali b. Câfer'in Mekke'de onunla kavga ettiği söylenir. Isfahâni, *Mekâtil*, 540.

<sup>35</sup> Madelung, "New Documents Concerning al-Ma'mun, al-Fadl b. Sahl and 'Ali al-Ridâ", *Studia Arabica-Islamica*, Beyrût, 1981, 337.

<sup>36</sup> Isfahâni, *Mekâtil*, 540.

<sup>37</sup> Ya'kûbî, *Târih*, 545-46.

<sup>38</sup> Madelung, "New Documents", 338.

ladı ve onu Abbâsî hanedanlığının üyelerine tercih ederek tahta mirasçı yaptı.<sup>39</sup> Veziri Fadl b. Sehl'in tavsiyesine karşı Me'mun'un bu şaşkıncı kararı almasındaki nedenler<sup>40</sup> pek çok sonuçsuz tartışmanın konusu oldu. Yerinde düşünceler arasına sadece Ali b. Mûsâ'nın yaşını değil, onun dindar ilim adamlığını ve Muhammed el-Bâkır ile Câfer es-Sâdık'ın siyasi olmayan duruşlarına geri dönmesini de dâhil etmeliyiz.<sup>41</sup> Dahası Me'mun İmâmî mezhebin düzenli yapısından etkilenmiş ve bunu Irak'ta yaşamaya devam eden Emin tarafını tutan yandaşlara karşı, dağılık Şîi gruplardan toplu destek sağlamak için önemli bir vasıta olarak düşünülmüş olmalıdır. Son fakat aynı derecede önemlisi, Me'mun'un zihni Abbâsî hilâfetinin sonuna dair apokaliptik beklentilerle de meşguldü.

Ebû Câfer'in mehdici bir unvan olan Mansûr ismini alması ve oğluyla torunu için Mehdî ve Hâdî unvanlarını kullanması, en-Nefsüzzekiyye isyanının Mehdici yönüne hilafetin bir yanıtı olarak düşünülebilir. Bununla birlikte Mansur'un bu cevabı, apokaliptik özelemlere Câfer es-Sâdık'ın verdiğiinden daha fazla bir son vermemiştir. Abdullah el-Me'mun, "örtünün kalkması" ve "Kâim/Mehdî'nin zuhuru"ndan önce Abbâsî hanedanlığının yönetimdeki son üyesi olması gerektiği yönündeki yaygın beklenti arasında Abbâsî ve Alevî ailelerini birleştirmek için ani girişimini başlattı.<sup>42</sup> Madelung'un gün yüzüne çıkarttığı Me'mun'un mektubu, halifenin kendisinin bu beklenti içerisinde olduğunu, çünkü ona "atalarının otoritesi ve Abbas'ın torunlarının yedincisinden sonra Abbas Oğulları'ndan ayakta hiçbir önemli kişinin kalmayacağı hakkında Devrim Kitabı'nda (Kitâbu'd-Devle) ve diğerlerinde buldukları'nın babası tarafından ona söylenmiş olduğunu kanıtlar.<sup>43</sup>

Mûsâ el-Kâzım'ın ailesinin Hasanîler'le birlikte 815'teki isyana katılması şaşkıncıdır. Bu isyan, Muhammed ailesinden razı olunan birisinin adı etrafında birlik olma çağrısı ile gerçekleşen Hâşimî isyanının son hal-

<sup>39</sup> Gabrieli, *Ma'mun*, 32-45.

<sup>40</sup> Madelung, "New Documents", 338.

<sup>41</sup> S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago, 1984, 58. Ya'kûbî'den alınan bir rivayet için bkz., Ya'kûbî, *Târîh*, II, 500.

<sup>42</sup> Bu ifadeler Me'mun'un Bağdâd'taki asilere karşı mektubunda kullanılır. (Madelung, 'New Documents', 345). Mehdî'nin zuhurununun 200/815 yılında olması beklendi. Daha sonra Nuaym b. Hammâd'ın *Kitâbu'l-Fiten*'inden alınan gelecekle ilgili bir rivayete göre Abbas Oğulları'nın sonuncusu Abdullah olarak isimlendirildi "ve o, onlar arasındaki gözün son sahibidir...: O, cehenneme ve musibet kılıcına kilit olacak. (Madelung'dan naklen, "New Documents", 345).

<sup>43</sup> Madelung, "New Documents", 343.

kası olarak not edilir. Me'mun'un Ali b. Mûsâ'yı kendisinden razı olunan kişi (er-Rızâ) olarak ataması bir çağrı ve VIII. yüzyılın ortasında başlamış olan devrimci mehdîcilik dönemini kapadı. Dahası 815'teki büyük isyan İmâmîyye'yi Zeydiyye'den ayıran mezhebî çizginin inceliğini gösterir. Göreceğimiz gibi yarım yüzyıl sonra –İmâmî ulemanın oluşmakta olan hiyerarşisi tarafından daha katı hale getirilen mezhebî çizgiyle ve Me'mun'un tarihî hareketinin çağrışımı içerisinde kendisinden razı olunanın oğlu olarak adlandırılmış olan sonraki imamlarla, Zeydîler'in kendisinden razı olunan kişi için yenilenmiş çağrılarını İmâmîler arasında tamamen duymazdan gelindi.

Merv'e giderken sekizinci imam Nişabur'daki<sup>44</sup> Şîi tolum tarafından coşkulu bir şekilde karşılandı ve onun gerçekleşmiş pek çok tartışma ve konferansa başkanlık ettiği rivayet edilen başkent Merv'de iki yıl kalışı, Horasan'daki İmâmî Şîiliğin yayılışına muazzam destek sağladı.<sup>45</sup> Bazı taraftarlarının, Abbâsî halifesiyle tarihi uzlaşmayı onaylamamasına rağmen Ali b. Mûsâ er-Rızâ'nın halifenin mirasçısı olarak atanması otoritesini büyük oranda artırdı; rakip ve dağınık Şîi gruplar arasında taraftarlarının sayısı arttı.<sup>46</sup> Bununla birlikte o 818 Eylülünde aniden öldü ve Tus'taki Hârûn er-Reşîd'in kabrinin yanına defnedildi. Şeyh el-Müfîd'in onun ölümüyle ilgili rivayetleri "ölümüne en ustaca yapılmış zehirlerin neden olduğunu belirtir."<sup>47</sup> Durum böyle olsa bile Ali er-Rızâ'nın yerine, evlatlık olduğu ve gerçek oğlu olmadığı söylenen yedi yaşındaki bir çocuk geçti.<sup>48</sup> Böylece imâmî krizi başladı. Halîfe Me'mun'un, daha sonra damadı olan genç imamı desteklemesine rağmen<sup>49</sup> İmâmî yapının etkin kontrolü toplumun bilgili kişilerine geçmiş olmalıdır.

<sup>44</sup> İbn Bâbüya, *Uyûn*, 36–37. bölümler. Onun Nişabur yakınlarındaki bir köydeki "konaklama istasyonu" haccın popüler bir yeridir.

<sup>45</sup> Çünkü İbn Bâbüya'nın *Uyûn*'unun pek çok sayfasında bu iki yıl Ali er-Rızâ'nın kariyerinin bakiyesi olarak ayrılır. O, Hicaz'da hadis ve şeriat hocası olarak bilinmesine rağmen onun yasal öğretisinin çoğu halife himayesindeki döneme aittir. Örneğin önemli bir kısım (*Uyûn*, 34–35. bölümler) muhtemelen Nişabur'daki imama gençlik döneminde takdim edilen Fadl b. Şâdân tarafından nakledilmiştir. *Uyûn*, II, 119.

<sup>46</sup> Muhtemelen başarısız ayaklanmalar da dâhil, pek çok Zeydî bunlar arasındaydı. Nevbahtî, *Fırak*, 73; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 94.

<sup>47</sup> Müfîd, *İrşâd*, 316; İngilizce çeviri, 478.

<sup>48</sup> Modarressi, *Crisis*, 63.

<sup>49</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, II, 552–53; Nevbahtî, *Fırak*, 27; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 93.



## İMAMET KRİZİ, ŞİİLİĞİN GELİŞMESİ VE ULEMANIN ORTAYA ÇIKIŞI: 818-874

İmâmiyye Şîası, imamın ölümü üzerine tekrar ortaya çıkan miras krizine alıştı. Bir mirasçının açık bir şekilde atanması beşinci ve altıncı imamlar döneminde kurumsallaştı, ancak bu, uygulamada her zaman iyi işlemedi. Altıncı imamın atadığı mirasçı, onuncu imamın atadığı mirasçı gibi kendisinden önce öldü. Ancak Şîa'nın varlığına yönelik daha ciddi bir tehdit imâmet krizinin kendisiydi. Bu kanaatin açıklanması gerekmektedir.

İlim, VIII. yüzyılın ortalarında Câfer es-Sâdık'ın ders halkasında özenle geliştirilmiş olduğu için imâmet öğretisinin köşe taşı yapılmıştı. Muhammed el-Bâkır ve Câfer es-Sâdık Kur'an ve şeriatın talimini imâmetin temel fonksiyonları yapmışlardı. Câfer es-Sâdık'ın öğrencisi Hişam b. Hakem buna ilave olarak imamın masumluğunu (ismet) tartışmıştı.<sup>50</sup> Önceki imam tarafından ilâhî olarak yapılan atamanın dışında imamlar otoritelerini bilgilerinden aldılar ve bu dönemde "bilgili" ('Âlim)<sup>51</sup> ya da mükemmel bir hukukçu (Fakih)<sup>52</sup> olarak gösterildiler. Sekizinci imamın öğrencisi Ali b. Mâziyâr tarafından aktarılan bir rivayete göre beşinci ve altıncı imamların her ikisi de onaylamışlardı ki:

Âdem'le inen ilim kaldırılmamıştır. Miras olarak alınmış ilim... Ali toplumun gerçek bir âlimiydi ve ondan sonra aramızdaki hiçbir âlim, kendisinden sonrası için kendi ilminin aynısını bilen bir mirasçı bırakmadan ölmez.<sup>53</sup>

İmâmetin vazgeçilmez koşulu olarak ilmin gerekliliği, IX. yüzyıldaki imâmet kriziyle yakından alakalıydı. 765'te Abdullah b. Câfer'in yetmiş günlük imâmeti esnasında (Câfer ve Mûsâ'nın imâmetleri arasında) taraftarlarının çoğunun, onu zorunlu ilmi ister halde buldukları için onun imâmetini tanımadıkları rivayet edilir.<sup>54</sup> Dokuzuncu yüzyılın ilk on yılı esnasında çocuğu olmayan sekizinci imam Ali b. Mûsâ'nın imâmeti ile ilgili olarak endişelenmek için Şîîler arasında iyi bir neden vardı. Zira

<sup>50</sup> *Encyclopedia of Islam*, II. Baskı, "Isma" maddesi. (W. Madelung)

<sup>51</sup> E. Kohlberg, "Imam and Community in Pre-Ghayba Period", *Authority and Politics Culture in Shiism*, Ed. S. A. Arjomand, Albany, 1988, 25; Modarressi, *Crisis*, 29-31.

<sup>52</sup> Örneğin bkz. Tûsî, *Ghayba*, 228.

<sup>53</sup> İbn Bâbüya, *Kemâl*, 223. Aynı ravi tarafından diğer bir rivayet (bununla ilgili gelecek dipnota bak) altıncı imamın şöyle dediğini aktarır: "İzin verilen ve insanların ihtiyaç duyduğu her şeyi bilen ancak onun insanlara ihtiyaç duymadığı âlim birisi olmasa dünya var olmaz." Benzer rivayetler için bkz., İbn Bâbüya, *Kemâl*, 223, 224.

<sup>54</sup> Nevbahtî, *Fırak*, 65; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 87.

reşit olmayanların mirası devralmasının neden olduğu sorun imâmet doktrininin merkezine yerleşti. Sekizinci imam öldüğü zaman İmâmî toplumdaki pek çok seçkin şahsiyet yedi yaşında bir çocuk olan yeni imamın nasıl Kur'an'ın ve şeriatın yetkili öğreticisi rolünü üstlenebildiğini sordu. Gerçekte yedi yaşındaki imamın ilmi sorunu, her grubun kendi çözümünü sunması ile İmâmî toplumun pek çok gruba bölündüğü bir konu oldu.<sup>55</sup>

Dokuzuncu imam 835'te yirmili yaşlarında ölüp ardından, atanması bir hizmetçi tarafından rivayet edilen, ancak sonraki imam yatağında öldüğü esnada orada hazır bulunan ileri gelen bir tanığın karşı çıktığı 7 yaşındaki oğlu yerine geçtiğinde, reşit olmayan imamın ilmi hakkındaki aynı endişe bir kez daha ortaya çıkmış olmalıdır.<sup>56</sup> Bununla birlikte bu dönem toplumun sorunlarını çözmeye alışık olan İmâmî yapının önde gelen üyeleri tarafından derhal sona erdirildi ve pragmatik bir karara varıldı. Tanık itirazını geri çekti ve çocuk olan Ali b. Muhammed, selefi tarafından atanmasının yasal olarak belgelenmesi üzerine imam kabul edildi. İlk kez miras krizinden kaçınıldı ve İmâmî Şîîler imamın ölümünden sonra bölünmediler.<sup>57</sup> Gerçek şu ki, imamın reşit olmamasından kaynaklanan ciddi entelektüel krizlerin, dokuzuncu imamın ölümünden sonra İmâmî toplumda herhangi önemli bir bölünmeyle sonuçlanmaması yarım yüzyıl önce Mûsâ el-Kâzım tarafından oluşturulan hiyerarşik yapının sağlamlığını gösterir. Artık onun etkin kontrolü, gelişmekte olan bağımsız bir gruba, toplumun eğitilmiş kişileri olan ulemaya geçti.

Bu dönemde Şîîlik tarihinin ihmal edilmiş sosyal bağlamı, Abbâsî imparatorluğunun nüfusunun kitleler halinde İslâm'a geçişidir.<sup>58</sup> İmâmîyye Şîasî'nin diğer davette bulunan gruplarla rekabete girdiği dönüştürme dalgası imamların taraftarları için yeni bir alan ortaya çıkardı ve bu, Ebû's-Seraya gibi iç savaş döneminin Ali taraftarı kabileci komutanının iddiasından oldukça farklıydı. Câfer es-Sâdık'ın büyük bir hadisçi olduğu ve enerjisinin çoğunu çok sayıdaki taraftarlarının, hadis rivayeti

<sup>55</sup> Nevbahtî, *Fırak*, 74–76; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 95–99.

<sup>56</sup> Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî er-Râzî, *Usûlü'l-Kâfî*, Ed. Cevad Mustafavî, Tahran, II, 110–112; Modarressi, *Crisis*, 64.

<sup>57</sup> Bu, bölünmenin rivayet edilmediği bir imamın başa geçmesinin tek örneğidir. Sadece birkaç İmâmî'nin rahmetli imamın daha genç oğluna da teklif ettiği, ancak kısa bir süre sonra cemaate geri döndüğü rivayet edilir. Nevbahtî, *Fırak*, 77; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 99–100.

<sup>58</sup> R. W. Bulliet, "Conversation to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran", *Conversion to Islam*, Ed. N. Levtzion, New York and London, 1979, 30–51.

ve Şîî hukuku alanlarında yetişmesi noktasında harcamış olduğu düşünülür. Bununla birlikte o, Şîîliğin propagandası için taraftarlarınca gerçekleştirilen teolojik tartışmaları da destekledi. Vurgulanması gereken nokta, akîdenin imâmet krizinin nihaî çözümünde etkin rol oynaması idi. Şu da vurgulanabilir ki, kendi kuşağının önde gelen beş din adamından dördü Arap olmayan Kûfeli Mevâlî idi, yalnızca birisi Araptı.<sup>59</sup> Biz dokuzuncu yüzyılda, Ali er-Rızâ'nın ilk destekçisi, gizli taraftarı ve vekili (vekil) Yunus b. Abdurrahmân ve sonraki imamın rivayetlerini aktaran ve sonraki iki imamın vekili olan Ali b. Mâziyâr gibi sekizinci, dokuzuncu ve onuncu imamların bazı vekilleri tarafından ortaya konulan bağımsız yasal ilmi fark etmeye başlıyoruz.<sup>60</sup> İmamların bu her iki vekili de Mevâlî idi. İmâmiyye Şîası'nın yayıldığı bir bölge olan Ehvaz'dan olan Ali b. Mâziyâr Hıristiyanlıktan dönme idi. Davet faaliyetinin diğer bir merkezi Kumm'dan<sup>61</sup> olan Abdurrahman'ın oğlu Yunus (dinden dönen biri için tipik bir isim) İranlı vezir Ali b. Yaktîn'in Mevlâsı idi. Yunus, akîlî din anlayışına karşı çıkanlarca ve Yunus ondan ayrıldıktan sonra bizzat sekizinci imam tarafından sık sık Maniheist (Zındık) olarak adlandırıldı. Yunus b. Abdurrahman'ın bazı taraftarlarının isimleri daha belirgin bir İran tarzını içerir: Yunus b. Behmân ve Nişaburlu Şâdân b. Halil, ki onun oğlu Fadl b. Şâdân gelecek dönemin en ünlü din adamı oldu. Fadl, Horasan'ın Tahirî yöneticisini kazanmak istemiş olan aktif bir muhtedî olarak Nişabur'daki İmâmî toplum içerisinde önemli bir figür olmasına rağmen,<sup>62</sup> onun sonraki imamların vekili olarak hareket etmediği ve gerçekte on birinci imamın otoritesine meydan okuduğu anlaşılıyor.<sup>63</sup>

Vekillerin gelişmekte olan hiyerarşileri sekizinci ve dokuzuncu imamların miras krizini canlı tuttu ve imamın kutsal yönünün (en-Nâhiyetü'l-Mukaddese) kontrolü gecikti. Dokuzuncu ve onuncu imamlarla

<sup>59</sup> İkbâl, *Hândân*, 77–81. İmâmîler için Mevalî'nin Araplara oranı aynı dönemde Sünnî hukukçular ve din adamları için muhtemelen bundan farklı değildir.

<sup>60</sup> Necâşî, *Ricâl*, 253–54, 446–48. Yunus, “şerî kanaat belirtme (fetvâ) konusunda kendisine talimat vermiş olan” İmam Ali er-Rızâ'nın vekili olarak düzenli şerî fetvalar vermiş görünüyor. (Necâşî, *Ricâl* 446). O, Ali er-Rızâ'nın, Me'mun'un sarayına gitme kararına şiddetle karşı çıktı ve bu noktada imamı çileden çıkarmış olmalıdır. Ona daha sonra dokuzuncu imam tarafından eski hakları iade edildi. Keşşî, *Ricâl*, 483–88, 493, 496–99.

<sup>61</sup> Mecûsî ana ateş tapınağı Kumm yakınlarına yerleştirildi. Üstelik şehir Deylem ve Taberistan'a yakındı ve İmâmî Şîîler tarafından bu bölgelerdeki davet faaliyeti için karakol olarak kullanıldı. A. A. Faqîhî, *Tarih-i Medhabî-yi Kumm*, Kumm, Trz., 15, 63–65.

<sup>62</sup> Keşşî, *Ricâl*, 539–41.

<sup>63</sup> Modarressi, *Crisis*, 66.

rın imâmetlerinin elli yılı boyunca yeni profesyonel ulemâ sınıfının oluşturduğu hiyerarşik yönetim idareyi devralırken, yedinci imamdan beri süregelen mehdîci siyasî yönelim dağıldı. Bu hiyerarşik yönetim, sürekli İslâm'a giriş dalgasının olduğu esnada imanlı toplumu öteden beri büyütmekteydi.

