

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

ISSN 1303-7757

2004/2

Yıl: 3, Cilt: III, Sayı: 6

**GAZI UNIVERSITY
THE JOURNAL OF THEOLOGY
FACULTY OF ÇORUM**

ISSN 1303-7757

2004/2

Year: 3, Vol.: III, Issue: 6

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2004/2, Yıl: 3, Cilt: III, Sayı: 6

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Adına

Sahibi ve Yayın Kurulu Başkanı

Prof. Dr. Nadim MACİT

Dekan

Editör

Yard. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

Editör Yardımcısı

Ar. Gör. Dr. Kaşif Hamdi OKUR

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Nadim MACİT

Doç. Dr. Fazlı ARABACI

Doç. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ

Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ

Yard. Doç. Dr. Ferit USLU

Yayın Danışma Kurulu

Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Sütçü İmam Üniv.)

Prof. Dr. İsmail YAKIT (Süleyman Demirel Üniv.)

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Gazi Üniv.)

Prof. Dr. M. Saim YEPREM (Marmara Üniv.)

Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ (Marmara Üniv.)

Prof. Dr. Mustafa ERDEM (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Atatürk Üniv.)

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniv.)

Prof. Dr. Ünver GÜNAY (Erciyes Üniv.)

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Erciyes Üniv.)

Redaksiyon

Ar. Gör. Dr. Ali ÖZTÜRK

Sekreteryaya

Ar. Gör. Ahmet Cahid HAKSEVER

Ar. Gör. Aygün AKYOL

Teknik Hazırlık

Halil İbrahim ŞİMŞEK

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan ve yayın organı referans gösterilmeden kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Baskı Yeri ve Tarihi: Çorum, 2004

Yazışma adresi:

Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi

(Dergi) 19100 ÇORUM

Tel: 0364 2346358 **Fax:** 0364 2346357

e-mail: hsimsek@gazi.edu.tr

Fiyatı: 10.000.000 TL

Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Sayın DALKIRAN
(ATATÜRK Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Sönmez KUTLU
(Ankara Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Selahattin POLAT
(Erciyes Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN
(Marmara Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Hüseyin PEKER
(Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ
(Uludağ Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. M. Zeki TERZİ
(19 Mayıs Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Hüseyin ALGÜL
(Uludağ Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Sadık KILIÇ
(Atatürk Üniv. İlahiyat Fak.)

Prof. Dr. Celal KIRCA
(Erciyes Üniv. İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Yavuz ÜNAL
(19 Mayıs Üniv. İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Mevlüt UYANIK
(Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Burhanettin TATAR
(19 Mayıs Üniv. İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Mustafa ERTÜRK
(Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ
(Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak.)

Doç. Dr. Mesut OKUMUŞ
(Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak.)

Yard. Doç. Dr. Ferit USLU
(Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak.)

İÇİNDEKİLER

Doç. Dr. Mesut Okumuş Semantik ve Analitik Açıdan Kur'an'da "Salât" Kavramı	1-30
Doç. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez Emevi İktidarına Karşı Kûfe'den İlk Sivil Muhalefet: Hucr b. Adiy Hareketi	31-48
Yard. Doç. Dr. Mahmut Kavaklıoğlu Sergilediği Beden Dili Açısından Hz. Peygamber	49-80
Yard. Doç. Dr. Mahmut Kavaklıoğlu Başkalarının Beden Dilini Okuması Açısından Hz. Peygamber	81-100
Yard. Doç. Dr. Hüseyin Karaman Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir er-Râzî	101-128
Ar. Gör. Cemil Hakyemez Şii Takiyye İncancının Teşekkülü	129-146
Mustafa Koç Ergenlik Döneminde Dua ve İbadete Yönelik Tutum ve Davranışlar Üzerine Bir Saha Araştırması	147-178
Yusuf Ziya Haz.: Doç Dr. Mevlüt Uyanık İhvan-ı Safa	179-187
Dustin Cowell Çev.: Yard. Doç. Dr. Abdurrahman Özdemir Onbirinci Yüzyıl Kuzey Afrika Şiir Eleştirmeni İbn Reşik el-Kayravânî'nin Perspektifinden Arap Edebiyat Teorisinde Belâğat Kavramı	189-202
Faruk Ömer Çev.: Dr. Mehmet Ümit Abbasi Halifesi Mehdî Dönemi (169-185/775-785) Üzerine Bazı Mülâhazalar	203-214
Kitap Eleştirisi ve Tanıtımı	215-218