Vakitsiz öldüğü 835 yılında dokuzuncu imam Muhammed b. Ali el-Cevâd'ın son uygulamalarından birisi humusun düzenli olarak toplanmasını emretmekti.<sup>64</sup> Onun oğlu onuncu imam Ali b. Muhammed (daha sonra el-Hâdî) rüştüne erdikten sonra Irak ile İran'da gelişen İmâmî toplumun etkili bir lideri ve teşkilatçısı oldu. İmam adına velâyet işini etkin bir şekilde yürüten Osman b. Sa'îd el-'Amrî, imam adına humusun toplanmasını bir düzene sokarak şerî ve fıkhi konularda çeşitli İmâmî topluluklarla düzenli olarak görüştü. Artık humus "onların servetlerinin şeriata uygunluğunu, temizliğini ve Allah'ın onların canlarını korumasını garanti eden Allah'a bir itaat" olarak inananlardan zorla alındı.<sup>65</sup>

Onuncu imam tarafından 232 (847-48) tarihli iki eş zamanlı atama mektubu, Ali b. Hüseyin b. Abd Rabbih (Ali, Hüseyin'in oğlu, o da efendisinin kölesinin oğlu-bir muhtedînin oğlu için bundan daha güzel bir isim bulunabilir miydi?) adında birisinin muhtemelen genişlemiş davet bölgesini, iki yeni vekil arasında paylaştırdı. Bu atama karamameleri, hiyerarşik otoriteyi sağlam bir hukukî temel üzerine inşa etmek amacıyla özenle kaleme alınmıştır. Onuncu imam tarafından gönderilen bir diğer fermenda, iki vekile yetki kullanımlarını kendi faaliyet bölgeleriyle sınırlı tutmaları ve Bağdad, Medâin ya da kendilerine ait olmayan başka bir bölgeden başış kabul etmemeleri emredilir.<sup>66</sup>

Dokuzuncu yüzyılın ortalarında Şîilîğin yayılması halîfe Mütevekil'in zulmünü harekete geçirdi. 848'de O, İmam Ali el-Hâdî'nin göz hapsinde tutulabilmesi için başkente getirilmesini emretti. İmamın velâyet makamı da Medine'den Irak'taki Samarra'ya taşındı. Gelecek çeyrek yüzyılda imamlar, uzaktaki Arabistan'dan ziyade Samarra'da ikamet ettiler. Samarra, İran'daki Ehvaz, Kumm ve Nişabur'a daha yakındı ve bu durum vekillere, İmâmî toplulukların kök salması için söz konusu bölgelere daha kolay ulaşmalarını sağladı. Irak'ın eski Şiilik merkezi olan

<sup>64</sup> Modarressi, *Crisis*, 12.

<sup>65</sup> Keşî, *Ricâl*, 514'ten naklen Modarressi, *Crisis*, 14.

<sup>66</sup> Keşî, *Ricâl*, 513-14.

Kûfe'nin gerilemesi on ya da yirmi yıl sonra başlarken, İmâmî Şîîliğin sosyolojik cazibe merkezinde daha doğuya doğru bir kayma vardı.

Mütevekkil, kendisini 861'de öldüren Türk köle muhafızlar vasıtasıyla tahta geçmişti. Sonraki imamların hayatlarına dair Şii şahadet anlayışına göre düzenlenmiş rivayet,<sup>67</sup> sonraki Abbâsî halifelerinin, özel muhafız birliğini oluşturan Türk köleler karşısında kendilerinin militan olmayan Alevî amca çocukları olan sonraki imamların rekabeti konusunda endişe duymayacak kadar zayıf olup Zeydî ve Zenc isyanlarıyla meşguliyet içerisinde oldukları gerçeğini göz ardı eder. Komutan Sâlih b. Vasîf, halife el-Muhtedî (869–70)'nin<sup>68</sup> kısa yönetimi esnasında on birinci imam Hasan el-Askerî'yi hapsedti; ancak buna rağmen imam, bu karışık on yılda Türk muhafızların ellerinde Muhtedî ve diğer halifelere göre daha iyi sayılırdı. Diğer bir deyişle Mütevekkil'den sonra İmâmî toplumun gördüğü zulüm azaldı. Zeydî bir Alevî olan Yahyâ b. Ömer tarafından Kûfe'de 864'te "Muhammed ailesinden razı olunan birisi"<sup>69</sup> ne davetle başlatılan başarısız bir isyan ve aynı yıl içerisinde bunu takip eden Taberistan'da çıkan başarılı bir Zeydî ayaklanma, Abbasi halifelerinin İbn Rıza diye isimlendirilen, ki bu Me'mun'un Abbâsî-Alevî ittifakını çağrıştıran bir isimdi, onuncu ve on birinci imamlara yakınlaşmaları için bir neden teşkil etmekteydi. 868'de onuncu imam Ali b. Muhammed el-Hâdî'nin cenaze töreninde halife el-Mu'tez'in kardeşi onun adına namazı kıldırdı.<sup>70</sup> On birinci imam saygın Alevî amcaoğlu olarak hilâfet sarayına sık sık gitti. Hasan b. Ali el-Askerî 874'te öldüğü zaman halife Mu'temid'in kardeşi cenaze namazını kıldırdı.<sup>71</sup>

Diğer yandan imamlar, İmâmî toplum içerisinde dâhilî sorunlarla karşılaştılar. Mezhebî dinî disiplinin sürdürülmesi kolay olmamış olabilir. İşaret edildiği gibi dönem, Zerdüşti ve Mazdekî kaynakların etkisiyle

<sup>67</sup> Rivayet A. A. Sachedina tarafından incelenmeksizin kabul edilir. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany, 1981, 28–29.

<sup>68</sup> Müfid, *İrşâd*, 344; İngilizce Çeviri, 521–22.

<sup>69</sup> İsfahânî, *Mekâtîl*, 639. On birinci imamın ölümünden sonra imâmetle ilgili agnostik tavır takınan bölünmüş Vâkıfî gruplardan birisi, Tanrı'nın yeni delilinin (hucet) tezahür etmesi esnasında Şia arasında ortaya çıkan farklılıkların "Muhammed ailesinden razı olunan birisi" ne işaret etmesi gerektiğini düşündüklerini not etmek de ilginçtir.

<sup>70</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, II, 625–26.

<sup>71</sup> Nevbahtî, *Fırak*, 79; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 102. Mûsâ el-Kâzım'ın durumunda olduğu gibi Alevî ve Abbâsî önde gelenler, ordu komutanları, hâkimler ve hukukçular vücuda baktılar ve onun doğal bir ölümle öldüğüne sıkıntılı birer tanık oldular. İbn Bâbüya, *Kemâl*, 43; İkbâl, *Hândân*, 107.

mehdîciliğin güçlenmiş olduğu İran'da Şîliğin yayılması yönünden ortaya konuldu. Müslüman zaferinden sonra Mehdîci Mecûsî inançlar, kurtarıcı kral Vehram'ın ve Kandiz kalesinden Viştâp'ın oğlu Peshyotan'ın [Mehdî]] geri dönüşünü farklı şekillerde önceden haber veren birtakım rivayetler içerisinde keskin siyasi yapıya dönüştürüldü.<sup>72</sup> İranlı kitlelere, Hâricîlik, Mürcîlik ve Abbâsî Şîliği gibi çeşitli İslâmî hareketlere ait davetçilerce davet edilmiş ve İslâm'a kazandırılmış olan Mevâlî tarafından yol gösterildi.<sup>73</sup> Neo-Mazdekî ve mehdîci inançlara eğilimli olan bu yeni muhtedîların çoğu Abbâsî devrimi esnasında Ebû Müslim'in takipçileri ve taraftarları oldular ve onun 755'te ölümünden sonra isyan ettiler. Onlar sekizinci yüzyılın ikinci yarısıyla dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında İslâmî-Neo-Mazdekî dinî-siyasi hareketlerin ev sahipliğini yaptılar.<sup>74</sup> Ebû Müslim'i takip etmiş olan çeşitli gruplar, onun Mazdek ve Mehdî ile birlikte bakırdan yapılmış bir kalede ikamet etmekte olduğu ve onların üçünün birlikte ortaya çıkacağı iddiasını sürdürerek ölümünü inkâr ettiler. Bu gruplar daha sonra Ebû Müslim'in kızı tarafından torunu Fâtîma'nın Mehdî (Mehdî b. Fîrûz, eğitilmiş çocuk [Kudâk-e Dâna]) olduğuna inanmaya başladılar.<sup>75</sup> Dokuzuncu yüzyılda İmâmî Şîliğin Nişabur, Kazvin ve Rey'de yayılmasının bu gruplardan kitlesel asker alımından kaynaklandığı farz edilebilir. Dokuzuncu yüzyılın daha sonraki dönemlerinde pek çok Neo-Mazdekî bölgeler, doğmakta olan İsmâilî Şîliğin yayılma bölgeleri oldular.<sup>76</sup> Yeni muhtedîler, Câfer es-Sâdık'ın torunu Muhammed b. İsmâil'in Kâim ve Mehdî olarak yakın gelecekte ortaya çıkması konusundaki inanç vasıtasıyla İsmâilî Şîlikte tatmin ettikleri mehdîci eğilimlerini ortaya koydular.<sup>77</sup> Diğer yandan İmâmî Şîlik yeni

<sup>72</sup> H. G. Kippenberg, "Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen", *Studia Iranica*, 7, 1978, 64–80.

<sup>73</sup> W. Madelung, "Religious Tired in Early Islamic Tired", *Bibliotheca Persica*, II. Bölüm, 5.

<sup>74</sup> Gh. H. Sadikhi, *Les Mouvements Religieux Iraniens au I<sup>er</sup> et au II<sup>e</sup> siecle de l'hegire*, Paris, 1938. Ebû Müslimiyye'nin İmâmî muhalifler tarafından Hürremiyye ile bir tutulması önemlidir. Nevbahtî, *Fırak*, 41–42; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 64. Onların "Mazdekîlik'in üçüncü aşaması" olduğunu düşünen Yarshater tarafından bu hareketlerin Neo-Mazdekî yapısı vurgulanır. E. Yarshater, "Mazdakizm", *Combridge History of Iran* içerisinde, Ed. E. Yarshater, Vol. III, Kısım. II, 1983, 1001–1006.

<sup>75</sup> Bu yerel inançlar, Ebû Müslimiyye ile İsmâilîler'in inançlarını birlikte ele almaya arzuolu olan Nizâmü'l-Mülk tarafından kayda alınır. Bkz. Ebû Ali Hasan et-Tûsî Nizâmü'l-Mülk, *Siyerü'l-Mülk*, Ed. H. Darke, Tahran, 1976, ss. 280, 312, 320.

<sup>76</sup> Yarshater, "Mazdakizm", 1014–15.

<sup>77</sup> F. Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrine*, Cambridge, 1990, 140.

muhtedilerin mehdî anlayışlarını uzlaştırmak ve içermek zorundaydı. İranlı İmâmî ulemâ, Kâim'in gelecekteki iktidarı konusunda üretilmiş pek çok rivayeti aktararak bu mehdîci anlayışın yüceltilmesinde önemli bir rol oynadı. Mehdî/Kâim'in ashabının imamlara yapılan zulümlerin öcünü almak için Araplarla savaşacak Arap olmayan (Acem) kişiler olacağı kehanetinde bulunarak, Abbâsî devrimi esnasında ve sonrasında İranlı yeni muhtedilerin arzularını yansıtan bir dizi rivayet böylece İmâmî literatürde ortaya çıktı.<sup>78</sup> Daha genel bir ifade ile IX. yüzyıl İran'ındaki hadisçiler, mehdîci rivayetlerin İmâmî külliyat içerisinde kabul görmesinde anahtar rol oynadılar.<sup>79</sup> Örneğin dikkate değer figürler olan İranlı Mevâlî âlimler Ali b. Mahziyâr ve Fadl b. Şâdân gelecekle ilgili rivayetlerin önemli figürleridir. "*Zamanın sonu (melâhim) Kitabı*" ve "*Kâim Kitabı*" birincisine atfedilir; "*Gaybet Kitabı*" da sonrakine atfedilir.<sup>80</sup> İmâmî Şîliğe kazandırılan bir Zeydî olan Abbad b. Ya'kûb el-'Ufûrî (v. 864), uyumsuzluğuna rağmen, İmâmî öğretisi içerisinde dört yüz asıl (usûl-ü erba'u mie) arasında yer edinen bir rivayet aktardı. 'Ufûrî tarafından "asıl"ında delil olarak alınan rivayete göre sonuncusunun Kâim olduğu on bir imam –onların isimleri yoktur- olacaktır.<sup>81</sup>

Onuncu imamla bazı İranlı vekilleri arasındaki ciddi sorun Ali el-Hâdî'nin imâmetinin sonuna doğru patlak verdi. Fâris b. Hâtim b. Mâhûya el-Kazvînî, Deylem ve Taberistan yakınlarındaki dinî davet sınırı olan Kazvin'de faaldi ve Batı İran (Cibâl)'dan humus ve bağışları toplamakla yükümlüydü. 862'de Samarra'daki baş malî vekil oldu.<sup>82</sup> Bununla birlikte iki yıl sonra onuncu imam Ali el-Hâdî ona lanet etti: Fâris, Ali el-Hâdî'den uzaklaştı ve kendine ait bölünmüş bir grup olarak kontrol ettiği belli topluluklardan bağış almaya devam etti. İmam kızgındı ve ona suikast yapmak için görülmedik bir adım attı. Kriz, imamın mirasçısı olarak atadığı ilk oğlu Muhammed'in ölümü ile şiddetlendi.<sup>83</sup> İmam Ali el-Hâdî, 868'de öldüğünde velâyete hatalı bir kararla başvekili Osman b.

<sup>78</sup> M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide Divin Dans Le Shi'isme Original*, Paris, 1992, 44–45. Referansları Nu'mânî'nin *Kitâbu'l-Çaybe*'sinden alır. Bu eğilim gelecek nesil için İbn Bâbüya tarafından ıslah edildi. Amir-Moezzi, *Le Guide*, 46. Bu çalışma şu anda İngilizce olarak "*The Divine Guide in Early Islam*, Albany, 1955" adı altında mevcuttur.

<sup>79</sup> Ortodoks olmayan diğer raviler için bkz., Modarressi, *Crisis*, 22.

<sup>80</sup> Amir-Moezzi, *Le Guide*, 251.

<sup>81</sup> Amir-Moezzi, *Le Guide*, 250.

<sup>82</sup> Keşşî, *Ricâl*, 520–28; Modarressi, *Crisis*, 71–72. Onun ismi, babasının din değiştirerek İslâm'a girdiğini gösterir.

<sup>83</sup> Modarressi, *Crisis*, 43, 71–75.

Sa'îd el-Amrî'yi bıraktı. İmamın atadığı mirasçısı ölüydü ve Fâris'in grubu bu esnada kız kardeşinin güçlü liderliği altında Ali'nin genç oğlu Câfer'i imamları olarak seçmişti.<sup>84</sup> Grup, merhum atanmış mirasçı Muhammed'in, Câfer'e imâmetin gizli malları ve özel eşyalarını göndermiş olduğunu iddia etti. Gizli malları götürdüğü söylenen vekil bir havuzda boğulmuş olarak bulundu,<sup>85</sup> ancak ona ne olduğu anlayamadı. 'Amrî ve onun İmâmî yapıdaki destekçileri son imamın ortanca oğlu Hasan ile yetinmek zorunda kaldılar. El-Askerî unvanlı yeni imam Hasan b. Ali, halifenin özel olarak üzerine titredığı yirmisinde bir saray mensubuydu.<sup>86</sup> Onun yaşam tarzı ahlaki karakteri hakkında şüphe uyandırdı. Üstelik o, şerî ve dinî ilim konusunda bazı İmâmî ulemâ ile fazla sayıdaki samimi eleştirmenlerden birisi olan Nişabur'un meşhur Şîî lideri Fadl b. Şâdân tarafından yetersiz bulunmuştu. Onuncu imamın büyük oğlu ve atanmış mirasçı Muhammed öldüğü zaman ulemanın bir kısmının Hasan'ı imâmete aday olarak denediği ve onu zorunlu ilim konusunda yetersiz bularak, Hasan'ın imâmetini kabul etmek için hazırlanan gruba "Himâriyye" adını verip, onun genç kardeşi Câfer'e yöneldikleri rivayet edilir.<sup>87</sup>

Yine de Osman b. Sa'îd, imama velâyet etme makamındaki yasal danışmanlık hizmetini daha fazla profesyonelleştirmekle imamın ilgi eksikliği konusunda en doğrusunu yaparak pek çok kişinin bağlılığını sağladı. Bu dönemde hukukçular, imamın kutsal yönü hakkındaki rivayetleri düzenleme konusunda açıkça görevlendirildiler. Dahası İmam Hasan el-Askerî'nin kararlarının içeriğini gösteren el kitabı yürürlüğe kondu: Daha sonra onun başka bir hukukçunun çalışması olduğu ortaya konuldu. Aynı zamanda dinî vergiler toplanmaya ve biriktirmeye devam edildi.<sup>88</sup> Bunların hepsi imâmetin fonksiyonlarını imamın katılımı olmaksızın velâyet makamından uzaklaştırmak için iyi bir hazırlıktı.

Müderrişî, imâmetin doğası hakkında Şîî bakış açılarının kutuplaşmasına tanık olduğu imâmet krizi dönemini tartışır. Taraftarları Müfevvida olarak bilinen aşırı duruş, imamları Tanrının onlara yaratma ve emretme güçlerini taşımış olduğu (fevveda) doğüstü varlıklar olarak

<sup>84</sup> İkbâl, *Hândân*, 109.

<sup>85</sup> Modarressi, *Crisis*, 73–75.

<sup>86</sup> Modarressi, *Crisis*, 68.

<sup>87</sup> 'Abdullah es-Sallûm es-Samarrâî, *el-Ğuluuv ve'l-Fıraku'l-Ğâliyye fi Hadâirati'l-İslâmiyye*, Bağdâd, 1972, 291–293 künyeli eser içerisinde ek olarak yayına hazırlanmış ve basılmış Ebû Hâtim er-Râzî'nin *Kitâbu'z-Zîna'sı*; Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Ed. A. A. Muhannâ-A. H. Fa'ûr, Beyrut, 1990, I, 200.