YAYIN İLKELERİ

1. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir yayın organıdır.
2. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde telif, çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
3. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
4. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
5. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
6. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazarı tarafından eklenir.
7. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamı kesinlikle 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - 4.1. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed.: veya haz.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek, c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b).
 - 4.2. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), çeviri ise çevirenin adı (çev.), dergi veya eser adı (*italik*), yayınevi (... Yay.), baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2005), cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
 - 4.3. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - 4.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
 - 4.5. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı diller ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - 4.6. Bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), Yayın yeri yok (yy.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).

SUNUŞ

Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi olarak 6. sayımızı sizlerle paylaşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimizin bu sayısında yedi telif, üç çeviri makale ve bir kitap değerlendirme yazısı yer almaktadır. Bilindiği üzere akademik yazılar oldukça zor ve titiz gayretler neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bütün bunların ötesinde meydana getirilen bilimsel çalışmaların okuyucularla paylaşılması da en az o kadar önemli bir adım olarak akademisyenin önünde durmaktadır. Biz bunun farkında olduğumuz için fakültemizin dışındaki ilahiyat akademisyenlerinin yazılarına da dergimizin açık olduğunu belirtiyor ve bilimsel alana katkı yapacak yeni çalışmalarını bekliyoruz.

Önceki sayılarda olduğu gibi bu sayıda yer alan yazıların da bilimsel düşünceye önemli katkılar sağlayacağını ümit ediyorum. Bu vesileyle dergimizi yazılarıyla destekleyen akademisyenlere, hazırlık ve basımı esnasında emeği geçen arkadaşlara içtenlikle teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Nadim MACİT
Dekan

SEMANTİK VE ANALİTİK AÇIDAN KUR'AN'DA "SALÂT" KAVRAMI

Mesut Okumuş *

Abstract

A Semantical and Analytical Approach to Concept of "al-Salat" at the Qur'an

This paper deal with concept of al-salat at the Qur'an, from the analytic and semantic point of view. At first the concept that has an important and central role in Islamic prayer life, has etymologically been examined and clarified its meanings at the cahiliyan period. Sooner it has been scrutinised its several contextual meanings in Meccan and Medinan verses and besides that it has been studied to find its several meanings at the Qur'anic lexicons (al-wucuh wal-nazâir). At the end, it has been studied on the Surat al-Maun which contains concept of "al-salat" and worked to find true interpretation and approach to it, among the controversial exegeses about it.

Keywords: al-Salat, semantic, Qur'anic concept, exegesis

Giriş

Müslümanlar, Allah Teala'nın insanlık tarihine son sözlü müdahalesinin Kur'an yoluyla olduğuna inanırlar. Bu müdahale süreci, doğal olarak Kur'an'ın indiği toplumun konuştuğu dille olmuştur. İlahi hitap birçok ayette kendisini apaçık bir Arapça Kur'an olarak nitelemekte ve başka bir dilde nazil olması durumunda muhataplarının itirazıyla karşılaşacağını belirtmektedir. Dolayısıyla Kur'an, indiği dönemin dünyasına hakim olan, nüzul ortamında canlı bir biçimde yaşayan ve kullanılan dille nazil olmuştur.

Dil olgusu, doğası gereği sürekli gelişen, değişen, dönüşen, komşu dil ve kültürlerden etkilenen, onları etkileyen, kısacası son derece hareketli ve devingen bir olgudur. Kur'an semantiği üzerine çalışan araştırmacılar da ilahi hitabın, İslam öncesi Arap lisanında mevcut olan birçok kavramı kullandığı, onlar üzerinde çeşitli tasarruflarda bulunduğunu, bazı kelimelere yeni ve farklı anlamlar yüklerken, bazılarında da anlam değişimleri ve genişlemeleri sağladığını, bazılarının anlamlarını da değiştirdiğini ve dönüştürdüğünü ifade ederler. Nüzul döneminden sonra belli bir tarihi sürecin sonunda İslâmiyet, artık ken-

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: okumus@gazi.edu.tr

dine özgü yeni bir din dili ve terminolojisi oluşturmuştur.¹

Kur'an'ın komşu dil ve lehçelerden Arapça'ya geçen ve zaman içinde Arapçalaşan bazı yabancı kelimeleri kullanmada bir sakınca görmediği, bunlara yeni mana ve muhtevalar kazandırarak kullandığı bilinen bir husustur. Her ne kadar İmam-ı Şâfiî (ö.204/819), Ebu Ubeyde (ö.210/825) ve İbn Cerir et-Taberî (ö.310/922) gibi bazı alimler, onda Arapça olmayan hiçbir kelime bulunmadığını ileri sürmüşlerse de, İmam Gazzalî (ö.505/1111) gibi alimler, Kur'an'ın diğer dillerden Araplara geçmiş ve artık Arapçalaşmış bazı yabancı kelimeleri kullanmada herhangi bir sakınca görmediğini, bunların tıpkı büyük bir şairin şiirinde kullandığı birkaç ödünç kelimenin onun şiirini yabancı bir şiir haline getirmemesi; şairin ve şiirinin değerini düşürmemesi gibi, Kur'an'ın icazı, Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi ve Arapça'nın da en büyük kitabı oluşuna herhangi bir engel teşkil etmediğini belirtirler.²

Elinizdeki incelemede Kur'an'da sıklıkla zikredilen ve İslam dinine özgü ibadet hayatında merkezi bir önemi haiz olan 'as-salât' kavramının Kur'an öncesi ve sonrasındaki anlam haritası üzerinde durulacak, kavramın kökeni, muhtelif sure ve ayetlerdeki kullanımları ve Kur'an sonrası terimleşme süreci, semantik ve analitik açıdan art zamanlı bir incelemeye tabi tutulacaktır. Bu bağlamda olmak üzere önce mezkur kavramın Kur'an öncesi ve sonrasında taşıdığı mana(lar), Kur'an bünyesindeki kullanım tarzı ve "el-vücuḥ ve'n-nezâir" tarzı eserlerde adı geçen kavrama bağlama göre verilen farklı manalar incelenecek ve kavramın Kur'an sonrasında yaşadığı anlam serüveni irdelenerek gerekli tahlil ve değerlendirmeler yapılacaktır. Kavramın yer aldığı Mâûn Suresi'ndeki anlamı ve delaleti ile mezkur surenin yorumlanması konusunda yaşanan tartışmalara da değinilerek konu ile ilgili farklı yorum ve yaklaşımlar irdelenecektir.

1. Salât Kavramının Kökeni İle İlgili Görüşler

İslam Ansiklopedisi'ne "salât" maddesini yazan batılı müsteşrik A. J. Wensinck, salâti, "İslâmiyet'te namaz şeklinde *Allah'a ibadet* manasında kullanılan bir tabir" olarak tanımlamakta ve kelimenin kökeni ile ilgili yaptığı açıklamada, görünüşe göre Kur'an'dan önceki eserlerde "salât" kelimesine tesadüf

1 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dîni ve Ahlâkî Kavramlar*, çev.: Selahattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul 1984, s. 36.

2 Gazzalî, *el-Mustasfa fi ilmi'l-usûl*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 1993, ss. 84-85; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV Yay., Ankara 1983, s. 153.

edilmediğini ileri sürmektedir. Kur'an'ın Kûfî yazı ile olan bir çok nüshalarında ve bir de ekseriya daha sonraki eserlerde Kur'an'a dayanarak bu kelimenin şeklinde "vav"lı olarak yazıldığını belirten araştırmacı, ekseriya bu imlânın bir lehçe telaffuzuna uyduğunun kabul edildiğini söyleyerek, sonu *-at* (veya *-ot*) ile biten , ve benzeri kelimelerin imlâsında bir Aramî tesirinin kendisini hissettirdiğini gözden uzak tutmamak gerektiğini söylemektedir.³ "Selûtâ" kelimesinin bir mastar ismi olduğunu ve 'katlamak' manasına geldiğinin açık olduğunu belirten yazar, kelimenin muhtelif Arâmî lehçelerinde namaz gibi ayin şeklindeki "dua" manasında kullanıldığını ileri sürmektedir. Müslümanların namazı ile Yahudi ve Hıristiyanların dini ayinleri arasında bir benzerliğin de göze çarptığını söyleyen Wensinck, "صلي/sallâ" fiilinin ise "salât" isminden müştak olup "namaz kılmak" manasına geldiğini ifade etmektedir.⁴