<sup>88</sup> Keşşî, *Ricâl*, 577–81; Modarressi, *Crisis*, 70.



düşündüler. Orta duruş imamların din ve hukuk konusunda otorite sahibi birer hoca oldukları, ancak görülmeyenin bilgisine sahip olmadıkları şeklinde karşılık verdi ve pek çok orta yolcu, imamın yanılmazlığı resmî ilkesini asla kabul etmedi.<sup>89</sup> Örneğin Nişabur'da iki grup birbirini tekfir ediyordu.<sup>90</sup> İmamın gaybı yanılmaksızın bilmesi fikrini zayıflatan ve bazı İmâmîler'i, Câfer es-Sâdık'ın atanmış mirasçısı kendisinden önce öldüğü zaman bir yüzyıl önce Keysâniyye'den borç aldıkları, Tanrının beklenmedik fikir değiştirmesi (bedâ)<sup>91</sup> düşüncesini bir kez daha kullanmaya zorlayan iki eğilimin fikir ayrılığı, atanmış mirasçı Ali el-Hâdî'nin ölümüyle şiddetlendi.<sup>92</sup> İmâmet krizi ve onuncu imamın ölümünden sonra velâyet makamından kontrolün gitmesi, Ali b. Hasaka, Kâsım b. Yaktîn ve amacı ölmüş olan imamı ilahlaştırmak olan Muhammed b. Baba tarafından temsil edilen Kumm'lu bir grubun önderlik ettiği aşırı mehdîciliğin (Ğuluvv) patlak vermesiyle sonuçlandı.<sup>93</sup>

On birinci imamdan rivayet edilen, iman yönünden atalarından hiç birisinden kendisi kadar şüphelenilmemiş olduğu şikâyeti<sup>94</sup> beş yıl sekiz aylık görev süresinin sonunda imâmet krizinin ulaştığı noktayı özetler. Hasan b. Ali el-Askerî'nin sorunlu imâmeti 1 Ocak 874 Cuma günü ölmesi ile sona erdi. O, kendinden sonra bir mirasçı (halef) [ya da temiz kişi (ethâr)] bırakmadan öldü. Çünkü aşikâr bir çocuğu bilinmiyordu, onun mirası kardeşi Câfer ile annesi arasında paylaşıldı.<sup>95</sup> İlk kaynaklarımızda geçen Hasan'ın çocuksuz öldüğü şeklindeki bu açık ifade, herhangi bir çocuğa işaret etmeksizin mülkünü annesine miras olarak bıraktığı vasiyetnamesi tarafından da desteklenir.<sup>96</sup>

<sup>89</sup> Modarressi, *Crisis*, II. Bölüm. Bu rakip itikadî eğilimlerin taraftarlarının sosyal ve etnik bileşimiyle ilgili karışık konu henüz ciddi olarak araştırılmamıştır.

<sup>90</sup> Modarressi, *Crisis*, 38.

<sup>91</sup> İbn Kıbbe er-Râzî'nin *Nakdu Kitâbi'l-İşhâd li Ebî Zeyd el-Alevî*'si Modarressi, *Crisis*, 181'de yeniden ele alınmıştır. İngilizci çeviri, 216. Bununla birlikte İbn Kıbbe bu fikri şiddetle reddetti ve onu kâfirlerin ileri sürdüğünü düşündü.

<sup>92</sup> Madelung, "Badâ", *Encyclopædia Iranica*, III, 354–55.

<sup>93</sup> Keşşî, *Ricâl*, 516–20.

<sup>94</sup> İbn Bâbüya, *Kemâl*, 222; Modarressi, *Crisis*, 65.

<sup>95</sup> "Halef" el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 102'de; "Ethâr, Nevbahtî, *Fırak*, 79'da. Diğer yandan iki kaynakta da üslup aynıdır.

<sup>96</sup> Miras, kadı ve hükümet tarafından on birinci imamın annesi adına kayda geçirildi ve onun mirasının taksimi için yedi yıl sert bir dava sürdü. (İbn Bâbüya, *Kemâl*, 43; Tûsî, *Ğaybe*, 75, 138; İkbâl, *Hândân*, 108.) On birinci imamın, daha sonra Gâib imama ait olduğu iddia edilen mirasının taksimi, Muhammed'in gaybette olduğunu düşünmüş

### TARİHİ İMÂMETİN KESİLMESİNDEN SONRA DİNÎ OTORİTE VE NEVBAHTİLER'İN EGEMENLİĞİ: 874-941

Tarihi imâmetin kesilmesinden sonra İmâmî toplumun liderliğinin iki gruba intikal ettiği fark edilebilir: Ulemanın olgunlaşmamış hiyerarşisi ve imamet makamına sadık vekillerle hilâfet devletinin hizmetindeki politik olarak güçlü İmâmî aileler. Özellikle el-Muktedir (903-932) ve er-Radî (934-941)'nin hilâfetleri döneminde bu sınıflara fırsat doğmasıyla kurumsallaşan dinî otorite içerisindeki ciddi zorlukları düzene koyan hâkim aristokrasinin etkisinin yeniden egemen olması şaşırtıcı değildir. Bu dönemde Nevbahtî ailesinin ve diğer İmâmî Şîîler'in üyeleri vergi görevlisi, memur ve daha küçük vezirler olarak hizmet ederken Fırat ailesinin Şîî vezirleri hilafet bürokrasisini zaman zaman kontrol ettiler. İmamın ortadan kaybolmasıyla bu aileler, özellikle Nevbahtîler, şaşkın vaziyetteki İmâmî hiyerarşi ve toplum üzerinde ağır basan etkilerini devreye soktular.<sup>97</sup>

On birinci imam Hasan b. Ali'nin 874'te ölümünden sonra taraftarları yaklaşık on dört gruba ayrıldı. Onuncu ve on birinci imamların yöneticiliğini yapmış olan baba ve oğul 'Amrî ailesi pek çok vekil üzerindeki kontrollerini sürdürdü. Pek çok İmâmî'nin aksine<sup>98</sup> onlar, Hasan'ın rakip kardeşi Câfer'in imâmetini kabul etmeyi reddettiler ve onun yerine gaybette olduğu söylenen merhum imamın sözde küçük oğlunda karar kıldılar.<sup>99</sup> On birinci imamın cenazesini kaldıran baba Osman b. Sa'îd<sup>100</sup>'in ondan çok da uzun yaşamadığı ve bu dönemde velâyet makamının rutin işlerinde dahi yetkisini oğlu Muhammed'e devrettiği anlaşılmaktadır. Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman İbnü'l-Amrî imamın başvekili olarak babasının kendisini yerine geçirmesine karşı önemli bir başkaldırının üstesinden geldi<sup>101</sup> ve 917'de ölene kadar kırk yıldan fazla bir süre velâyet makamının kontrolünün onun elinde kaldığı anlaşılıyor. IX. yüzyılın sonunda halife tarafından Samarra'nın boşaltılmasından sonraki dönemde o, kutsal makamı ve imamın yöneticiliğini de Bağdad'a taşıdı.

olan Seyyid el-Himyerî üzerinde güçlü bir etki bırakmış olan Muhammed b. El-Hanefiyye'nin mirasının paylaşımını yansıttı. İbn Bâbüya, *Kemâl*, 35.

<sup>97</sup> V. Klemm, "Die Vier Sufarâ' Des Zwölfen Imam Zur Formativen Periode Der Zwölfersî'a", *Die Welt Des Orients*, XV, 1984, 132-34.

<sup>98</sup> Râzî, *Kitâbu'z-Zîna*, 290-93.

<sup>99</sup> Gâib imamın ismi, lanetleme cezasıyla gizli tutuldu. Nevbahtî, *Fırak*, 91; el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 104-105.

<sup>100</sup> Tûsî, *Çaybe*, 216.

<sup>101</sup> Tûsî, *Çaybe*, 245-46.

İbnü'l-Amrî, on birinci imamın ölümünden sonra bir imamın varlığıyla ilgili öne sürülen şüpheleri düşünerek, on birinci imamın lehine onun ölümünden sonra da kendi babasının lehine sonuçlanacak bir meşruiyet sağlamak istedi.<sup>102</sup> 860'larda ve 870'lerin başlarında onuncu ve on birinci imamların kararname ve mektupları Muhammed b. Osman el-'Amrî'nin el yazısıyla çeşitli İmâmî topluluklara gönderilmişti. On birinci imamın ölümünden sonra yirmi yıldan fazla bir süre toplum liderleri aynı el yazısı ile (yani Muhammed b. Osman'ınki) gâib imamın makamından mektup ve kararname almaya devam ettiler.<sup>103</sup> Bu el yazısı mektubun, saraydaki halifeye alternatif olarak kimliği çağın efendisi ya da gâib imam şeklinde tespit edilmiş olandan geldiği düşünülür.<sup>104</sup> 890'ların ortalarına rastlayan dönemde gâib imamdan kararname ve mektup yayınlanması durdu ve onun adına humus toplanmasından vazgeçildi.<sup>105</sup> İbnü'l-'Amrî'nin eliyle 895 civarında yayınlanan muhtemelen son fermanla önceki imamların halifelere beyatlarından dolayı onlara karşı isyan edemeyecekleri yönünde önemli bir itirafa karşılıklılaşmaktayız, bununla birlikte bu itirafa gâib imamın beyat borcunun bulunmadığı hükümdara karşı çıkacağı vaadi de eşlik etmekteydi. Tebliğ daha sonra gâib imamı bulutların arkasında gizlenen güneşe benzetir, böylece gelecekteki Şîi gaybet öğretisinin ilk merkezî öğesini verir-Yani insanlığın süregelen ilahî rehberliği olarak imâmetin faydaları imamın yokluğuna rağmen devam eder.<sup>106</sup>

Gâib imamın makamından gelen kararname ve mektuplar 890'larda kesilmesine rağmen İmâmî dinî liderliğin X. yüzyılın ilk on yılında Kum civarındaki bölgede, birisi Kum diğeri Rey'i temsil eden Ahmed b. İshâk ve Muhammed b. Câfer el-Esedî vasıtasıyla toplumla bağını sürdürdüğü görülüyor.<sup>107</sup> İmâmî yapının birliğini ve otoritesini sağlamak için İbnü'l-Amrî ve Nevbahtîler Kum'un önde gelen İmâmî âlimlerine teşvik ziyaretleri de gerçekleştirmiş olabilirler. "Kumluların Şeyhi" Abdullah b. Câfer el-Himyerî el-Kummî Kûfe'deki İmâmî Şîa'ya vaaz etmek için 903 yılı civarında Irak'a geldi. Onun çalışmaları arasında (günümüze kadar gelmeyen) "Gaybet ve Zihnî Karışıklık Kitabı", onuncu

<sup>102</sup> Tûsî, *Çaybe*, 216-17.

<sup>103</sup> Tûsî, *Çaybe*, 219-23; Modarressi, *Crisis*, 93.

<sup>104</sup> İbn Bâbüya, *Kemâl*, 483; Tûsî, *Çaybe*, 176.

<sup>105</sup> Bkz. Said Amir Arjomand, "Imam Absconditus ant the Beginnings of a Theology of Occultation: Imami Shi'ism Around 900/280-290", *Journal of the American Oriental Society*, 1997, I, 117.

<sup>106</sup> Tebliğ ve şerhin çevirisi için bkz., Arjomand, "Imam Absconditus" I, 117.

<sup>107</sup> Tûsî, *Çaybe*, 257-58.

imamla âlimlerin yazışması hakkındaki eser ile sekizinci ve dokuzuncu imamlardan gelen hadislerin aktarıldığı kitaplar vardır. Bunları Muhammed b. Osman el-Amrî tarafından kaleme alınan “Ebû Muhammed el-Hasan’ın (on birinci imam) cevapladığı sorular”, “Ebû Muhammed’in Cevap ve Kararnameleri” ve “Yönetim Sahibinden (Sâhibü’l-Emr) Hadislerin Aktarılması Kitabı” –Yönetim sahibi gâib imamdır- adlı risaleler takip eder. Bu çalışmalar gaybet dönemiyle tarihi imâmet arasındaki hiyerarşinin öğretisi ve otoritesindeki süreklilik duygusunu açıkça pekiştirir. Büyük hadisçi Muhammed b. Ya’kûb el-Kuleynî (v. 941) de Nevbahtîler döneminde bir süre Rey’den Bağdad’a taşındı.

Onuncu yüzyılın başında Nevbahtî ailesinin önderi, meşhur ve aydın bürokrat Ebû Sehl İsmâil b. Ali (v. 923)’yi Bağdad’daki İmâmî Şîa’nın lideri olarak buluruz. İmâmîyye Şîası’nın en karanlık döneminde Ebû Sehl en-Nevbahtî hem politik, hem de entelektüel düzeyde kritik bir rol oynadı. Bir imamın yokluğunda Şîiliğin bekasını sağlamak için imamın gaybetinin İmâmî hiyerarşik yapının kalıcı bir özelliği haline getirilmesine katkıda bulundu. Üstelik o, İkbâl’e göre, sistematik teolojinin çatısını tasarlayan ilk kişi olarak gaybeti imâmet öğretisi içerisinde merkezî bir unsur haline getirdi.<sup>108</sup> Pratikte Nevbahtîler, dirayetli kızı Ümmü Gülsüm’ün Nevbahtî biri ile evli olduğu İbnü’l-Amrî’ye yakındılar. Ebû Sehl on birinci imamın ayrıcalıklı çevresinin yegâne uzun ömürlü üyesi olarak İbnü’l-Amrî’nin rakipsiz dinî otoritesini onayladı.<sup>109</sup> İbnü’l-Amrî 917’de öldüğü zaman imam velâyet makamının yönetimi onuncu imam döneminde büroda aktif olduğu kesin olarak ifade edilen Nevbahtî ailesinin bir mensubu Hüseyin b. Rûh tarafından teslim alındı.<sup>110</sup>

Bununla birlikte Ebû Sehl en-Nevbahtî’nin imâmet krizinin çözümüne uzun vadede sağladı daha hayâtî katkı entelektüel düzeydeydi. Ortaçağ İslâm’ındaki temel aklî eğilim olan Mutezilî teoloji, IX. ve X. yüzyıl Bağdad kültüründe güçlü bir unsurdur. Nevbahtî’nin herhangi bir Mutezilî okulda öğrenim gördüğüne dair kanıt olmamasına rağmen o, bu grubun fikirlerini bilen birisiydi ve onların aşırı gruplara (Gulat) ve Karmatîler’in devrimci İsmâilî Şîiliklerine karşı koyabilmeleri ve Sünnî

<sup>108</sup> İkbâl, *Hândân*, Bölüm: 6.

<sup>109</sup> İbn Bâbüya, *Kemâl*, 93. Hasan el-Askerî tarafından hamile bırakıldığı iddialarını test etmek için iki yıldır halife tarafından gözetim altında tutulan köle kadın Saykal (ya da Sakil) ondan sonra Nevbahtî’nin evine taşındı ve yirmi yıldan fazla bir süreden beri Gâib İmam’ın annesi olduğu iddia edildi. İkbâl, *Hândân*, 108, 245.

<sup>110</sup> İkbâl, *Hândân*, 214–216.

ana görüşle rekabet edebilmeleri için İmâmî Şîîleri en ileri akılcı vasıtalarla donatmayı arzuladı. Bu sonuca göre onun Bağdad'daki İmâmî toplumun lideri olarak kendisiyle diğer noktalarda tartışmakla meşgul olduğu İmâmî olmayan eski bir Mutezilî İbnü'r-Râvendî'yi otuz dinara İmâmî bakış açısıyla imâmet hakkında bir kitap yazması için kelamın (aklî teoloji) uygulayıcısı olarak görevlendiren kişi olması muhtemeldir.<sup>111</sup> Bu olağan dışı önlemin nedeni aşırı gelenekçi İmâmî toplum içerisinde yetişmiş din adamlarının yetersiz olması olarak gözüktüyor. En sağlam gelenekçiliğin hâkim olduğu Kumm IX. yüzyılın son çeyreğinde İmâmî öğretinin ana merkezi olmuştur. Sonuç olarak, Madelung'un vurguladığı gibi IX. yüzyılın sonunda Şîîlik ve Mutezilîlik birbirinden ayrıydı.<sup>112</sup> Bununla birlikte manzara değişiyordu ve merkez İran'da Şîî inançlarını akılcı yollarla savunmak için maharetlerini kullanan Mutezile'den Şîa'ya geçmiş dinî tahsilli bireylerin iki örneğini biliyoruz.<sup>113</sup> Bu noktada Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin kendisi ve yeğeni Hasan b. Mûsâ (v. 912–922 arası) İmâmî Şîîlikteki itikadın önde gelen savunucuları oldular.

Ebû Sehl en-Nevbahtî ve önceki Mutezilîler tarafından seçilen strateji, mevcut geleneklerden ziyade aklî delilleri kullanarak imâmet ve gaybet sorunlarına teolojik bir çözüm bulmaktı. Herhangi bir teolojik delilin mantığı gaybetin oluşumunu ve imâmetin doğasını birleştirmeye ve bu münasebetle gaybetin zorunluluğunu yerleştirmeye meyilliydi. Nevbahtî'nin politik yönelimi ve dinî ilgi alanları ise, gaybet düşüncesinin mehdîci konumundan çıkarılmasını gerektirdi. Entelektüel ilgisi ve Mutezile sempatisi ona, bu düşüncenin sadece gaybet teolojisinin yardımı ile apokaliptik olma özelliğinden kurtarılabilceğini telkin etmekteydi.<sup>114</sup>

Gaybet hakkındaki ilk teolojik risaleler imamın gaybete girmesinden yaklaşık otuz yıl sonra ortaya çıkmıştır. Gâib imamın makamından gelen son emirde gösterilmiş olan ana fikir –Şöyle ki, bu gaybet, imâmet

<sup>111</sup> İkbâl, *Hândân*, 91–120. Ebû Sehl ve yeğeni de, İbn er-Râvendî'nin Maniheizm'den İslam'a geçmiş Mutezile taraftarı hocası Ebû İsâ el-Verrâk (ö. 861)'a ait imâmetle ilgili teolojik bir risaleyi kaynak olarak kullandılar. İkbâl, *Hândân*, 102–103.

<sup>112</sup> Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology, *Le Shi'isme Imamate*, Ed. T. Fahd, Paris, 1979, 13.

<sup>113</sup> Bunlar daha sonra dikkate alınmış olan Rey'deki İbn Kıbbe er-Râzî ve Cürcan'dan gelerek İsfahan'da yaşayan Muhammed b. Abdullah b. Mümellek el-İsfahânî idi. Necâşî, *Ricâl*, 380–381.

<sup>114</sup> Şerî bir teoloji gerektiren imamın yokluğunun neden olduğu krize tutarlı bir çözüm "Consolation of Theology" adlı kitabımda geliştirilir.

vasıtasıyla insanlığın ilâhî rehberliğinin ayrıcalıklarını engellemez- Mutazile ekolünden döndürülen Reyli din adamı Muhammed b. Abdurrahman İbn Kibbe tarafından ele alındı ve geliştirildi. İbn Kibbe imamın gaybetinin imâmet doktrininin mantıklı bir sonucu olduğunda ısrar etti.<sup>115</sup> Şîliğin sonraki gelişim seyrinde onun bazı aklî delilleri reddedilmesine rağmen, imâmet ve gaybet teorilerinin bağlantısı kesinlik kazandı.