Batılı müsteşrik Arthur Jeffery, Kur'an'ın içerdiği yabancı kelimeleri konu edindiği eserine 'salavât' ve 'sallâ' sözcüklerini de almakta ve "salavât"ın Arapça'da 'ibâdet yerleri' manasına geldiğini belirterek Kur'an müfessirlerinin bu kelimenin anlamı konusunda tam olarak ittifak edemediklerini, ancak genellikle onun, Yahudilerin 'sinagog'u manasına geldiğini kabul ettiklerini söylemektedir. Bu konuda el-Cevalikî (ö.540/1145), es-Suyûfî (ö.911/1505), el-Hafacî (ö.1069/1659) ve es-Sicistânî'yi (ö.330/941) kaynak gösteren müsteşrik, çoğunluğun, kelimenin Arapça'ya İbranice'den geçtiğini kabul ettiklerini söylemektedir. Kelimenin Arâmice ibâdet manasına gelen 'שלוש/salûsa' dan Arap lisanına geçmiş olabileceğini de belirten yazar, ancak İbn Cinnî'nin (ö.392/1002) teorisine göre Süryanice'den geçmiş olma ihtimalinin de yüksek olduğunu ifade etmektedir. Eserinde mezkûr kelimedenden sonra ele aldığı " /sallâ" fiilinin de 'sıklıkla olmak' ve 'ibadet etmek' manasına geldiğini belirten araştırmacı, Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde 'sallâ' fiiline ilaveten 'salât/namaz', 'musallî/namaz kılan', 'musallâ/namazgah' kalıplarının da yer aldığını ve "sallâ" fiilinin "salât"tan türemiş olabileceğini kaydetmektedir. Sprenger'in, "salât"ın aslında Aramca'dan gelmiş olabileceğini söylediğini nakleden Jeffery, Wensinck'in de değindiği üzere "ekâme's-salâte' deyiminin Süryanice'de kullanılması hasebiyle, oradan gelme ihtimalinin de yüksek olduğunu ifade etmektedir. İfadenin erken dönem şiirlerinde kullanılmasına dayanarak da, mez-

3 A. J. Wensinck, "Salât", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yay., 1997, c. X, ss. 111-112.

4 A. J. Wensinck, "Salât", *İA*, c. X, s. 112.

kur kelimesinin İslam öncesi dönemde alınmış olabileceğini ileri sürmektedir.⁵ 'Salavât' kelimesinin kökeni konusunda Jeffery'nin yukarıda adlarını saydığı alim ve dilcilere benzer görüşleri dile getiren başka Müslüman dilciler de bulunmakta, onlar da mezkur kelimenin menşeinin 'salûta' olduğunu belirtmektedirler.⁶ Ancak Müslüman dilciler arasında "namaz" manasına gelen "salât" kavramının menşei ve bu adla adlandırılmasının hikmeti konusunda farklı görüşler ileri sürenler de bulunmaktadır.

2. Kur'an Sonrası Sözlüklerde Salat Kavramı

Büyük Arap dilbilimcisi ve ilk dönem lügat müelliflerinden Halil b. Ahmet (ö.175/791) "salât/" kavramı ile ilgili açıklamalarını " /s-l-v" maddesi altında yapmakta ve kelimenin kökeni ve hangi dilden geldiği konusunda herhangi bir bilgi vermemektedir. Sözcüğün sonundaki 'elif'in aslında 'vav' olduğunu belirten müellif, kelimenin çoğulunun " /salavât", tesniye halinin de " /salavân" şeklinde geldiğini belirtmekte ve sonu "ye" ile biten " /s-l-y" ve türevlerinin ise "ateş ve kızartma" gibi manalarına geldiğini söylemektedir.⁷ "es-Salâ/" sözcüğünün *sırtın ortası* manasına geldiğini belirten müellif, kelimenin bu anlamıyla hem dört ayaklı varlıklar, hem de insanlar için kullanılabilirdiğini ifade etmektedir.⁸ Arapça'da önde giden atı izleyen arkadaki ata "sallâ" ve "musallî" denmektedir, zira arkadaki atın başının öndeki atı izlediğini belirtmektedir. Ona göre aynı kökten gelen "salavâtu'l-yehûd" terkihi ise 'Yahudi tapınakları' (*kenâis*) manasına gelmektedir ki, söz konusu terkipteki "salavât" kelimesinin tekili de "salât" olarak gelmektedir.⁹ Kur'an çeşitli ayetlerinde zikredilen mezkur terkihi, İbn Abbas da 'Kenâisu'l-Yehûd' olarak yorumlamaktadır.¹⁰