Müderresî'nin IX. yüzyılın son yıllarına tarihlenen üç polemik risalede İbn Kibbe, imâmet teorisinin daha geniş bağlamı içerisinde Hasan b. Ali'nin oğlunun varlığı ve gaybeti tartışmasına ciddiyle yer verir. İbn Kibbe er-Râzî çağdaş Karmatîler'in ahlak kurallarına karşı gelmesini reddederken, biricik imama ihtiyacın din ve şerî hukuk (hükümü'-ş-şerîa) yönetiminin kurulması için gerekli olduğunda ısrar eder.<sup>116</sup> İmamlar din ve hukuk konusunda yetkili hocalar, Tanrı'nın ve insanlığa gönderdiği rehberinin kanıtlarıdır. Bu nedenle onlar var olmalıdır. "Hasan b. Ali'nin oğlunun" gaybeti insanlığın ilâhî rehberliğini her toplumda ve her çağda bir peygamberin yokluğundan daha fazla engellemez.<sup>117</sup> İbn Kibbe, böyle birisinin hâlihazırda var olmasının gerekmediğini, fakat tamamen gaybette olabileceğini ispat etmek için kehanet içeren bir kıyasa başvurur. Üstelik o, Şîi gaybet teolojine dâhil edilmesi takdir edilmiş gaybette bir imamın varlığı ile ilgili bir delil geliştirir. Gaybetteki bir imamın varlığını kanıtlamak için İbn Kibbe, imamın tanrının delili (Huccetullah) olduğunu -ya da daha doğrusu insanlığın devam eden rehberi olduğunu, bu nedenle peygamberlerden sonra bir imam olması gerektiğini -savunan imâmet düşüncesi gerçeğini kabul eder. Dahası o, doktrinindeki şartı -yani imametin önceki imamın açık atamasıyla (nass) meşrulaştırılacağı şartını- imamın açıkça bir mirasçı atamaksızın ölmeyeceği iddiasına çevirir.<sup>118</sup> Bu delil daha sonra önceki imamlarda olduğu gibi Gaip İmamın atanmasının merkezî bir grup tarafından yapıldığı şeklindeki bir kanıtla ve imamın yakın arkadaşlarının onun varlığını, emirlerini ve yasaklarını haber verdikleri gerçeğiyle desteklendi.<sup>119</sup>

İbn Kibbe er-Râzî Rey'deki rakipleriyle tartışırken aşağı yukarı aynı dönemde Ebû Sehl en-Nevbahtî Bağdat'ta "Kitâbu't-Tenbîh"i kaleme

<sup>115</sup> Modarressi, *Crisis*, 125.

<sup>116</sup> *Nakdu Kitâbi'l-İşhâd*, Modarressi, *Crisis* içerisinde, 178; Çeviri, 212.

<sup>117</sup> *el-Mesele fi'l-İmâme*, Modarressi, *Crisis*, 138 içerisinde; Çeviri, 143.

<sup>118</sup> Modarressi, *Crisis*, 135; Çeviri, 139.

<sup>119</sup> Modarressi, *Crisis*, 136; Çeviri, 140-141.

aldı. İbn Kibbe'nin açıkça yapmış olduğu gibi Ebû Sehl'in İmâmî Şîliği çağdaş İsmâilî Karmatîler'in devrimci dindarlıklarından kesin olarak ayrıran kişi olduğunda şüphe yoktur. 903'teki ya da 903 civarındaki bir kitabına göre İranlı aristokratımız Şîa'nın yarı Mecûsî inançları takip ettiği suçlamasını çürütmek için ızdırıp içerisindeydi:

“Şayet onlar bizim Mecûsîler'in ve diğer aşırı grupların taraftarlarına (Ali ile ilgili) benzer iddialara sahip olduğumuz itirazını öne sürerlerse, aynı itirazların Peygamber'in mucizelerine de yöneltildiği şeklinde onlara cevap verilebilir.... Bu dönemdeki Şîa'nın pozisyonu Müslümanların çoğunluğununki gibidir.... Doğrusu Şîî gelenekler daha güçlüdür, çünkü ne devlet, ne askerî güç, ne gözdağı verme, ne de (gücü elde etmek için) arzu onlarla birliktedir.”

Ebû Sehl bir imamın yokluğu sorununun aklî bir din anlayışı ile en iyi şekilde çözülebileceğini haklı olarak algıladı:

“Kendi bütünlüğü içerisinde dinin önemi akıl yürütme ile bilinir. Biz Tanrı'yı aklî kanıtlarla anlıyoruz ve onu görmüyoruz. Bize onu gören herhangi birisi rivayet edilmemiştir. Biz Peygamber'i ve onun dünyadaki varlığını rivayetlerle biliyoruz ve biz onun peygamberliğini ve peygamberliğinin gerçekliğini akıl yürütmeye biliyoruz.”

Ebû Sehl'in delilinin kaynağı İbn Kibbe'ninkine benzerdi. O bu iddiayı, bir peygamberin yokluğunun onun dini öğretisini ya da şerî kararlarını hükümsüz kılmayacağı gibi, bir imamın yokluğunun da dinin ya da şeriatın geçerliliğini azaltmadığı şeklinde sürdürdü. Sonunda Ebû Sehl, Gâib İmamla toplum arasındaki iletişimin kesilmesini açıklamak için iki gaybetin olabileceği<sup>120</sup> yönündeki mehdîci Yeni Vâkıfî [Neo-Vâkıfite] kanıyı benimser:

“Onun için iki gaybet vardır, bunlardan birincisi yakındır, sonra diğeri gelecektir.”

Bizim için korunan “Tenbîh”in son paragrafında<sup>121</sup> Ebû Sehl, imamın gaybetiyle ilgili İmâmî Şîîler'in iddialarının imamı 105 yıl önce ölmüş Vâkıfa'nın iddiası kadar mantıksız olmamasıyla övünür. Bununla birlikte, gördüğümüz gibi, on yıl ya da daha sonra Ebû Sehl'in yeğeni ve ilahiyatçı meslektaşı, on birinci imamın belirli bir mirasçısı olmaksızın ölmüş olduğunu yazdı.<sup>122</sup> Muhtemelen Ebû Sehl, fiilen gaybette bulunan

<sup>120</sup> Vâkıfî bakış açısı on birinci imamın ölümünden sonra yeniden canlanmıştı. Bkz. Arjomand, “Imam Absconditus”.

<sup>121</sup> Yukarıdaki pasajlarda çevrilen metin İbn Bâbüya'da korunur. Bkz. *Kemâl*, 90-94.

<sup>122</sup> Bkz. İbn Bâbüya, *Kemâl*, 96.

bir imamın olduğuna dair heyecan uyandırmayan bu iddiasından bu dönemde vazgeçti. İbn Nedîm'in şahadetine göre:

"O, Muhammed ailesinin Kâim'i hakkında daha önce hiç kimsenin savunmadığı bir kaniya sahipti. Bu onun öteden beri iddia ettiği şeydi: Ben imamın Muhammed b. Hasan olduğunu ancak onun gaybette öldüğünü ve gaybet esnasında onun otoritesini oğlunun üstlendiğini, böylece Tanrı'nın onu açığa çıkararak hükmünü tamamlamasına kadar imâmetin onun oğlunun neslinde olacağını söylüyorum."<sup>123</sup>

Bu arada Ebû Sehl pek çok imama atfedilmiş<sup>124</sup> ve üstelik "et-Tenbîh"te zikrettiği rivayetlerce de desteklenmiş olan Gâib İmamı isimlendirme konusundaki yasağı ihlal eder.<sup>125</sup> "Hasan'ın oğlu" belki de İmâmî otorite tarafından ilk defa bu dönemde, ancak sadece onun ölümünü doğrulamak için, Muhammed olarak isimlendirildi.<sup>126</sup> Dahası Ebû Sehl aklın verileriyle çelişmek istemeksizin, gaybette bir dizi imam olduğu, onların yalnızca sonuncusunun kendini belli edip ortaya çıkacağı görüşünü ileri sürdü. Bu tatmin edici bir çözüm değildi ancak İmâmî Şîliğin bekasını sağlamak için çözülmek zorunda oldan bir sorunun varlığını gösterir. Soruna mehdîci olmayan tatmin edici bir çözümün, mirasın tarihî yapısı hakkında daha büyük bir meşguliyet gerektirdiğini ve gaybet düşüncesinin yalnızca bir formunu oluşturabildiğini akla getirir.

Bu nedenle Nevbahtî'nin sonraki kanaatinin Şîî kanunu içerisinde yer almaması oldukça şaşırtıcıdır. Yine de onun güvenilirliğini reddetmek için iyi bir neden yoktur.<sup>127</sup> Onun bakış açısının Yeni-Vâkıfî fikirlerin bir uyarlaması olduğu ve gaybet düşüncesinin gelişimini yeniden inşaımızla tam olarak uyum içerisinde olduğu görülüyor. Bu bakış açısıyla sorun mantıksız değil ancak dinî alan dışıdır. Ebû Sehl, İmâmî mehdîcilerin hâlihazırdaki meydan okumaları karşısında dinî delillerini geliştirme konusunda ümitsizliğe kapılmış ve açıkça onların kendisiyle irtibat halinde

<sup>123</sup> İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, Ed. G. Flügel, Beyrut, 1964, 176.

<sup>124</sup> Kuleynî, *Kâfi*, II, 126–127; İbn Bâbüya, *Kemâl*, 648.

<sup>125</sup> İbn Bâbüya, *Kemâl*, 92–93; İngilizce Çevirisi, Arjomand, "Imam Absconditus".

<sup>126</sup> Muhammed oldukça egzotik bir isimdi. İmam Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra aşırı gruplardan birisi Hasan'ın, amcası Câfer'in korkusundan dolayı gizli olan Muhammed isimli yetişkin oğlunu mirasçı olarak atamış olduğuna inandı. Kûfe'nin Sevad'ındaki diğer bir aşırı grup, onun oğlunun isminin Muhammed olduğunu inkâr etti ve onu Ali olarak adlandırdı. el-Eş'arî el-Kummî, *Makâlât*, 114.

<sup>127</sup> İkbâl (*Hândân*, 10–11) bu rivayeti tam anlamıyla inkâr etmez, ancak onun muhtemel erken döneme ait bir kanaat olduğunu düşünür. Eğer bizim analizimiz doğruysa bu, Ebû Sehl'in sonraki kanaatidir.



olduklarını iddia ettikleri kişinin öldüğünü duyurmuş olabilir. Yine de, XI. yüzyıldaki gelişmeler gösterdiği gibi, sadece teolojik delil, dinî otorite krizine kalıcı bir çözüm getirmek için konuyu yeterince bağlamından uzaklaştırabilirdi.<sup>128</sup>

Ebû Sehl'in gaybet hakkındaki yeni görüşü tarihî bağlam içerisinde mantıklıdır. Hayatının son on yılı esnasında Ebû Sehl, gâib imamın doğrudan temsilcileri olduklarını iddia eden İmâmî toplum içerisindeki aşırılarla büyük sorun yaşıyordu. 910'ların başında bir dönem büyük şöhrete kavuşmuş olan mistik ve mehdîci Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc, Saffah'ın (cömert birisi) mehdîci davranış tarzıyla Ehvaz'daki fakirlere para dağıtıyordu<sup>129</sup> ve Şîî toplumun lideri olan Ebû Sehl'e şöyle yazarak meydan okudu: "Ben zamanın sahibinin (sâhibü zaman) vekiliyim."<sup>130</sup> Ebû Sehl, Hallâc'ı ve hareketini bastırmak için muhtemelen, Muktedir döneminde hilafet devletinin üst düzey memuru olarak önemli etkisini ve Zâhirî hukuk ekolüyle -ki İmâmî-Şîî bu düşünceyi sarayda kabul etti, çünkü kendilerine zor kullanılmıyordu- olan yakın bağlarını kullandı.<sup>131</sup> Dahası 914-15'te, Hallâc'ın birinci meydan okumasından kısa süre sonra Bağdat'ta bir adam kendisinin, on birinci imam Hasan el-Askerî'nin gaybetten dönen oğlu olduğunu iddia etti.<sup>132</sup> Halife Muktedir, hilafette gözü olanı parmaklıklar arkasına koymak için küçük bir bahaneye ihtiyaç duydu, oysa hadise Ebû Sehl'i ve İmâmî hiyerarşiyi oldukça kaygılandırıyordu. Ebû Sehl'in, Hasan'ın oğlunun gaybette ölmüş olduğu şeklindeki sonraki görüşünün, her ne kadar sadece bizim spekülasyonumuz olabilirse de, hilâfette gözü olmayla ilgili bu son hadiseye kısmî bir yanıt olması muhtemeldir. Daha sağlam bir tarihî zeminde, hilâfet iddiasında bulunanlarla ilgili sorunun, İbnü'l-Amrî ve İbnü'l-Amrî'nin çalışkan kız kardeşi Ümmügülsüm'ün çağdaşı Ebû Sehl'i, velâyet makamının yöneticisinin otoritesinin kuvvetlendirilmesi gerektiğine inandırdığı hipotezini yürürlüğe koyuyoruz. Yeni bir düzenleme olan sefir (intermediary)'in, imamla Şîîler arasındaki yegâne resmi aracı olan baş temsilcinin konumunu yüceltmek için aşağı yukarı bu dönemde yürürlüğe konmuş olduğu görülür.<sup>133</sup>

<sup>128</sup> Bkz. Arjomand, "Consultation of Theology".

<sup>129</sup> İkbâl'in dikkatlice belgelendirdiği "Hândân, 115-116" daki açıklamasına bakınız.

<sup>130</sup> Tûsî, *Gaybe*, 247.

<sup>131</sup> İkbâl, *Hândân*, 113-114. Hallâc sonunda 922'de idam edildi.

<sup>132</sup> Klemm, "Vier Sufarâ", 141-142.

<sup>133</sup> Klemm, "Vier Sufarâ", 132-141.

İmamla yegâne aracının konumlarını kurumsallaştırma fırsatı Muhammed b. Osman el-Amrî 917'de öldüğü zaman ortaya çıktı. Bu dönemde Gâib İmam'ın yönetimi artık Bağdad'daydı. Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî<sup>134</sup> Gâib İmamla toplum arasında resmî elçi (sefir) olarak tayin edildi. Ümmü Gülsüm, babasının Hüseyin b. Rûh'u sefiri olarak atamış olduğunu ilan etti.<sup>135</sup> Daha da önemlisi, yeni yükseltilmiş makam tahsisi, çeyrek asır sonra Gâib İmamla resmî iletişimi yeniden başlatmak için İmâmî hiyerarşinin kararı idi. 9 Nisan 918'de yeni görevlendirilmiş sefir Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî, Gâib İmam'dan gelmiş ilk yeni kararnameyi ilan etti.<sup>136</sup> İşaret etmek ilginçtir ki karamamenin konusu İbn Rûh'un hiyerarşinin yeni başı olarak belgelenmesiydi. Böylece Gâib İmam'dan gelen kararnamelerin yayınlanması (geleneği) başlatıldı.

İbn Rûh'un, velâyet makamının bağlarını İran'daki yurttaşlarla sağlamlaştırdığı görülür. Onun, kendisini ziyaret eden İranlı bir kadınla Farsçanın Avah lehçesiyle konuştuğu rivayet edilir.<sup>137</sup> İmamla Şîası arasındaki iletişimin yeniden başlaması ile İbn Rûh, İran'daki İmâmî topluluklarla düzenli olarak haberleşti. Kum'daki toplulukla bağlarını kuvvetlendirmeye niyetlendiğinde şüphe olmayan İbn Rûh'un döneminde yayınlanmış bir kararnamede Gâib İmam, hadisçi Ali b. Bâbüya'yı, kendisine hayır duada bulunduğu oğlunun doğumu konusunda tebrik etti.<sup>138</sup>

### SONUÇ: DİNÎ OTORİTE KRİZİ VE TAMAMLANMIŞ GAYBETİN İLANI

Ebû Sehl, Fırat ailesinin düşmesiyle sonuçlanan sorunlu bir dönemde öldü. Koruyucuları Ebû'l-Hasen el-Furât ve onun oğlu Muhsin 924'te idam edilince İbn Rûh hapse atıldı. İbn Rûh'un vekili Şalماغânî, Furat Oğulları'nın hilafet bürokrasisindeki diğer korunan kişisi, Musul'a kaçtı. Şalماغânî o zamana kadar Gâib İmam'ın yönetim merkezinde İbn

<sup>134</sup> Bir rivayete göre İbn Rûh en-Nevbahtî, nispeten daha küçük bir figür olarak, İbnü'l-Amrî'nin Bağdad'daki on temsilcisinden biriydi. Bununla birlikte o, İmam'ın bürosunda İbnü'l-Amrî'nin kâtibi olarak çalışmış olmalıdır. Çünkü İbnü'l-Amrî'nin hasımlarından birisini lanetlemek için Gâib İmam tarafından yayınlanmış kararnamelerden birisi onun elinde ortaya çıkar. Tûsî, *Gaybe*, 245.

<sup>135</sup> Tûsî, *Gaybe*, 227; İkbâl, *Hândân*, 215–216. Klemm'in ("Vier Sufarâ", 138, özellikle 63 numara) doğru bir şekilde ileri sürdüğü gibi, Ümmügülsüm'ün erkek torunu bu dönemin baş kaynağıdır.

<sup>136</sup> Tûsî, *Gaybe*, 227–228; İkbâl, *Hândân*, 216.

<sup>137</sup> İbn Bâbüya, *Kemâl*, 504.

<sup>138</sup> İbn Bâbüya, *Kemâl*, 509; Tûsî, *Gaybe*, 195–196.

Rûh'a hizmet etmiş ve İmâmî toplumun kullanması için hukukî konularla ilgili pek çok kitap yazmıştı.<sup>139</sup> Şalmagânî'nin İbn Rûh ile yakın istişare içerisinde ve onun ricasıyla düzenlemiş olduğu ve bir hüküm hariç içeriği Kumm hukukçularınca onaylanmış "Yükümlülükler Kitabı" (Kitâbu't-Teklîf) bunlar arasındaydı.<sup>140</sup> Şalmagânî daha sonra İbn Rûh ile bozuşt ve kendisi için Gâib İmam'ın vekilliğini iddia etti. İbn Rûh'un hapisten tepkisi, Şalmagânî'yi cemaatten ihraç eden Gâib İmam'dan geldiğini bildirdiği bir kararnameyi Mart 962'de yayınlamak oldu.<sup>141</sup> Gâib İmam'a velâyetin iç yüzünü bilen birisi olarak Şalmagânî, İbn Rûh gibi, yağma için her şeyin hazır olduğunu bilmekteydi –ya da onun öne sürdüğü şekliyle "Biz bu konuda köpeklerin leş için kavga ettikleri gibi kavga ediyorduk."<sup>142</sup>

Şalmagânî, İslam olarak kabul edilemeyecek düalist bir din yaratarak ve Muhammed ailesinin Kâim'ini Şeytanla bir tutarak, Hallaççı muhalefeti zirveye çıkarmak için Gâib İmam'ın kapısı olma iddiasını kullandı. Özellikle endişe veren şey Şalmagânî'nin, taraftarlarının birinin şiirinde vurgulandığı gibi, gaybet düşüncesiyle ilişki içerisindeki İranlı Kurtarıcı Kral'ın geri dönüşü hakkındaki sonraki Mecûsîliğin mehdîci vahiylarını uyarlaması idi:

"Doğrusu O (Tanrı) sıfatsız bir tevhitir.

Bütün muvahhitleri birleştirendir.

Işıkla karanlığı birbirine karıştırandır.

Ey Hâşim'in ailesini (Muhammed'in Ailesi) arayan!

Ve Hüsrev'in ailesini inkâr eden.

Arap soyundan olmayan, gerçekten gaybette olan O'dur.

İranlılar nezdinde iyi bir değeri vardır.

Bir zamanlar Araplar arasında Luay'ın çıktığı gibi.<sup>143</sup>

Şalmagânî'nin panteist mehdiciliğe yönelmiş bu hukukçu taraftarları "Hasan'ın sözde oğlu" ile ilgili tüm rivayetleri görmezden gelirler ve

<sup>139</sup> Şalmagânî'nin mezhepten ayrılmasından sonra İbn Rûh'a Şia'nın onun kitaplarını ne yapması gerektiği soruldu, "çünkü bizim evlerimiz onlarla doludur." (Tûsî, *Gaybe*, 239.) Şerif Murtazâ'nın cevaplandığı bir sorudan hareketle bir asır sonra Şalmagânî'nin yasal el yazmalarının hala kullanımda olduğunu anlıyoruz. *Rasâilü's-Şerîf el-Murtazâ*, Kumm, 198?, I, 279.

<sup>140</sup> Tûsî, *Gaybe*, 239; İkbâl, *Hândân*, 230–234.

<sup>141</sup> Tûsî, *Gaybe*, 218.

<sup>142</sup> Tûsî, *Gaybe*, 241'den naklen, Arjomand, *Shadow of God*, 43.

<sup>143</sup> Tûsî, *Gaybe*, 250. Daha sonraki Mecûsî siyasi içerikli vahiylar hakkında bkz. Kippenberg, "Mittelpersischen Traditionen", 64–70.

pek çok İranlı muhtedî gibi İranlı kral ailesinden bir kurtarıcının gaybetten dönmesini umarlar.

929'da hapisten salıverilmesi üzerine Hüseyin b. Rûh Musul'daki vekille anlaştı ve velâyet makamının kontrolü sayesinde bölgenin malî yönetimini yeniden ele geçirdi.<sup>144</sup> Üstelik o, siyasî güce geri dönmesini ve 934'te halife olmuş er-Radî'nin olumlu idaresini, ondan önce Şalmagânî'nin teşviki ile Ebû Sehl'in Hallâc'a yapmış olduğu gibi, mehdîci düşmanı Şalmagânî'yi yok etmek için kullandı. Şalmagânî tutuklandı, taraftarlarıyla birlikte yargılandı ve sonunda Kasım 935'te idam edildi.<sup>145</sup>

İmâmet krizinin yetmiş yılı ve imamın yokluğu esnasında kadınların Şîi toplumunda belirgin bir rol oynaması kayda değerdir. Suikasta uğramasından sonra Fâris el-Kazvinî'nin kız kardeşi, kardeşinin taraftarlarını Câfer lehine, on birinci imamın da aleyhine örgütleyerek onların lideri oldu. On birinci imamın annesi, Fâris'in kız kardeşinin karşı cephesinde Câfer'e karşı çıkararak ve merhum Hasan el-Askerî'nin geride hamile bir cariye bıraktığını iddia ederek imamın ölümünden sonra önemli bir rol oynadı. On birinci imamın halası ve kız kardeşi de bu tartışmaların içine çekildi.<sup>146</sup> Sonunda Muhammed b. Osman el-Amrî'nin kızı Ümmü Gülsüm, kocasının akrabası İbn Rûh en-Nevbahtî'nin mirasını kendi babasına bağlamada ve böylece sefirliğin kurumsallaşmasını sağlamada önemli bir rol oynadı. Üstelik o, mehdîliğe ve Şalmagânî'ye karşı yapılan tartışmalarda İbn Rûh'u destekledi.<sup>147</sup>

İbn Rûh düşmanlarından daha uzun yaşamadı. O, Haziran 938'de öldü. Kronolojik bir yanlışla Amrîler'i sefir olarak gören resmî Şîi tarihine göre İbn Rûh Gâib İmam'ın üçüncü sefiri idi; dördüncü ve son sefir olarak Ali b. Muhammed es-Samarrî tarafından takip edildi. Tarihi bir figür olarak Samarrî gerçekten siliktir. O, tek bir görevi yerine getirmek için rivayetlerde zorunlu olarak yer alır: Zamanın sonuna kadar sürecek olan tam gaybetin ilanı ile sefirliğin kısa süreli kurumsallaşmasının ortadan kaldırılması. İbn Rûh'un Gâib İmamla yeniden iletişim kurulduğu iddiasının rahatsız edici meşru bâblar (kapılar) karşı iddiasını üretmiş olması gibi, Samarrî'yi de sefirliğin yapısındaki merkezî dinî otoriteyi kurumsallaştırma konusundaki başarısız bir projenin şifresi olarak görmek man-

<sup>144</sup> Tûsî, *Gaybe*, 147–150.

<sup>145</sup> Tûsî, *Gaybe*, 220–221; Klemm, "Vier Sufarâ", 133.

<sup>146</sup> Modarressi, *Crisis*, 78–79, 82–83.

<sup>147</sup> Tûsî, *Gaybe*, 227, 248–250; İkbâl, *Hândân*, 215, 232–234.

tıksız değildir. 941'de ölümünden altı gün önce Samarrî rivayete göre Gâib İmam'dan gelen bir kararname ortaya çıkardı:

Rahman ve rahîm olan Allah'ın adıyla. Ey Ali b. Muhammed es-Samarrî!.. Sen altı gün içerisinde öleceksin. İşlerini hallet ve ölümünden sonra yerini dolduracak herhangi birinin lehine tanıklık yapmadan ayrıl. Doğrusu ikinci [başka bir rivayette tam (tâmme)] gaybet gerçekleşti ve Tanrı'nın izniyle olmasından başka ricat olmayacaktır.<sup>148</sup>

Kararname Nevbahtîler'in yüz yüze kaldıklarına benzer sorunu önceden görerek devam eder:

Yakında Şîam arasında beni gördüğünü iddia eden kişiler olacak. Doğrusu Süfyânî ve evrensel savaş çılgılığı (sayha) ortaya çıkmadan önce beni gördüğünü iddia eden kimse iftiracı bir yalancıdır.

Bu bildiri, Samarrî'nin ölümünden sonra ortaya çıkan diğer hak iddia edenleri, İbnü'l-Amrî'nin yeğeni dâhil, kapıcılıktan [Gizli İmam'ın bâblığı] caydıramadı.<sup>149</sup> Rivayete göre ona altı gün sonra bir mirasçı atayıp atamayacağı sorulduğu zaman Samarrî şöyle cevap verdi: "İş Allah'ındır. O, bunu tamamlayacaktır."<sup>150</sup> Samarrî arkasında mirasçı ve gaybet doktrini bırakmadan ayrılarak bu iddialarla öldü.

Gâib İmam'ın kapısı olma yönündeki aşırı iddia sahiplerinin çoğalmasında ve imamın velâyet makamıyla Şîi toplum arasındaki iletişimin ikinci kez kesilmesi<sup>151</sup> bu zihni karışıklık (hayra) döneminde mihne duygusunu derinleştirdi ve pek çok İmâmî, İmâmî Şîliği yok olma tehdidiyle yüz yüze bırakarak cemaatten ayrıldı.<sup>152</sup> Kısa vadede Nevbahtî ve İbn Kibbe er-Râzî tarafından imâmet krizine getirilen teorik çözüm, dinî otorite krizine pratik çözüm olarak yeterli gelmedi ve Şîi toplumun morali üzerinde anlık küçük bir etki bıraktı. Bununla birlikte uzun dönemde ka-

<sup>148</sup> İbn Bâbüya, *Kemâl*, 516. Editör "tâmme" (complete) kullanımının elyazmasının bazı kopyalarında bulunduğunu not eder (Not: 1). Sonraki kullanım ilk olarak Tûsî'de verilir. Tûsî, *Gaybe*, 243.

<sup>149</sup> Tûsî, *Gaybe*, 254–256.

<sup>150</sup> İbn Bâbüya, *Kemâl*, 516; Tûsî, *Gaybe*, 243.

<sup>151</sup> İbn Bâbüya, *Kemâl*, 3.

<sup>152</sup> E. Kohlberg, "From İmamiyye to Ithnâ 'Ashariyya", *Bulleton of the School of Oriental and African Studies*, XXXIX, 1976; Modarressi, *Crisis*, 97–98. Kuleynî'nin "Kâfî"indeki (I, 117–120) yurdun sahibi (Sâhibu'd-Dâr) ve gaybet hakkındaki kısa bölümler şüphe uyandırır ve daha eski tarihli bir rivayette Kuleynî dönemin başlangıcı olarak gaybet (Gaybe) yerine karışıklık (Perplexity, hayra) kavramını kullanır (II, 470). Aynı şekilde kutsal makamdaki yönetim tarafından İbn Ebî Çanim'e kesin cevap olarak yayınlanan buyruk, inananların "otorite içerisindeki bu kimselerle ilgili şüphe ve zihni karışıklığından" bahseder. (Tûsî, *Gaybe*, 173.)

lıcı çözüm, İbn Bâbüya tarafından X. yüzyılın ikinci yarısında yapıldığı gibi, bu öncü teolojik cümleleri yeniden ele almayı gerektirdi.<sup>153</sup> İmâmî Şîlik üzerinde maksimum Mutezilî etkinin olduğu bir dönem olan XI. yüzyıl esnasında mehdîci bağlamından çıkarılan gaybet düşüncesi bu ifadelerin ileri sürdüğü temeller üzerinde gelişti. Daha sonra XI. yüzyıl İmâmî önderleri, son imamın gaybeti doktrinini kendi aklî teolojileri çerçevesinde uyarladılar. Gaybet düşüncesi yeniden apokaliptik bir temele oturtuldu ve Şî fenafillâh anlayışının ve itikadının sabit unsurlarına dönüştürüldü. Aynı zamanda dinî otorite, şerî gaybet düşüncesiyle tutarlı bir şekilde kurumsallaşmış oldu.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> İbn Bâbüya, *Kemâl*, 87–93.

<sup>154</sup> Arjomand, *Consolation of Theology*”.

DİLİN DOĞAL YAPISI  
SARF KURALLARININ ÖNÜNDE GELİR\*

Mustafa Ali el-Cûzû\*\*  
Çeviren: Yusuf DOĞAN\*\*\*

Doktora tez danışmanlığını yaptığım bir kız öğrenciye “Tezin başındaki giriş anlamına ‘مدخل’ (medhal) kelimesinin başındaki mîmi (mudhal şeklinde) niçin dammeledin?” diye sordum. O da beni susturmak istercesine “Çünkü Kur’an’da da bu şekilde gelmiştir!” şeklinde cevap verdi. Belki de o benim İslam’a yabancı biri olduğumu zannetmişti. Ben de onu kibarca uyardım ve yaptığı zorlamayı açıkladım.

Gerçek şu ki, bazıları, açıkça, kelime türetilirken ya da kelimenin kökenini belirlerken aşırı zorlamalı yorumlara gitmek ve sarf kaidelerini, dilin değil, tam aksine, dili sarf kaidelerinin hizmetçisi olarak görmek eğilimindedir. Örneğin, üçlü yalın fiiller hariç tüm fiillerin ism-i mekânının, ism-i mef’ûl vezninde türetileceği herkesçe bilinen sarf kurallarından biridir. Buna göre نَحْرَجَ (dehraca) fiilinin ism-i mekânı مُنْحَرَجٌ (mudâhrac) ve مَمَزَقٌ (mezzeka) fiilinin ism-i mekânı مَمَزَقٌ (mumazzak) şeklinde olacaktır. Bu kural, çoğu dilciyi, üçten fazla harf içeren dört ve beş harfli fiillerden türetilen ism-i mekânlarının türetiminde farklı yorumlar ortaya koymaya zorlanmıştır. Fakat kaideden daha güçlü şeylerin olacağı gerçeği, onların dikkatlerinden kaçmıştır ki, bu dilin doğal yapısıdır. Bu gerçekten yola çıkan İbn Cinnî (ö. 392/1002), dört harfli fiillerden ism-i mekânın az sayı- da olduğunu gözlemlemiş; beş harfli fiillerin ism-i mekânlarını çok az ol-

\* Bu kısa makale, el-‘Arabî Dergisi’inde (sy. 623, Kuveyt, Ekim 2010, s. 64-65) “Tabî‘atu’l-luğa teteşkaddum ‘alâ kavîd’i’ş-şarf” orijinal adıyla yayınlanmıştır.

\*\* Dr., Lübnanlı bir akademisyen

\*\*\* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Öğretim Üyesi.

duğu için hiç zikretmemiştir. Biz ise çoğu zaman hemze ile yapılan ziyadeli fiillerden *ism-i zaman ve mekânların, genellikle üçlü yalın fiillerin aslına çevrilererek yapıldığı kanaatindeyiz.*

Üçlü yalın fiillerin dışındaki isimlerden türetilen *ism-i mekânların* az olmasının *birinci sebebi*, harf sayısında iktisada gidilmesi ve kelimenin uzatılmasının çirkin görülmesidir. Nitekim Araplar, zorunluluk dışında bu yola başvurmama eğilimindedirler. Bu sebeple bazen masdar yerine daha kısa olduğu için *ism-i masdar* kullanmayı tercih ederler. Örneğin, mazi+masdar çekiminde *تَوَضَّأَ (tevađđu ' )* masdarı yerine *ism-i masdarı* *تَوَضَّأَ وَضُوءٌ (vuđđu ' )* kullanarak *تَوَضَّأَ وَضُوءاً (tevedđea vuđđu 'en = abdest aldı)* şeklinde söylerler. Arapların, hazif (eksiltme) vb. yolla yapılan icaz türlerini tercih etmesi de bundan (sözü uzatmaktan) kaçınmak amacıyladır. *İkinci sebebi* ise karışıklıktan kaçınmak içindir. Çünkü üçlü yalın olmayan bir fiilin *ism-i mekânı*, aynı vezinde gelen diğer iki yapıyla; *ism-i mef'ûl* ve *masdar-ı mîmî* ile karışacaktır. Nitekim diltelerin *مُخْرَجٌ (muħrec), مُنْخَلٌ (mudħal)* gibi *ism-i mef'ûl* vezinde üçlü yalın fiillerden türetilmiş isimlerin *masdar-ı mîmî* mi yoksa *ism-i mekân* mı olduğu konusunda görüş ayrılığına düştüklerini ve bu gibi durumlarda bunların *masdar* olmasını, *ism-i mekân* olmasına tercih ettiklerini görüyoruz. Oysa üçlü yalın fiillerden türetilen *ism-i mekânlar*, genellikle *مَفْعَلٌ (mef'al)*, bazen de *مَفْعِلٌ (mef'il)* vezinlerinden geldiği için hemen hemen sadece *masdar-ı mîmî* ile karışabilir. Bununla birlikte üçlü yalın fiillerin *masdar-ı mîmîsi* ve *ism-i mekân* birbirlerinden farklıdır. Örneğin sadece *وَعَدٌ* gibi misâl vâvî fiillerin *masdar-ı mîmîsi* *مَفْعِلٌ (mef'il)* vezinde gelir. Oysa muzari çekiminde aynel fiili *meksûr* (kesralı) olduğu sürece tüm *sahîh* ve *vavî* ya da *vâ* olsun mu'tel fiillerin *ism-i mekânı*, bu vezinde gelmektedir.

Hemze ile yapılan ziyadeli fiillerin *ism-i zaman ve mekânların – üçlü harfli yalın* kullanımı *farazî* olarak kullanılmasa bile- genellikle –ya da *mezîd* fiille anlam ilişkisi zayıf olduğu hallerde- *yalın aslına* döndürülmesi gerektiği kanaatimize şahitler çoktur. Örneğin Araplar, “*ikamet edilen yer*” ifadesi için *مَقَامٌ* *veznindeki* *مَقَامٌ (maķâm)* kelimesini kullanırlar. Bu kelime, hemze ziyadeli bir fiil olan *أَقَامَ (eķâme)* fiilinden değil, üç harfli *قَامَ (ķâme)* fiilinden türemiştir. “*Ayağa kalkmak*” ve “*ikamet etmek*” birbirinden farklı şeylerdir. *مُقَامٌ (muķâm)* kelimesi ise *ism-i mekân* değil, “*ikâmet etmek*” anlamında *masdar-ı mîmîdir*. Yine (fener kulesi ve minare anlamına gelen) *مَنَارٌ (menâr)* ve *مَنَارَةٌ (menâre)* kelimeleri *نَارٌ (nâre)* fiilinden *ism-i mekân* olup sözlüklerde zikredilse bile Arapçada bu şekilde (üçlü yalın



أَنَارَ fiilinden) gelmesinin delili yoktur. Bu iki kelime dörtlü ziyadeli أَنَارَ (enâre) fiilinden türemiştir. Araplar bu fiilden hiçbir şekilde مُنَارَ (munâr) şeklinde ism-i mekân türetmemişlerdir. Aynı şekilde (yatak anlamına gelen) مَضَجَ (madca‘) kelimesi de kullanılmayan ضَجَّ (dace‘a) fiilinden ism-i mekândır. Kullanılan fiiller ise اضْطَجَّ (idṭace‘a), اَضْجَعَ (edce‘a) ve ضَاجَعَ (ḍâce‘a)dır. Fakat Araplar bu fiillerden ism-i mekân olarak مُضْطَجَّ (muḍṭaca‘), مُضْجَعَ (muḍca‘), مُضْجَعَ (muḍḍaca‘) kelimelerini kullanmamışlardır.

Üçlü yalın fiillerin aslının (ism-i mekân türetilmesinde) kullanıldığından Araplar da bu fiillerden ism-i mekân türetmişler ve uygulamayı hemze ile ziyadeli fillere kadar genişleterek uygulamışlardır. Örneğin oyun alanı için لَعِبَ (le‘ibe) fiilinden مَلْعَبَ (mel‘ab) türetmişlerdir. Aynı zamanda bu kelime مَلْعَبَةٌ (mulâ‘abe) yani birlikte oyun oynanan alan manasındadır. Çünkü oyun çoğu zaman isteşliği (müşareketi) gerektirir. Bununla birlikte Araplar ism-i mekân olarak oyun alanı için kesinlikle مَلْعَبَةٌ (mulâ‘abe)yi türetmemişler; her halükarda مَلْعَبَ (mel‘abi) kullanmışlardır. Bir diğer örnek ise مَدْحَلَ (medhal) kelimesi olup دَخَلَ (dehale) fiilinden ism-i mekândır. Aynı zamanda Araplar kaideyi genişleterek اَدْحَلَ (edhale) fiilinden de مَدْحَلَ (medhal) şeklinde ism-i mekân türetmişlerdir. Bu kelimeyi de öğrencilerin zorla okula girdirildiği yeri ifade ederken مَدْحَلَ المَدْرَسَةِ (medhale‘l-medrese) şeklinde ifade etmişlerdir. Fakat المَدْحَلَ (el-mudhal), المَخْرَجَ (el-muhrec) ve المُنْزَلَ (el-munzel) kelimeleri ise aşağıdaki ayetlerde olduğu gibi اِدْحَالَ (idhâl = dahil edilmek), اِخْرَاجَ (ihrâc = çıkarmak), ve اِنْزَالَ (inzâl = indirmek) anlamlarında masdar-ı mîmîdirler. İlgili ayetler: “ وَقُلْ رَبِّ اُنْزِلْنِي مُنْخَلًا صِدْقًا وَاُخْرِجْنِي مَخْرَجَ صِدْقٍ ” = Şöyle de: Rabbim! Gireceğim yere dürüstlükle girmemi sağla; çıkacağım yerden de dürüstlükle çıkmamı sağla!<sup>1</sup> “ وَقُلْ رَبِّ ” وَاُنْزِلْكُمْ مُنْخَلًا كَرِيمًا ” = ...sizi onurlu bir girişle (cennete) girdiririz.”<sup>2</sup> “ اُنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُبَارَكًا ” = Ve de ki: Rabbim, beni kutlulukla indir.”<sup>3</sup> Bu kural<sup>4</sup> tabi olarak şeddeli yapılan yani tef‘îl formunda gelen fiillerin dışında kalan özellikle varsayımsal bile olsa üçlü aslı olmayan fiiller için geçerlidir. Örneğin türetim kurallarına tabi olan صَلَّى (sallâ) fiilinin ism-i mekânı ism-i mef‘ûl vezninde مَصَلًى (muşallâ = namaz kılınan yer) şeklinde ifade edilir. Benzer kural مُسْتَقَرًّا (mustaḳar = durulan/kalınan/ikamet edilen yer) kelimesi gibi istif‘âl formundan; ayrıca infi‘âl, ifti‘âl ve tefe‘ul formunda

<sup>1</sup> İsrâ, 17/80.