5 Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, ss.197-198. Teodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, Göttingen 1860, ss. 255, 281.

6 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, c. I, s. 1681; es-Suyutî, *el-İtkân*, Kahire 1415, c. I, s. 402.

7 Halil b. Ahmet, *Kitabu'l-ayn*, tahk.: Mehdi Mahzumi, İbrahim Samrâî, Müessesetul A'lemi lil Matbuat, Beyrut 1988, c. VII, s. 154; Fîrûzâbâdî, bu kelimenin çoğulunun 'salavât'ın yanı sıra, hemzeli olarak 'aslâ' şeklinde geldiğini de belirtir. Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Daru'l-Marife, Lübnan 1399, c. I, s. 1681.

8 Halil b. Ahmet, *Kitabu'l-ayn*, c. VII, s. 154; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 465.

9 Dipnotta eserin başka bir nüshasında bu kelimenin tekilinin 'salât' değil "salûta" olarak yazıldığı ifade edilmektedir ki, bu ayrıntı sözcüğün kökenine ilişkin ilginç bir ayrıntı olma özelliği taşımaktadır. Bk. Halil b. Ahmet, *Kitabu'l-ayn*, c. VII, s. 154; Ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 465.

10 Abdulkadir er-Razi, *Muhtârus-sihâh*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1995, I, 154; Benzer açıklama-

Kur'an'daki kullanımlarından mühlhem olsa gerek Halil b. Ahmet, "salât-salavât" kavramının İslam'da yerine göre Allah, Peygamber ve melekler için de kullanılabilmesini zikretmekte ve bu kullanımların her birinde kelimenin farklı manalara geldiğine değinmektedir. Ona göre "Allah resulünün müminlere "salavât"ı ifadesi, onun müminlere 'duası ve onları 'anması' demektir. Allah'ın peygamberlerine ve salih kullarına olan "salavât"ı ise, onları güzelce övmesi (*hüsn-ü sena*) ve güzelliyle anması (*hüsnü zikr*) demektir. İnsanların cenazeye "salât"ı ise "dua" etmeleri demektir. Meleklerin "salât"ı ise "istiğfar" dilemeleri anlamına gelmektedir.¹¹ Buna göre kökünün Kur'an sonrası yazılan en eski lügatlerden birindeki anlamları "dua, ibadethane/tapınak, hüsnü sena ve istiğfar" şeklinde sıralanmaktadır.

Halil b. Ahmet ve İbn Abbas'ın mezkur terkibi açıklamak için kullandıkları 'kenâis' sözcüğü, 'kenîse'nin çoğuludur ve kelime Modern Arapça'da, hem Hıristiyanların hem de Yahudilerin ibadet yerleri için kullanılmaktadır. Kelime Yahudi ve Hıristiyanların "tapınak"ı manasına gelmekte, dolayısıyla yerine göre hem 'kilise', hem de 'havra' veya 'sinagog' için kullanılabilir. ¹² Türkçe'de Hıristiyanların ibadet yerleri için daha çok Yunanca 'ekklesia' sözcüğünün dilimize geçmiş şekli olan 'kilise' ismi tercih edilmektedir.¹³ Yahudilerin ibadet mekânları içinse Yunanca *synagoge* isminin dilimize geçmiş şekli olan 'sinagog' sözcüğü kullanılmaktadır. Aynı mekânlar için İbranice 'hebhrak' kelimesinden dilimize geçen 'havra' ismi de kullanılmaktadır.¹⁴

Bazı dildiler "salat" sözcüğünün türevleri konusunda açıklamalar yaparken konuyu Kur'an ayetlerinden örnekler vererek açıklamaktadır. Örneğin İbn Manzûr (ö.711/1311) "*Keşîş ve rahîp kulübeleri (savâmi')*, *kiliseler ve sinagoglar (biye ve salavâtun).*" (Hacc, 22/40) ayetindeki "salavâtun" ifadesinin Yahudilerin kenâisi olduğunu, İbn Abbas'ın da bu görüşü kabul ettiğini, aynı kelimenin İbrani dilinde 'saluta' ve 'sulut' şeklinde kullanıldığını zikretmektedir.¹⁵ Ayette sözü edilen "salavatın yıkılması" olgusunun da gerçek değil mecazi anlamda onların 'atıl, işlevsiz kalması' şeklinde yorumlandığını söyleyen İbn Manzûr,

lar için bk. İsmail İbn Abbâd, *el-Mûhît fi'l-luğa*, tahk.: Şeyh M. Ali, Yasin, Alamu'l-Kütüb, Beyrut 1994, c. VIII, ss.184-185.

11 Halil b. Ahmet, *Kitabu'l-ayn*, c. VII, s. 154.

12 Hans Wehr, *A Dictionary Modern Written Arabic*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1980, s. 842.

13 Komisyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, c. I, s. 871; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 656.

14 Komisyon, *Türkçe Sözlük*, I, 622; II, 1310, Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, ss. 474, 986.

15 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., c. XIV, s. 466.

'salât'ın Ehl-i Kitab'ın ibadethaneleri anlamında olduğunu da söylemektedir.¹⁶ Aynı şekilde Ebu Ubeyde de 'salavât'ın 'musallayât' yani duâ/ibâdet mahalleri anlamında olduğunu söylemiştir.¹⁷

İbnul Enbârî başka bir ayette geçen "İşte onlara Rablerinden salavat ve rahmet vardır." (Bakara, 2/157) ifadesinin anlamının "rahmetler" olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah Teala ayette "onlara Rablerinden salavat ve rahmet vardır" diye buyurarak salavatı rahmet sözcüğü ile yan yana dizmek suretiyle güzel bir ter-tip yapmış ve rahmet ile salat kavramlarının anlam olarak birbirlerine çok yakın olduklarını göstermiştir. 'Salavatu'r-rasul' demek ise 'resulün duaları' demektir. Buna göre salat kavramı dua, istiğfar, rahmet, ve Allah'tan resulüne yönelik hüsn-ü sena, rüku ve secdesi olan ibadet (namaz), masdar yerine geçen isim anlamları da taşımaktadır. 'Sallâ salâten' demek 'dua etti' demektir.¹⁸

Ebu Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö.393/1003) 'salât' sözcüğünün dua manasına geldiğini belirtmektedir. Kelimenin Allah için kullanıldığında 'rahmet' manasını taşıdığını ifade eden müellif, onun bir diğer anlamının da 'farz namaz' olduğunu söylemektedir. Hicri dördüncü yüzyıl dilcilerinden İbn Fâris (ö.395/1005) ise "salât" kelimesinin sonu 'vav'lı ve 'ye'li olmak üzere iki farklı formu olduğuna değinerek, sonu vavlı olan kökün kelime olarak 'dua', 'ibâdet' ve İslam'a özgü şeriatın farz kıldığı rüku ve secdesi, kendine has esasları olan 'namaz' manasına geldiğini vurgulamaktadır. Sonuçta her iki dilci de kelimenin sonu 'vav'lı olan kalıbı ile dua, ibadet ve namaz; 'ye'li olan kalıbı ile de "ateş" ve "kızarma, yanma" arasında bir bağlantı kurmaktadır.¹⁹ Her iki dilcinin eserlerinde ve başka bazı lügatlerde eski Arap şairlerinden el-A'şâ'nın bir beytinde " /sallâ" fiilini kullandığına dair bir örnek de yer almaktadır. Kelimenin oldukça erken dönem şairlerinden birinin şiirinde yer alması ve yer aldığı beyitte "dua, çağrı" manasında kullanıldığının belirtilmesi, kökeninin Arâmîce veya Süryanice'ye dayandığı şeklindeki tezleri zayıflatan bir özellik arz etmektedir.²⁰

16 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 466.