<sup>2</sup> Nisâ, 4/31.

<sup>3</sup> Mü‘minûn, 23/29.

<sup>4</sup> Ziyadeli fiillerden ism-i mekân ve zamanın, ism-i mef‘ûl vezninde gelme kuralı (çevirenin notu).

formundan; ayrıca infi'âl, ifti'âl ve tefe'ul formunda gelen fiilleri de içerir. Ancak bunlardan (fiillerden) ism-i mekânın türetimi azdır.

Bu bağlamda yeni bir yaklaşım (olduğunu belirtmekte fayda) var: Araplar muhtemelen if'âl formunda gelen ism-i mekânları مَفْعَل (mef'el) formunda türetimini yapmış olabilirler. Sanki fiil-i muzarinin aynel fiilindeki kesrayı dikkate alarak مَشْرُق (meşriq) kelimesinde olduğu gibi aynel fiilindeki harfi kesra olarak bırakmışlar. Örneğin المَشْرُق (el-meşriq), أَشْرَقَ (eşraqa) ve المَوْقِدَ (el-mevkid) ise أَوْقَدَ (evkade) ziyadeli fiillerinden ism-i mekândırlar. Bu kelimelerin türeyebileceği شَرَقَ (şeraqa) ve وَقَدَ (veqade) üçlü fiillerinin, ziyadeli أَشْرَقَ (eşraqa) ve أَوْقَدَ (evkade) fiillerinin anlamlarını taşıdıklarına dair sözlüklerde herhangi bir şahit de yoktur. Aksine Araplar, “su boğazına kaçmak, su boğazını tıkamak” anlamına üçlü يَشْرُقُ (yeşraqu) fiilini ayırmak için “ortaya çıkmak, ışığı doğmak” anlamına gelen يُشْرِقُ (yuşriku) fiilinin aynel fiilini kesralamaya meyletmişlerdir.

Netice olarak ism-i mekân her zaman aynı kökten gelen fiillerden ziyade somut isimlerden de türeyebildiği bilinmektedir. Örneğin “çok ağaçlı yer” anlamına gelen المَشْجَر (el-meşcar) ism-i mekânı العِشْر (eş-şecer = ağaçlar) isminden ve “arslanı bol yer” anlamına gelen المَأْسَدَة (el-me'asede) kelimesi de أَسَد (esed = aslan) isminden türemiş olup شَجَرَ (şecera) ve أَسَدَ (esede) fiillerinden türememişlerdir. Aynı şekilde dilimize yeni giren المَقْهَى (el-mağhâ = kahvehane) ism-i mekânı da الْقَهْوَة (el-ğahve = kahve) isminde türemiş ve türeyebileceği bir fiil de yoktur. Bu görüşleri, Lisânu'l-<sup>c</sup>Arab sözlüğünde geçen ve “dezenfekte edilmiş/güzel koku ile tütsülenmiş elbise” anlamına gelen المُجْمَر (el-mucmere)nin أَجْمَرَ (ecmera) fiilinden türemesi de desteklemektedir.<sup>5</sup> Aynı şekilde yâ'sız nisbet manası veren رَمَل (rammâl = kum falına bakan) ve نَحَّاس (nağhâs = bakırcı/bakır satan/bakır işleyen) kelimeleri de النُّحَّاس (en-nuğhâs) ve الرَّمَلَ (er-remel) isimlerinden türemiş; رَمَلَ (remele) ve نَحَّسَ (neğhase) fiillerinden türememişlerdir. Benzer şekilde تَامِر (tâmir = hurması olan/hurması çok olan kişi/hurmacı) ve لَابِن (lâbin = sütü çok olan/sütçü) kelimeleri de التَّمْر (et-temr = hurma) ve اللِّبْن (el-leben = süt) isimlerinden gelmişlerdir.

Bu (ism-i mekânın isim kökünden gelmesi ilgili) kurala المَتَّحَف (el-methaf = müze) kelimesini de kıyas edebiliriz. Kelime التُّحْفَة (et-tuğfe) kökünden gelmiştir. Dilcilere göre aslı وَحْفَة (vuğfe) idi ve vav, tâ'ya döndürülerek تُحْفَة (tuğfe) oldu. Bu durumda türediği fiilin وَحَفَ (vehafe) fiili olması gerekirdi. Fakat bu fiilin (bağışlanan kıymetli eserlerle müze anla-

<sup>5</sup> İbn Manzûr, Lisânu'l-<sup>c</sup>Arab, Dâru Şâder, Beyrut 1410/990, IV, 45.

sı gerekirdi. Fakat bu fiilin (bağışlanan kıymetli eserlerle müze anlamını ifade edecek şekilde) أَهْدَى طُرْفَةً (*ehdâ ṭurfe*) anlamı yoktur. İster bir fiile ister bir isme isnad edelim kıyasa göre ism-i mekân مَثْفٌ (*methaf*)tir. Genellikle dil kurallarına aykırı olması sebebiyle الْمُثْفُ (*el-muthaf*)ın mîmin zammesi ile okunabilmesi için türetme kuralının zorlanması doğru olmaz. Çünkü kullanılmasa bile üçlü fiilden türemiş olabilir. Fakat ziyadeliden türememiş olması güzel kabul edilebilir. Arap Dil Enstitüsü الْمُثْفُ (*el-methaf*) kelimesinin mîmine fethayı koymayı kabul etmiş, ancak çoğulunda da mîmin fetha olmasına işaret etmek istememiştir ki, doğrusu de budur. Belki bu şekilde (yani çoğulunda de fethalı) okuma, doğru kabul edilmiştir.

Özet olarak ism-i zaman ve mekânı, if'âl formundan türetilmeleri konusunda Arapların üçlü fiiller üzerine ziyadeli diğer fiiller ise varsayımsal bile olsa çoğu zaman üçlü asıllarına çevirdikleri veya somut isimlerden türetilenlerin ise üçlülere kıyas ettikleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla مَدْحَلٌ (*medhal*)in çoğulu مَدَاخِلٌ (*medâhil*) ve مَثْفٌ (*methaf*)in çoğulu مَثَافٌ (*metâhif*) şeklinde mimlerin fethasıyla, söylenmesi güzeldir. Aynı kelimelerin mîmin zammesiyle مُدْحَلٌ (*mudhal*)in çoğulunun مُدْحَلَاتٌ (*mudhalât*) ve مُثْفٌ (*muthaf*)in çoğulu ise مُثْفَاتٌ (*muthafât*) şeklinde söylenmesi hoş değildir. Fakat masdar-ı mîmîleri yapılmak istendiğinde mîmin zammesiyle okunabilir.



HULUBÂN SEFERİ\*  
(Ebrehe'nin seferi üzerine yeni bir bakış)

M. J. Kister\*\*

Çeviren: Fatih Erkoçoğlu\*\*\*

Ebrehe'nin Ma'add'a ve özellikle 'Âmir b. Sa'sa'a'ya karşı [düzenlediği] sefer kaydı, hassaten zikre değerlidir. Murayğân kuyusu yakınlarındaki kaya üzerinde bir kitabede bulunan bu seferin kaydı, Temîm kabilesindeki kabilevî bölünmeye işaret etmektedir. -Şimdiye kadar- Temîm kabilesindeki kabilevî bölünmenin bir kitabede zikredildiği tek vakadır.

Profesör G. Ryckmans'ın yolculuğunda bulunan bu kitabe (Ry 506), yine onun tarafından Fransızca çevirisi ve yorumları ile neşredilmiştir.<sup>1</sup> Kitâbe, W. Caske<sup>2</sup> tarafından yapılan değerli yorumlar ve Almanca çevirisiyle basıldı. Sidney Smith<sup>3</sup> ve metni etraflı derinlemesine analiz eden F. Beeston'un<sup>4</sup> notları ve yorumları ile İngilizce'ye çevrildi. J. Ryckmans'<sup>5</sup>in çalışmaları ve mütalaaları önemlidir. Kitâbenin detaylı bir araştırması A. G. Lundin tarafından Rusça yapılmıştır.<sup>6</sup> Cevad Ali<sup>7</sup> tarafından kısmen Arapça'ya çevrilmiş ve notlar ilave edilmiştir. Sidney

\* İngilizce metnin kontrolünü yapan Abdüllatif Tüzer ve Fransızca metinlerin çevirisinde yardımcı olan Şevket Kadioğlu'na teşekkür ederim. [Çeviren]

\*\* M. J. Kister, "The Campaign of Hulubân A New Light on the Expedition of Abraha", *Studies in Jahiliyya and Early Islam*, London 1980, s. 427-436; bkz. *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, (Ed. F. E. Peters), Singapore-Sydney 1999, s. 357-368.

\*\*\* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı  
fatiherkocoglu@hotmail.com

<sup>1</sup> *Le Muséon*, 66 (1953), s. 275-284.

<sup>2</sup> W. Caske, *Entdeckungen in Arabien*, s. 27-31.

<sup>3</sup> Sidney Smith, *Events in Arabia in the 6th century A.D.*, BSOAS, 1954, s. 435-37.

<sup>4</sup> A.F.L. Beeston, *Notes on the Muraighân inscription*, BSOAS, 1954, s. 389-92.

<sup>5</sup> *Le Muséon*, 66 (1953), s. 339-42; B.O. XIV, s. 94.

<sup>6</sup> A.G. Lundin, *Yujnaya Arabia w VI wekw (Palestynski Sbornik)*, 1961, s. 73-84.

<sup>7</sup> Cevad Ali, *Tarihu'l Arab Kable'l-İslâm*, IV, 396-398.

Smith tarafından verilen metin İhsan Abbas<sup>8</sup> tarafından Arapça'ya çevrilmiştir.

F. Beeston'un kitabe çevirisi tam olarak burada verilmiştir:

"Merhametli Bir (Allah) ve O'nun Mesih'inin kudretiyle, Kral Ebrehe (v.s) Benî Âmir (kabilesinin) hepsi isyan ettiğinde (dtbtn) ayında (razzia) baharında Ma'add'a hücum ettiğinde bu kitabeyi yazdı. Şimdi kral, Kindeliler ve Alilerle birlikte 'BGBRY'i ve Sa'd'lularla birlikte HSN'in oğlu BSR'i gönderdi. Ordunun bu iki komutanı savaştılar. Şöyle ki Kinde kolu Benî Âmir'e karşı, TRBN güzergâhındaki vadide ise Murâdiler ve Sa'dlılar kolu da ..... karşı. Onlar katlettiler ve (düşmanı) esir aldılar ve kâfi derecede ganimet elde ettiler. Kral diğer taraftan Halibân'da savaştı ve Ma'ad'ın askeri kuvvetleri bozguna uğradı ve onlar rehine(ler) vermeye zorlandılar. Bütün bunlardan sonra Amr b. Münzir, Ebrehe<sup>9</sup> ile görüştü ve Münzir'den Ebrehe'ye rehinelere vermeyi kabul etti. Çünkü Münzir Amr'a Ma'ad valiliğini vermişti. Böylece Ebrehe, Bağışlayıcı Bir Allah'ın kudreti ile Halibân'dan döndü (v.s)."

Beeston'un yorumu<sup>10</sup> açık bir şekilde göstermektedir ki bu anlatım iki seferden bahsetmektedir: Kral Ebrehe'nin Halibân'a<sup>11</sup> seferi ve Kinde ve Sa'd-Murad'ın TRBN'ye<sup>12</sup> seferi. Açıktır ki biz burada birçok kabilevî gücün iştirak ettiği büyük karşılaşmayla ilgilenmekteyiz.

<sup>8</sup> İhsân Abbâs, *Şerh Divân Lebîd b. Rebî'a*, Mukaddime, s. 8 (Kuveyt, 1962).

<sup>9</sup> "wb' dnhw/ws'hmw/mrm/bn/mdrm/wrhnmw/bnhw/wshlwf/aly/m'dm" ifadesinin anlaşılması güçtür. Caskel, (age, s. 29) tarafından işaret edildiği gibi "ws" gösterebilir. Ad. "Z" 7 –"aus einer drückenden Lage befreien". Zebbân b. Sayyâr'ın bir mısrası dikate alınabilir: "Vesî'nâ, vesî'nâ fî umûrin temehhelet: 'alâ't-tâlibî'l-mavtûri eyye temehhuli" (ez-Zubeyr b. Bekkâr, *Nesebu Kureyş*, ed. Şâkir, s. 15), Belki de çeviri şöyle olabilir: Müteakiben 'Amr b. el-Münzir onlara yeterince yardım etti; onun oğlu "'Amr (bkz. Caskel, age, s. 29, "L" 7) onlar için rehinelere verdi ve o (yani Ebrehe) onu Ma'ad'ı vali tayin etti."

<sup>10</sup> BSOAS, 1954, s. 391.

<sup>11</sup> el-Bekrî'nin *Mu'cem Mâ'sta'cem*'in'de Hlbân olarak zikredilir. Yâkût, Halabân olarak vermektedir (*Buldân*, Hlbân). el-Bekrî orasının Hadûr ovasında, Yemen'de bir şehir, olduğunu ifade etmekte, Yâkût ise Negrân civarında, Yemen'de bir şehir olduğunu belirtmektedir. O ayrıca Benî Kuşeyr'in su yeri olduğuna dair başka bir görüşe de yer vermektedir. Thilo, Yâkût'a göre bu yeri konumlandırmakta ve 'Arvâ dağı silsilesinde başlayan ve Rikâ' Sirra'ya dökülen bir vadi olduğunu ifade etmektedir. Yazbul yakınlarında bir yer olarak tespit edilmiştir. Bkz. Thilo, *Ortsnamen*, Halabân,

<sup>12</sup> Bkz. Beeston, age, s. 391; Lundin, age, s. 76-77 (n. 66-67). Bkz. Özellikle el-Bekrî, *Mu'cem Mâ's-ta'cem*, Turaba: "Benî Âmir bölgesinde bir yer."; bkz. 'Arrâm b. el-Esbah, *Esmâu Cibâl Tihâma (Nevâdiru'l-Mahtûtât*, ed. Hârûn, VIII, 146)

Caskel, Ebrehe'nin Mekke yakınlarında<sup>13</sup> tamamladığı, Arap yarımadasının kuzeyine doğru yaptığı bu seferin "bir tatbikat" olarak değerlendirilebileceği görüşüne işaret ediyor: Ryckmans "*cette expedition aurait partiellement servi de base a la tradation d'une campagne de Abraha centre la Mecque*"<sup>14</sup> demektedir. Altheim ve Stiehl, "Ry 506" kitabesinde kaydedilen Ebrehe'nin seferinin gerçekte Kur'an'da<sup>15</sup> zikri geçen "Fil seferi" olduğunu ifade ediyorlar. Lundin, Altheim ve Stiehl'in önerisini etraflı bir şekilde müzakere etmekte ve onların "Ry 506"<sup>16</sup> kitabesinde kayıtlı, Fil seferinin M.S 547 hadiseleriyle ilişkisi olmadığını ifade ederek onların tahminlerini çürütmektedir. O, "Fil seferi"nin takriben M.S 563 yılında vaki olduğunu kabul etmektedir.<sup>17</sup>

Burada bu ihtilafla ilgili olarak bir kaç mütalaa yapılabilir: İbnü'l-Kelbî'nin Peygamber'in "Fil seferi"nden 23 yıl sonra doğduğunu ifade ettiği rivayeti, Lundin'in iddia ettiği gibi ("*Danniya Muhammed b. Al-Kalbi stoyat osabnyakom*") "tek bir rivayet" değildi. Peygamber'in "Fil günü"nde veya "Fil yılı"nda doğmadığını ifade eden pek çok rivayet vardır. Bunlar yine de burada tartışılmaz. Bu rivayetlerden biri, önemli bir tanesi burada zikredilebilir:

حَدَّثَنَا الزَّيْبِرِيُّ قَالَ : وَحَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُؤَمَّلِيُّ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ أَبِي عَيْسَى عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ قَرِيشًا كَانَتْ تَعَدُّ قَبْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ زَمَانِ الْفِيلِ . كَانُوا يَعْتَدُونَ بَيْنَ الْفِيلِ وَالْفَجَارِ أَرْبَعِينَ سَنَةً . وَكَانُوا يَعْتَدُونَ بَيْنَ وَفَاةِ هِشَامِ بْنِ وَبَيْنَ وَفَاةِ هِشَامِ وَبَيْنَ بَنِيَانِ الْكَعْبَةِ وَبَيْنَ أَنْ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ إِلَى الْمَدِينَةِ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً مِنْهَا خَمْسَ سَنِينَ قَبْلَ أَنْ يَنْزَلَ عَلَيْهِ، ثُمَّ كَانَ الْعَدَدُ يَعُدُّ

"İbn Şihab (yani el-Zühri-Kister): Kureyş, Peygamber'in kronolojisi öncesini "Fil" zamanından başlatarak sayarlardı. Fil olayı ve Ficâr savaşı arasını 40 yıl sayarlardı. Ficâr savaşı ve Hişam b. Muğire'nin ölümü arasını 6 yıl sayarlardı. Hişam'ın ölümü ve Kâbe'nin inşası arasını 9 yıl sayarlardı. Kâbe'nin inşası ve Peygamber'in Medine'ye hareketi arasını (yani hicret-K) 15 yıl sayarlardı. O (Peygamber) (15 içerisinde) beş yıl va-

<sup>13</sup> Caskel, *age*, s. 30.

<sup>14</sup> J. Ryckmans, *Inscriptions historiques Sabéennes*, Le Muséon, 1953, s. 342; Lundin, *age*, s. 82. Fransızca metnin çevrisi genel olarak şöyledir: "Bu sefer, kısmen Ebrehe'nin Mekke üzerine yaptığı rivayet edilen sefere bir üs vazifesi teşkil edecekti."

<sup>15</sup> F. Altheim-R. Stiehl, *Araber und Sassaniden (Edwin Redslob zum 70 Geburtstag*, Berlin 1954, s. 200-207; Mohammeds Geburtsjahr); F. Altheim-R. Stiehl, *Finanzgeschichte der Spatantike*, s. 145-148 ve 353-355.

<sup>16</sup> Lundin, *age*, s. 82-83.

<sup>17</sup> Lundin, *age*, s. 83-84.

hiy inmeden önce (Mekke'de) kaldığı dönem. Kronolojinin sıralaması bilindiği üzere devam etmiştir.

Zührî'nin bu rivayeti, Zübeyr b. Bekkâr'ın "Neseb-i Kureyş"<sup>18</sup> inde kayıtlıdır ve İbn Asâkîr'in "Tarîhu Dımeşk"<sup>19</sup>inde zikredilmektedir. Bu rivayet Peygamber'in doğum tarihi ile doğrudan bağlantılı olmamakla birlikte itimad-ı şayan gözükmektedir. "Fil Seferi"nin tarihini M.S. 552 olarak tespit eder. Bu tarih, Ry 506 kitabesi için Beeston<sup>20</sup> tarafından verilen tarihin tam olarak aynısıdır. Altheim-Stiehl'in önerisi doğru gözükmektedir: Kitabe "Ry 506" nın "Fil Seferi"nin bir kaydı olduğu açıktır. Peygamber'in doğum tarihi konusunun da ayrı bir çalışma içerisinde ele alınması gerekir.