17 Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, ts., c. II, s. 52.

18 Fîruzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, c. I, s. 1681; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 464.

19 Cevherî, *es-Sihâh*, tahk.: Ahmet Abdulgaffar Atar, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1984, VI, 2402-2403; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, tahk.: Abdusseslam M. Harun, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1991, c. III, ss. 300-301.

20 Cevherî, *es-Sihâh*, c. VI, s. 2402; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, c. III, s. 300; Aynı beyti nakleden İbn Manzûr, kelimenin beyitte "dua ve istiğfar" manasına geldiğini söylemektedir. İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, c. XIV, s. 464; İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luğa*, s. 35; Lügatlerde şairin ismi yalnızca el-A'şâ olarak geçmektedir. Bu nedenle onun cahiliye dönemi şairlerinden Meymun b. Kays el-A'şâ mı (ö.7/628) yoksa Emeviler dönemi şairlerinden A'şâ Hemdan mı

Ancak yukarıda da değinildiği üzere bazı müsteşrikler bu argümana mezkur kelimenin İslam öncesi dönemde alınmış olabileceği ihtimalini ileri sürerek karşılık vermektedirler.

İbn Manzûr'a göre 'salâ, salât' kişinin rüku ve secde etmesinden ibarettir.²¹ "Sallâ" sözcüğü "izlemek" manasına da gelmektedir. Arapça'da kendinden öndeki atı izleyen ata, "musallî" denir, zira başı öndeki atın iki kalçasını (/salvây) izlemektedir.²² Kelimenin bu anlama geldiğini Hz. Ali'ye atfedilen bir söz de desteklemektedir. Zira Hz. Ali bir keresinde: "Sebaka resulullahi ve sallâ Ebu Bekir ve selâse Ömer" demiştir. Yani Resulullah önce gelmiş, Ebu Bekir onu izlemiş, üçüncü olarak da Ömer gelmiştir. Arapça'da 'dua' da "salât" olarak adlandırılmıştır, zira salât duadan, dua da salâtтан sayılır. Yine *rahmet* ve *istiğfar* da "salât" olarak kabul edilmiştir, zira rahmet ve istiğfar da duanın lezazımındandır. Dua eden kişi rahmete mahzar olmak ve günahlarından arınmak ister. Musallâ sözcüğü ise 'namaz ve dua yeri' demektir. Nitekim aynı kelime bir ayette de zikredilmektedir. "*Makam-ı İbrahim'de bir musallâ edinin.*" (Bakara, 2/125)²³

'Salât' sözcüğü ile benzer bir köke sahip olan ancak ondan farklı olarak son harfi 'ye' olan 'salâ/صلي' kelimesi ve mastarı "saly" ise, Arap lisanında "ısıtmak, ateşte kızartmak, ateş yakmak" manalarına gelmektedir. Kelimenin 'ifâl' babı olan 'aslâ' babı ise kızartmak için 'ateşe atmak' demektir.²⁴ 'Aslaytuhu', 'sallaytuhu', 'tasliyeten' kelimeleri hep bu köktendir. Kelimenin değişik bir çok türevi, Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde de kullanılmaktadır. Nitekim bir ayette, "*Yakında onu ateşe atacağım (nuslîhi).*" (Nisa, 4/30) ve "*Ve o çılgın bir ateşe girecek (yaslâ).*" (İnşikak, 84/12) şeklinde buyurmaktadır. Kur'an'da bu kökten türemiş daha bir çok kelime yer almaktadır.²⁵

(ö.83/702) olduğu konusunda tereddüt ettik ve bu konuda açık bir bilgi de bulamadık. Ancak, İbn Side, A'sa'nın söz konusu beytini zikrettiği yerde, ifadeyi içki hakkında kullandığını belirtmektedir ki, bu da onun cahiliye dönemi şairlerinden Meymun b. Kays el-A'sa'ya (ö.7/628) ait olma ihtimalinin yüksek olduğunu göstermektedir. Bk. İbn Side, *el-Muhassas*, (www.alwaraq.com/05.03.2005), s. 1163.