Şimdiye kadar bilinmeyen "Fil Seferi" hakkındaki bazı detaylar burada zikredilebilir. Belâzurî, İbn Da'b'a dayanarak bir rivayeti nakletmektedir: Te'abbata Şerran'ın babası, Câbir b. Süfyân (İbn Kelbî, Câbir b. Süfyân b. 'Adiyy derken, diğerleri Süfyân b. 'Amaysil b. 'Adiy demektir.) "Fil Günü" hakkında şöyle dedi:

أنا راكب فنعى أناساً  
و عبّاس و ناس آخرينا  
أقمنا بالمغمّس نصف شهر  
و...<sup>21</sup> هم بها متجالورينا<sup>22</sup>

Bir atlı bize geldi ve Unas'ın<sup>23</sup> ölüm haberini verdi  
Abbâs'ın ve diğer insanların ölümünü de  
Biz Muğammes'de yarım ay kaldık  
Ve... onlar orada, bizim komşularımızdı.

Beyitlerde zikredilen kişilerin kim olduğuna dair hiçbir imâ yoktur. Onların, Fehm'den Câbir b. Süfyân'ın kabilesinden oldukları aşikârdır. Beyitlerden Te'abbata Şerran'ın babasının savaşa tanık olduğu sonu-

<sup>18</sup> Yazma, Bodley, varak 129b.

<sup>19</sup> I, 28, (ed. el-Muneccid), Zührî'nin kaynakları üzerine Mûsâ b. 'Ukbe tarafından zikredilen bir rivayeti karşılaştır. ez-Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, I, 22; ve bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 260-62.

<sup>20</sup> BSOAS, 1954, s. 391, n. 2.

<sup>21</sup> Bu kelimeyi çözemedim. ويحروهم yazılmaktadır.

<sup>22</sup> el-Belâzurî, *Ensâb*, el yazması, varak 1125a.

<sup>23</sup> Belki de İyâs (Unâs yerine).



cunu çıkarıyoruz. Beyitler, Fehm'in Ebrehe'ye karşı savaşa iştirak ettiğini açıkça göstermektedir.

Te'abbata Şerran'ın ailesinin Mekke'yle bir takım ilişkilerinin olduğunun zikredilmesi biraz önemli olabilir. Câbir b. Süfyan'ın kızı, Te'abbata Şerran'ın kız kardeşi Ümeyye,<sup>24</sup> Nevfel b. Esed<sup>25</sup> ile evliydi. O'nun oğlu, Varaka b. Nevfel'in kardeşi Adiy b. Nevfel b. Esed, Ömer ve Osman tarafından Hadramevt valisi olarak görevlendirilmişti.

"Ry 506" kitâbesinin "Fil Seferi" ile ilgili bağlantı kurulup kurulamayacağını tartışan Lundin, bu kitâbenin Kuzey Arabistan rivayetinde zikredilen insan isimlerini ihtiva etmediğini öne sürmektedir: Ebrehe'nin rehberi Nufeyl b. Habîb, Ma'ad üzerine<sup>26</sup> Hasâm'a tayin edildiği iddia edilen Muhammed b. Huzâî. Şuna da işaret edilebilir ki, Taberî'nin rivayeti Muhammed b. Huzâî'nin Kinâne tarafından öldürüldüğünü açıkça ifade etmektedir. Kinâne üzerine yürüyen Ebrehe, Muhammed b. Huzâî<sup>27</sup> nin öldürülmesinin intikamını almaya niyet etti. Muhammed b. Habib tarafından nakledilen çelişkili bir rivayet [ise] Muhammed b. Huzâî'nin Ebrehe'nin fil ordusu ile birlikte<sup>28</sup> olduğunu ifade etmektedir. Her iki olayda da (Muhammed b. Huzâî'nin ölü ya da diri olup olmadığı) isyancı kabileler ile Ebrehe'nin kuvvetleri arasındaki savaş hadiselerinin kaydedildiği bir kitâbe üzerinde onun isminin zikredilmesine hiçbir sebep yoktur. Ebrehe'nin rehberinin adının her ikisinde de geçmemesinin nedeni bu olsa gerektir.

Önemli olayların nispeten kısa bir zamanda unutulduğu bir gerçektir. Savaşlar vesilesiyle söylenen şüirler de kaybolmuştur. Sadece seferlerle ilgili belli belirsiz hatıralar da bir kaç beyitte muhafaza edilmiştir.

<sup>24</sup> "İsâbe"'de Âmine; el-İstî'ab'da Âmine bint Nevfal b. Jâbir [olarak geçmektedir. Çeviren]

<sup>25</sup> Bkz. el-Mus'ab, *Nesebu Kureyş*, s. 209; ez-Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheretu Nesebi Kureyş*, I, 421, 423 (ed. Şâkir); İbn Hacer, *el-İsâbe*, no 5484; İbn 'Abdu'l-berr, *el-İstî'ab*, s. 502.

<sup>26</sup> et-Taberî'nin rivayetinde (I, 551; Kahire baskısı 1939) O, Ma'ad üzerine değil, Mudar'a tayin edilmiştir.

<sup>27</sup> et-Taberî, *Tarih*, az önce zikredilen rivayet; et-Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*'ında (XXX, 191) Ebrehe -ordusuyla Mekke yolundayken- insanları kendisinin henüz inşa ettirmiş olduğu kilisesine hacca davet etmek üzere Suleym'den bir adamı misyoner olarak gönderdiğini söylemektedir. Kinâne ve Hums'dan birer adam onunla karşılaştı ve savaştlar. Bu durum Ebrehe'nin öfkesini artırdı.

<sup>28</sup> el-Muhabber, s. 130.

Belâzurî'nin Ensâb'ında<sup>29</sup> geçen özel bir pasaj ekonomik yönüne de vurgu yaparak Mekke ve Ebrehe arasındaki ilişkilere yeni bir ışık tutabilir:

...منهم الحارس ابن علقمة ابن كلدة ابن عبد مناف ابن عبدالدار رهينة قريش عند أبي يكسوم الحبشي. حين دخل مكة قوم من تجارهم في حطمة كانت فوثب أحداث على بعضي ما كان معهم فأنتهبوه فوعدت بينهم منافرة ثم اصطالحوا بعد أن مضت عدة من وجوه قريش الي أبي يقسوم و سألوه ألا يقطع تجار أهل مملكته عنهم. فدفع الحارث و غيره رهينة. فكان يكرمهم و يصلهم و كانوا يبضعون البضائع الي مكة لأنفسهم.

... “Onlardan (yani Benî Abdu'd-Dâr-Kister) Kureyşin rehinesi, Hâris b. Alkame b. Kelede b. Abd Menâf b. Abdi'd-dâr, Habeşli Ebû Yeksûm'a teslim edildi. Ürünsüz bir yılda, onların tüccarlarından bir grup Mekke'ye girdiğinde, birkaç genç adam onlara saldırdı ve onların mallarını çaldılar. Daha sonra onların arasında anlaşmazlık baş gösterdi. Kureyş eşrafından bir grup Ebû Yeksûm'a giderek ondan kendilerine Krallığından (gelen) tüccarlara engel olmamasını talep ettikten sonra arayış buldular. el-Hâris ve diğerleri ona (yani Ebrehe-Kister) rehine(ler) olarak teslim edildi. O, onlara saygı ve yakınlık gösterdi ve onlar kendileri için Mekke'ye ticaret malları gönderdiler.”

el-Hâris b. Alkame, Zubeyr b. Bekkâr'ın “Nesebu Kureyş”inde<sup>30</sup> Habeşli Ebû Yeksûm'la Kureyş'in rehinesi olarak da zikredilmektedir.

“Ensâb”ın bu pasajı, M. Hamidullah tarafından “*Les rapports économique-diplomatiques de la Mecque (Mélanges L. Massignon, II, 302)* ve (*Le Prophète de l'Islam, s. 195.*)de zikredilmektedir. Maalesef Hamidullah, Belâzurî'nin bu rivayetini yanlış yorumlamıştır. Hamidullah metni aşağıdaki gibi vermiştir: “...ils s'excusèrent donc auprès du Négus ... *Le Négus Abû Yaksûm (c.a.d) le roi de la dynastie d'Axoum) traita ces otages avec bonté ...*” (*Les rapports, ib.*). Ve onun *Le Prophète de l'Islam*'ında: “*Lé 'Abdarite al-Harith b. 'Alkamah fut l'otage quraichite entre les mains du roi d'Abyssinie Abû Yaksûm (= aksomite) ... furent allés auprès de l'Aksoumite...*”<sup>31</sup>

Fakat yukarıda aktarılan metinde Negus (Necâşi) hiç zikredilmemiştir. Ebû Yeksûm el-Habeşî ifadesi, “künyesi” Ebû Yeksûm olan Ebrehe'ye işaret etmektedir. Zira onun ölümünden sonra idareyi elinde

<sup>29</sup> Yazma, varak 811a.

<sup>30</sup> Yazma, Bodley, varak 69a.

<sup>31</sup> Negus, Ebû Yaksûm (Aksum Hanedanlığının kralı) rehinelere iyi muamele etti (*Les Rapports*). el-Hâris b Alkame, Habeşistanlı Ebû Yaksûm'un (Aksum) elinde Kureyşin rehinesi oldu. *Le Prophète de l'Islam*.

tutan, Yeksûm adında bir oğlu vardı. Mekke'de saldırıya uğrayan tüccarlar da mutlak suretle Habeşistanlı değildi, onların Yemenli tüccarlar olduğu açıktı.

Sakif'in rehinelere Ebrehe'ye teslim etmesi de zikredilmeye değerdir. Belâzurî, 'Utbân b. Mâlik b. Ka'b b. 'Amr'ın "Habeşistanlı Ebû Yeksûm'un rehinesi"<sup>31</sup> olduğunu söylemektedir. Bu rivayet de Ebrehe ve Tâif arasındaki bir takım ilişkiler hakkındaki Kuzey Arabistan rivâyetini teyid etmektedir.

Burada zikredilen rivayet, Ebrehe'nin faaliyet yönünü göstermektedir: Sakif (Tâif), Fehm, Kinâne ve Huzeyl- bütün bu kabileler Mekke civarında iskân etmekteydiler. Bu seferin, Mekke ve müttefiklerine karşı yapıldığını ifade eden Kuzey Arap rivâyetine bir dereceye kadar itimat edilebilir.

Burada, Ebrehe'nin Mekke'ye karşı seferinin nedeni konusunda oldukça farklı bir rivâyetin olduğu söylenebilir: Ebrehe'nin torunu (kızının oğlu) Aksûm b. es-Sabbâh el-Himyerî, Mekke'ye hacca gitti. Mekke'den geri dönerken Negrân'da bir kilisede kaldı. Eşyalarını soyan ve kiliseyi yağmalayan Mekkelilerin saldırısına uğradı. Aksûm, dedesine gitti ve Mekkelilerin davranışını şikâyet etti. Ebrehe de Mekke'nin kutsal (tapınağını) yıkmaya and içti.<sup>32</sup>

Kitâbe Kral tarafından gönderilen Ebrehe'nin ordusundaki kabilevi grupları zikretmektedir: Kinde, Âmir üzerine gönderildi ve Sa'd-Murâd TRBN'ye gönderildi.

Bizim ilgilendiğimiz Sa'd grubu, Smith tarafından "sıbt-ı Kureyş"<sup>33</sup> olarak tanımlanmıştır. Caskel, Sa'd'ı Sa'd el-'Aşîra<sup>34</sup>olarak teşhis etmiştir. Caskel'in tahmini Lundin tarafından da kabul görmektedir.<sup>35</sup> Sa'd'ın, Ebrehe'ye yardımından bahseden, "Mu'cemu Mâ'sta'cem"den el-Muhâbbel el-Sa'dî'nin iki beytini ilk olarak aktaran kişi Cevâd Ali'ydi.<sup>36</sup> Bu Sa'd'ın gerçekte Temîm'li Sa'd olduğu vurgusu oldukça önemlidir.

<sup>31</sup> el-Belâzurî, *Ensâb*, yazma, varak 1139a.

<sup>32</sup> el-İsbahânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, s. 100-101 (ed. 1950); es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VI, 394 (Delâil'den zikredilmektedir.)

<sup>33</sup> Smith, *age*, s. 436, n. 2.

<sup>34</sup> W. Caskel, *age*, s. 29, n. 124.

<sup>35</sup> A. G. Lundin, *age*, s. 76, n. 63.

<sup>36</sup> Cevat Ali, *age*, IV, 397.

Bekrî'nin pasajı<sup>37</sup> el-Muhabbel el-Sa'dî'nin onların (yani Sa'd-Kister) Yemen Kralı Ebrehe b. Sabbâh'a yardım etmelerinden dolayı iftihar ettiklerini zikreder; gerçekte onun yardımcıları Hindif idi. O şöyle dedi:

ضربوا لابرهة الامور محلها حلبان فانطلقوا مع الاقوال  
و محرّقون والخارثان كلاهما شركاؤنا في الصهر والاموال

Onlar Ebrehe'ye (savaş) faaliyetlerinde destek olmaya karar verdiler;

yer Hulubân'dı. Ve onlar "Kayl"lerle birlikte hücum ettiler  
Muharrıkliler ve Hârislilerin ikisi de  
Hısımlarımız ve mülkümüzde ortaklarımız idiler.

el-Hemdânî, "İklîl"inde bu beyitleri aktarmakta ve: ..."Ebrehe hakkında Kayl'e" onların (yani Sa'd) onun için (meyl) sadâkatını zikreden el-Muhabbel'in naklettiği ifadeye dikkat çekmektedir. Bundan başka el-Hemdânî, "O'nun hakkında (yani Ebrehe hakkında) o, onunla (yani onun yanında savaştıkları için-Kister) savaştaki kahramanlıklarından dolayı iftihar ettiğini söylediğini ifade etmektedir.

ويوم أبي أقسوم والثاس حضّر  
على حلبان أذ تقضى محامله<sup>38</sup>  
فتحننا له باب الحضير و ربه  
عزيز يمشي بالسيوف أراجله<sup>39</sup>

Bu iki beyit, S. H. Hüseyin<sup>40</sup> tarafından yayına hazırlanan "İhtiyâreyn"deki (el-Mufaddal el-Esmâî) el-Muhabbel'in kasidesinde bulunmuştur.

"İhtiyâreyn"de bu beyitler mevcuttur yine de bazı varyantların zikredilmesi gerekmektedir:

I. beyit تقضى محامله ( yerine )

<sup>37</sup> el-Bekrî, *Mu'cem Mâ'sta'cem*, Hulubân; ilk dize L. 'A. "hnb" ve *Tâcu'l-'Arûs* (hnb); "saramû'l-umûra" ifadesi için Belâzurî'nin *Ensâb*'ına bkz. IV, 158 (ed. Schloessinger): "venahnu saramnâ emre Bekri'bnî Vâ'ilin"; ve ayrıca bu ifadenin açıklaması için de el-'Askerî'nin *Cemheretu'l-Emsâl*'ine bkz. s. 62.

<sup>38</sup> Belki de "mehâfiluh" okunmalı.

<sup>39</sup> el-Hemdânî, *el-İklîl*, yazma, Berlin, I/II varak, 109b.

<sup>40</sup> S. 204 (*Dakka Üniversitesi, Bulletin*, XIX).

طوينا لهم باب الحصين و دونه II. beyit  
عزيرٌ يمشُ بالحراب مقاوله

Editörün hiçbir yerde benzerlerini bulamadığı bu iki beyit, onun tarafından aşağıdaki gibi tercüme edilmiştir:

*Halibân'da ürünler tüketildikten sonra, insanların hazır bulunduğu Ebû Yeksûm gününde*

*Önünde şeflerinin mızraklarıyla beraber ilerlediği bir prensin olduğu, kale kapısını onların yüzlerine kapattık.<sup>41</sup>*

İhtiyâreyn'in yorumu "mehâsiluh" dur ve "mâ tecemme'a minhu" (elde edilen, birleşen, toplanan şey) olarak izah eder; "Ebû Yaksum" "bir kral" olarak; "el-Husayn" "bir kale, bir yer" olarak izah edildi; "bi'l-hirâb" da "onun süvarileri ve piyadeleri" olarak açıklandı.

Hemdânî'nin yorumları biraz daha önem arz etmektedir: Hemdânî, Hulubân'ın Hâdur'da bulunduğunu söylemektedir. "Hadîr"i nakledenler bununla bir kralı kastediyor. (vemen revâhu al-Hadîr erâda meliken min el mulûki) "Hudayr"ı rivayet eden ise "Hadr" a işaret ediyor.

Yorumlar, Muhabbel'in bu önemli beytini anlamamızı sağlamıyor. "İhtiyâreyn" in izahı da durumu açıklamıyor ve beyitte zikredilen (el-Husayn) kale hakkında da herhangi bir şey söylemiyor. Hemdânî'nin yorumu da durumu açıklamıyor.

Buradan çıkartılacak sonuç, Temîmli Sa'doğullarının, Kral Ebrehe'nin ordularının (mahâfil) hareketleri hakkında karar verdiği Hulubân'da kritik bir faktör olduğudur. Onlar, güçlü bir krala ait olan ve iyi silahlanmış muhafızlar tarafından savunulan bir kalenin kapısını kral için açtılar. Bu kale Ebrehe'nin ordularının ilerleyişini engellemiş olmalıdır.

el-Bekrî'nin, Hindif'in<sup>42</sup> Ebrehe taraftarı olduğunu zikretmesi önemlidir. Rivayet Ebrehe'ye yardım eden Kuzey Arabistan kabileleri hakkında bir şey söylemiyor: Sadece Güneyli Havlân ve Eş'âr, Ebrehe'nin

<sup>41</sup> [Kister'in metninde herhalde zühul eseri olsa gerek bu kelime Azîzum olarak çıkmıştır. Bir önceki şiirde Azîzum olarak yer almaktadır. Çevirenin Notu]

<sup>41</sup> Age, s. 168 (İngilizce Metin)

<sup>42</sup> Bkz. Caskel, *Die Bedeutung der Beduinen*, s. 15; ve krş. Nekâid, indeks (Hindif); el-Belâzurî, *Ensâb*, I, 32-34; Mus'ab ez-Zubeyrî, *Nesebu Kureys*, s. 7-8; el-'Accâc, *Divân*, s. 60 (Arapça metin; ed. Ahlwardt)

tarafatları olarak zikredilmektedir ve Mekke üzerine yaptığı seferde Ebrehe'nin tarafında savaştığı zikredilen tek Kuzeyli Humays b. Udd'dur.<sup>43</sup>

el-Hemdânî tarafından nakledilen diğer beyitler, Lebîd'in<sup>44</sup> iyi bilinen iki beyiti ve Kays b. el-Hâtim'in<sup>45</sup> sıklıkla zikredilen beyitidir. Onlar da Ebrehe'nin seferiyle ilgili daha fazla bilgi hususunda bize yardımcı olmuyorlar.

Lundin kitabeyi yayımlayan âlimlerin hiçbirisinin Ebû Cebr ve Bişr b. Hısn (veya Beşîr ya da Beşşâr; b. Husayn veya b. Hassân)'ın<sup>46</sup> kimliklerini tespit etmeye çalışmadıklarına dikkat çekmektedir. Lundin, Ebû Cebr hususunda onun sadece "künyesi"nin bilindiğini ve adının zikredilmediğini vurgulamaktadır. Bundan dolayı o sadece Bişr b. Hısn'ın kimliğini tespit etmeye çalışmıştır.

Gelecek olan satırlar Ebû Cebr el-Kindî'nin şahsını tespitte yardım edebilir.

İbn Dureyd'in "Maksûre"sinde<sup>47</sup> dikkate değer bir beyit Ebû'l-Cebr'e atıfta bulunmaktadır.

وخامرت نفس أبي الجبر الجوى  
حتى حواه لحتف في من قد حوى

Ebû'l-Cebr'in gözünü hırs bürüdü  
Tâ ki ölüm onu ölümler kervanına katıncaya kadar

Açıklama Ebû Cebr hakkında önemli detayları vermektedir. O, Kinde krallarından (yani Kinde kraliyet ailesinden-K) gelen, Kinde kabilesine mensup birisiydi. "Künyesi" Ebû'l-Cebr onun ismiydi. O, halkına karşı yardım istemek için Kısra'ya gitti. Kısra, ona kendi süvari birliklerinden bir ordu (el-Esâvire) verdi. Ebû'l-Cebr ordusuyla Kâzima'ya ulaşı-

<sup>43</sup> Bkz. İbn Kelbî, *Cemhere*, varak 115b; Harb b. Humays b. Udd, onlar Ebrehe b. el-Eşrem ile birlikteydiler ve "Fil Gününde" öldüler; Onlardan 60 kişi kurtuldu." vesaire.

<sup>44</sup> *Dîvân*, s. 108. (ed. İhsân 'Abbâs), bkz. BEESTON, E. I. 2, art. "Ebrehe", bibliyografya. Lebîd'in beyiti: "Ve galebna Ebrehete'llezî elfeynahu" (*Dîvân*, s. 275), her nasılsa el-Hemdânî tarafından Ebrehe b. es-Sabbâh b. Şurahbil b. Lehî'a'ya atfedilmiş olarak izah edilmektedir. "Bazı kimseler -el-Hemdânî'nin mütalaaları- onun Ebû Ebrehe Zû'l-Menâr'ı kastettiğini söylemektedir.

<sup>45</sup> *Dîvân*, s. 61 (ed. Sâmerrâî-Matlûb); bkz. BEESTON, E. I. 2, *age.*, bibliyografya.

<sup>46</sup> Lundin, *age.*, s. 76.

<sup>47</sup> İbn Dureyd, *el-Maksûre*, s. 82, (ed. el-Cevâ'ib, h. 1300)

tiğında ordu Arap ülkesinin çölünü gördü ve dönmeye karar verdi. Onlar Ebû'l-Cebr'in yemeğine zehir koydular. Ağrı her tarafını kaplayınca, askerler ondan dönmelerine izin verdiğine dair Kistrâ'ya bir mektup yazmasını istediler. O da onlara istedikleri mektubu verdi. Onlar ayrılınca o sıkıntıdan kurtuldu ve Tâif'e, Arap doktor el-Hâris b. Kelede es-Sekafi'nin<sup>48</sup> yanına gitti. Hâris b. Kelede'nin tedavisi sayesinde hastalığından kurtuldu. Yemen'e gitmek için oradan ayrıldı. Fakat dönüş yolunda tekrar hastalığa yakalandı ve öldü. Onun ölümü üzerine aşağıdaki ağıtı yakan, (baba cihetinden) halası olan Kebşe tarafından onun yası tutuldu:

ليت شعري وقد شعرت أبالجبر  
 بما قد لقيت في لترحالي  
 أتمطنت بك الركاب ابيت  
 اللعنة حتى حللت في الاقتال  
 أشجاع فأنت أشجع من ليث  
 هموس السرى أبي أشبال  
 أجواد فأنت أجود من سيل  
 تداع من مسبل حطل<sup>49</sup>  
 أكريم فأنت أكرم من ضمت  
 حصانٌ و من مشى في النعال  
 أنت خيرٌ من عامرواين وقاص  
 ومن جمعوا ليوم المحال  
 أنت خيرٌ من ألف ألف من القوم  
 أذا كنت في وجوه الرجال

İbn Dureyd “İştikâk”ında<sup>50</sup> ve İbn ‘Abdurabbihî “İkdu'l-Ferîd”inde<sup>51</sup> Kistrâ'nın Zerdever'den<sup>52</sup> bir kızı, Sümeyye'yi hediye olarak Ebû'l-Cebr'e verdiği bahsedilmektedir. Hâris b. Kelede tarafından iyileş-

<sup>48</sup> Onun hakkında İbn Hazm'a bkz. *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab*, s. 256; İbn Hacer, *el-İsâbe*, no 1472; Belâzurî, *Ensâb*, varak 116a; İbn ‘Abdu'l-berr, *el-İsti'âb*, s. 109, 304.

<sup>49</sup> Kahire baskısından eklendi, h. 1324, s. 82.

<sup>50</sup> İbn Dureyd, *el-İştikâk*, s. 305-306.

<sup>51</sup> İbn ‘Abdurabbihî, *el-'Ikdu'l-Ferîd*, V, 4.

<sup>52</sup> Krş. Yâkût, *Kitâbu'l-Buldân*, Zendeverd. Hâris b. Kelede tarafından tedavi edilen el-Nuşcânî idi ve ona Ziyâd b. Ebî Süfyân'ın (veya b. Ebîhi ya da 'Ubeyd veya b. Ebî Süfyân) annesi Sümeyye'yi hediye olarak verdi.

tirilen Ebû'l-Cebr minnettarlığının bir göstergesi olarak Sümeyye'yi ona hediye etti.<sup>53</sup>

“Maksûre”nin yorumunda zikredildiği biçimiyle Ebû'l-Cebr'in hikayesi, İbn Hallikân tarafından kaydedilmiştir.<sup>54</sup> İbn Hallikân, İbn Dureyd'in beytini ve Sümeyye hakkındaki hikâyeyi zikretmektedir. Bununla birlikte İbn Hallikân'ın kaydı, önemli bir detayı ihtiva etmektedir: Ebû'l-Cebr'in adına dair iki yorum. Birinci yoruma göre onun adı Yezîd b. Şurahîl el-Kindî'dir. İkinci yoruma göre ise onun adı Ebû'l-Cebr b. 'Amr'dır.

Bu rivayetler Belâzurî'nin<sup>55</sup> yazmasında kayıtlı olan Kebşe hakkındaki iki yorumun ışığında incelendiğinde, kitabedeki Ebû Cebr'in, el-Cavn ailesinin kolundan olan ve yukarıda zikredilen rivayetlerdeki Ebû'l-Cebr'le (veya Ebû Cebr)<sup>56</sup> aynı kişi olduğuna hükmedilebilir.

Sa'd ordusunun komutanı Bişr (veya Beşîr ya da Beşşâr) b. Hısn (veya Husayn) hakkında herhangi bir şey bulunamadı. Onun Kinde<sup>57</sup> prensi olabileceğine dair Lundin'in fikri, hiç kabul edilemez. İbn Haldûn'un metninde “Hısn” okunmasının yalnızca bir yazım hatası olduğu açıktır (el-Belâzurî, *Ensâb*, yazma, varak, 996b). Hindif ordusunun-Hulubân'da Ebrehe'ye destek olan Hindif- komutanı olarak onların arasından seçilmiş bir lider olduğu zannedilebilir. Lundin'in de kabul ettiği gibi kitabedeki Sa'd, güneyle bir kabile olsaydı bir Kinde şefinin şef olarak atanması mantıklı olurdu. Bişr ve Husayn'ın Kuzey Arabistan şecerelelerinde sıkça geçen isimlerden olduğuna da işaret edilebilir. Sa'd'lı lider hakkındaki bu sessizlik, Sa'dlı hiç kimsenin Ebrehe'nin davasına hizmet eden, 'Âmir b. Sa'sa'a'ya karşı yürütülen ve açıkça Mekke'ye karşı yönelen bu saldırıya iştirak eden atalarının yaptıklarını hatırlamak istemedikleri şeklinde izah edilebilir.

<sup>53</sup> Fakat çelişkili rivayetler için el-Belâzurî'nin *Ensâb*'ına, ( I, 489) ve İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 119 (no 611 -kadınlar)

<sup>54</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 388 (ed. Bulâk, h. 1299).

<sup>55</sup> Bkz. Belâzurî, *Ensâb*, yazma, varak 985b, 996b.

<sup>56</sup> Öyleki İbn Hallikân'ın anlatımında ve Ebû Yahyâ b. Mas'ada'nın “risâlesi”nde (*Ne'âdiru'l-Mahtûtât*, III, 267-ed. A. S. Hârûn). bir defa zikredilmektedir. *Muhtasar Cemheretu'l-Ensâb* (Yazma, Rağıp Paşa, no 999, 233, satır 2) Ebû'l-Cebr'in, Misrâ'nın kuvvetleri tarafından zehirlendiğini nakletmektedir. [Metinde Misrâ olarak geçse de bu kelimenin Kısra olduğu açıktır. Çeviren]

<sup>57</sup> Lundin, s. 76, n. 64-65.



## KİTAP TANITIMI

### BOOK INTRODUCTION

M. Kazım Arıcan, *'Dinî Tekelcilik: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme'*, Otto Yayınları, Ankara 2009.

Ali Osman KURT\*

Türkiye'de "dinî dışlayıcılık", "dinî kapsayıcılık" ve "dinî çoğulculuk" kavramlarını çok sık duyarız. Ancak "dinî tekelcilik" kavramı, belki de ilk kez bu çalışmayla literatürümüze girmiş oluyor. Dinlerin doğruluk, mutlaklık, üstünlük ve kurtarıcılık gibi argümanları savunmasını anlatmak için çoğunlukla "dinî dışlayıcılık" (*religious exclusivism*) kavramı kullanılmaktadır. Yazar, kitabında, Türkçe'de "dinî dışlayıcılık" kullanımının zihinlerde yarattığı olumsuz çağrışımdan dolayı, daha nesnel bir algılama amacıyla "dinî tekelcilik" kavramını tercih ettiğini söylüyor. Sonuç itibariyle her iki kullanım da aynı anlama gelmektedir.

Batı din felsefesi geleneğinde önemli tartışmalara konu olan söz konusu modelin, bir din felsefesi problemi olarak ele alıp incelemek çok önemlidir. Ayrıca kendi kültür ve inanç arka zeminimiz bağlamında bir okumanın veya analizin çalışmanın bütünlüğü adına kaçınılmaz olduğunda kuşku yoktur. Bu amaç ve kaygılarla kaleme alınan bu çalışmada, öncelikle Batı felsefî geleneği içerisinde dinî tekelcilik/dinî dışlayıcılık modelinin nasıl ele alındığı ortaya konulmuş, ardından konu Ebu Hanife örneğinde İslam düşüncesi açısından değerlendirilmiştir.

Din konusunda farklı düşünceler ve tavırlar ortaya koymaya en genel anlamıyla dinî çeşitlilik denilmektedir. Bu anlayış ve tavır farklılığı,

---

\* Yrd.Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. ali\_osman\_kurt@hotmail.com

zaman zaman dinî akım, mezhep, hareket, ekol, fırka, cemaat, grup, tarikat ve hizip şeklinde temayüz edebilmektedir. Din konusunda farklı anlayış şekli, aynı dinin bizatihi kendi içinde olabileceği gibi, farklı din ve inançlara kıyasla da söz konusu olabilmektedir. Hem aynı dinin ve inancın kendi içindeki farklı anlayış ve tavırları hem de farklı din ve inançların birbirleri karşısındaki farklı anlayış, tutum ve davranışları da dinî çeşitlilik olarak ifade edilmektedir. Daha özeldir ise dinde çeşitlilik ve dinlerde çeşitlilik ayrımını yapabilmek de mümkündür. Birincisi aynı din ve inanç içerisindeki farklılığı, ikincisi ise ayrı dinler ve inançlar arasındaki farklılığı dile getirmektedir. Aynı ayrımı dinî çeşitliliği oluşturan üç model için de söz konusu etmek mümkündür: Dinî tekelcilik ve dinde tekelcilik, dinî kapsayıcılık ve dinde kapsayıcılık, son olarak dinî çoğulculuk ve dinde çoğulculuk gibi.

Yazar çalışmanın giriş ve ilk bölümünde; dinî tekelcilik, diğer bir deyişle dinî dışlayıcılık, dinî mutlaklık ve dinî hususiyetçilik modelini, daha ziyade Batı literatüründe anlam bulan hem klasik hem de çağdaş izdüşümleriyle ele almıştır. Bu modeli, Hıristiyanlığın Katolik kanadının erken döneminde, 'Kilise dışında kurtuluş yoktur' söyleminde görmek mümkündür. Konu daha sonra çağdaş Batı din felsefesi çalışmalarında bir sorun olarak ele alınmış ve savunmalar-karşı çıkışlar tarzında felsefi, epistemolojik ve teolojik birçok düşüncenin ortaya konulmasına sebep olmuştur.

Söz konusu bu çalışma her ne kadar çağdaş bir din felsefesi problemi olarak gözüke de, onun bir bölümünde İslam düşüncesinde bu paradigmanın bir analizini ya da okuması yapılmıştır. Bu modelin İslam düşüncesinde okunmuş tarzını değerlendirmekteki amaç, yazarın kendi ifadesiyle, İslam düşüncesinde de benzer bilişsel, felsefi ve teolojik verilerin bulunup bulunmadığını tetkik ve analiz etmek olup dinî tekelcilik, dinî mutlaklık veya dinî dışlayıcılığı İslam düşüncesine uyarlamak ya da dinî tekelciliğe İslam düşüncesinde bir temel bulmak değildir.

Çalışma, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında tekelcilik/dışlayıcılık bir din felsefesi problemi olarak ele alınmış, tekelciliğin psikolojik, sosyolojik, felsefi ve teolojik temelleri üzerinde durulmuştur.

Teknik anlamda dinî tekelcilik paradigması söz konusu edildiğinde dinî mutlaklık, doğruluk ya da hakikat iddiası ve kurtuluş meselesi gündeme gelmektedir. Denebilir ki, dinî tekelciliğin epistemolojik temeli;

mutlaklık, hakikat ve kurtuluş iddialarına dayanır. Dinî tekelciliğin mahiyeti üzerinde durulduğu birinci bölümde, dinî çeşitlilik içerisinde dinî tekelciliğin yeri, adlandırılma sorunu, tarihi kökleri, mantıksal yapısı, temel argümanları, çeşitleri, teistik dinlerdeki görünümleri, handikapları ve eleştirisi gibi konular detaylıca anlatılır.

İkinci bölümde ise dinî tekelciliğin teolojik, epistemolojik ve felsefi tezahürleri ve temsilcileri konu edilir. Bu bölümde önde gelen bazı dışlayıcıların ortaya koyduğu anlayışlar, oldukça sistematik bir tarzda tasnif edildiği görülür. Bu çerçevede vahiy merkezli dinî tekelciliğin temsilcisi olarak Karl Barth ve Emil Brunner'in; Tanrı merkezli dinî tekelciliğin örneği olarak Alister McGrath'ın; doğru inanç ve kurtuluş merkezli dinî tekelciliğin mimarı olarak Hendrik Kraemer'in; misyon ve misyonerlik merkezli dinî tekelciliğin savunucusu olarak Leslie Newbiggin'in; gerekçelendirilmiş inanç merkezli dinî tekelciliğin doktrineri olarak Alvin Plantinga'nın; mezhep merkezli dinî tekelciliğe model olarak Katolik, Protestan ve Ortodoksluğun tekelci tutumunun ve son olarak çağdaş duruma birer örnek olmaları hasebiyle Papa II. John Paul ve Papa XVI. Benedict'in tekelcilik anlayışları incelenir.

İki bölümde öncelikle Batı'da doğmuş ve temelde Hıristiyan teolojisiyle ilişkili ve ondan ayrı düşünülemeyen 'dinî tekelcilik' anlayışının, tüm yönleri ve temsilcileriyle incelendiği söylenebilir. Dinî tekelciliğin Batı düşüncesinde nasıl anlaşıldığı, ilişkili olduğu kavram ve teoriler, ne tür çeşitleri olduğu ortaya konulduktan sonra, bu anlayışın İslam düşüncesi açısından imkân ve imkânsızlığı üçüncü bölümde müşahhas bir örnek üzerinde analiz edilir. Yazarın seçtiği örnek, İslam hukuk düşüncesinde çok özel bir yeri olan ve erken dönemlerde oldukça geniş bir nüfuz alanına sahip olan Ebû Hanîfe'dir. Bu yönüyle çalışma oldukça orijinaldir. Çünkü batı inanç, kültür ve düşünce geleneğinde neşvünema bulan ya da daha özelden çağdaş din felsefesinde güncel bir sorun olarak ele alınan dinî tekelcilik modeli, farklı bir din ve kültür unsuru olan Ebû Hanîfe örneğinde tahlil edilir.

Üçüncü bölümde, öncelikle mevcut kaynaklar çerçevesinde Ebû Hanîfe'nin düşünce dünyası anlatılır. Ardından onun İslam ve öteki dinler, hak din, vahiy, dinî mutlaklık, doğruluk, kurtuluş, ulûhiyet, peygamberlik ve son peygamber gibi konular yanında; dinî tekelcilik ve dinde tekelcilik/dinde dışlayıcılık (tekfir), dinî kapsayıcılık ve dinde kapsa-

yıcılık, dinî çoğulculuk ve dinde çoğulculuk, sosyal ve kültürel çoğulculuk gibi çok çeşitli alanlardaki düşünceleri değerlendirilir.

Buraya kadar kısaca değinmeye çalıştığımız hususlar, kitabın içeriği hakkında ipuçları vermektedir. Araştırma akademik bir çalışma olarak yapılmasına rağmen, herkesin kolayca okuyup anlayabileceği bir sadelikte ve akıcılıkta kaleme alınmıştır. Sayın Arıcan'ın bu çalışması benzeri, ülkemizde özgün kitap ve tez türünden doğrudan herhangi bir çalışma bulunmamakla birlikte, sadece makale, çeviri ve din felsefesi bağlamında kaleme alınan eserlerin içerisinde bölüm niteliğinde bazı çalışma ve bilgiler bulunmaktadır. Bu yönüyle çalışma, ülkemizde büyük bir boşluğu doldurduğu kanaatindeyim. Bu çalışmanın daha yeni ve spesifik çalışmalara ufuk açacağı muhakkaktır.

## 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. Dergiye gönderilen tüm yazıların yayınlanma hakkı Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

4. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan tüm eserlerin yasal sorumluluğu yazarın kendisine ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.

5. Makalenin 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken ayrıca makalenin İngilizce tam başlığı da İngilizce özetin üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.

6. 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 -gerekliyse- 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.

7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.

8. 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 ulaşabilecek her türlü iletişim adresleri (posta, e-posta, tlf.) kısa biyografik bilgileri ile birlikte ayrı bir sayfaya yazılarak makaleye eklenir.

9. Gönderilen çalışmalar -yayımlansın ya da yayımlanmasın- iade edilmez.

10. Toplam 25 sayfayı aşan yazıların tamamının bir anda yayınlanıp yayınlanmayacağına yayın kurulu karar verir.

11. Yayımlanan her yazı için o yazının yazarına, iki veya çok yazarlı ise her yazarına bir adet dergi ile 20 adet ayrı basım gönderilir. Hakem ve iletişim masrafları makale sahibinden tazmin edilir. Dergide yayımlanan yazı ve görsel malzemeler dergi adı zikredilerek alıntı yapılabilir.

#### YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 34 sayfayı aşmamalıdır.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,75 cm, sağdan 4,75 cm, üstten 5,7 cm ve alttan 5,7 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 10 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı En az 14 nk satır aralıklı, dipnotlar ise Tek satır aralıklı ve metinle Palatino Linotype yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.