21 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 464.

22 Fîruzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît*, c. I, s. 1681; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 465.

23 Abdulkadir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, c. I, s. 154.

24 Halil b. Ahmet, *Kitâbu'l-ayn*, c. VII, s. 154. İbn Manzûr, " /tasallaytu" kelimesinin Cahiliyye şiirinde de kullanıldığına dair Ebu Zübeyd'in bir beyitine yer vermektedir. İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, c. XIV, s. 467.

25 Abdulkadir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, c. I, s. 154; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 467. Ayet meçhul olarak "Çılgın bir ateşe atılacak (yuslâ)" şeklinde de okunmuştur. Ayetteki kelimeyi

İbn Ebi Evfa, kendisine babasının bir sadaka verdiğini, onu alıp Allah'ın Elçisi'ne götürdüğünü, Allah Resulü'nün de, "Allahümme salli ala Ebi Evfa" dediğini yani ona "rahmet et" diye dua ettiğini rivayet etmektedir. el-Ezherî (ö.370/980) mezkur hadiste geçen salâtın *rahmet* anlamına geldiğini söylemiştir. Yine o, "Kuşkusuz Allah ve melekleri Nebi'ye salat ederler." (Ahzab, 33/56) ayetinin manasının da böyle olduğunu belirtmiştir. Meleklerin salâtı dua ve istiğfar; Allah'tan salat ise rahmet anlamına gelmektedir. Bu nedenle namaza salat denmiştir, zira namazda da *dua* ve *istiğfar* vardır.²⁶ İbn Manzûr, bir hadiste geçen ve namazlarda oturuşlarda okunan 'et-tehiyyâtu lillahi ve's-salavâtu' cümlesindeki salavatın da 'rahmetler dileme' (et-terahhum) olduğunu ve "Sizden biri davete çağrılırsa icabet etsin, oruçlu değilse yesin, oruçlu ise çağrı sahibine salat etsin (felyusalli)" hadisindeki salâtın da 'bereket dilesin ve hayır dua etsin' anlamına geldiği belirtmektedir.²⁷ Salat'ın dua manasında kullanıldığı başka bir takım hadisler de naklettikten sonra, "Allah ve melekleri size salat eder." (Ahzab, 33/43) ayetini naklederek Allah'ın salâtını rahmet; meleklerin salâtının da müslüman kadın ve erkeklere dua etme şeklinde yorumlamaktadır. Salat'ın istiğfar manasına geldiği hadisler de nakletmektedir.²⁸ İbnü'l-Arabi de "Allah'ın salâtı mahlukata karşı rahmet; melek, insan ve cinlerin salâtı ise kıyâm, rüku, sücud, dua ve tesbihtir. Kuşlar ve hayvanların salâtı ise tesbihtir demiştir.²⁹

Kur'an sonrası kullanımı itibariyle bakıldığında dilcilerin "salât" kavramının bir anlamının da, müminlere farz kılınan ve "namaz" olarak adlandırılan belli bir ibadetin adı olduğu konusunda hemfikir oldukları görülür. Ancak kelimenin kök anlamıyla ilgili ihtilaflardan dolayı olsa gerek, dilciler ve alimler arasında müminlere farz kılınan 'salât'ın kökünün "vav"lı mı yoksa "ye"li mi olduğu, bu adı başka bir kelimeden mi aldığı ve "namaz" a niçin "salat" dendiği konusunda farklı görüşler ileri sürdükleri görülmektedir. Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî (ö.429/1038) bu görüşleri üç madde altında toplamıştır: 1- İçinde "dua" olduğu için namaza, 'salat' denmiştir. 2-Rüku ve secdede insanın "kuyruk sokumu" yukarı kalktığı için bu adı almıştır. 3-Namazda insan müte-

"saliye yeslâ siliyyâ" şeklinde okuyanlar da vardır. Bk. er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, c. I, s. 154; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 467.

26 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, ss. 464-465.

27 el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 421; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 465.

28 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 465; Ragıb el-İsfahânî ayette geçen Allah'ın salavatının Müslümanları tezkiye etmesi manasına geldiğini söylemektedir. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 421.

29 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 465.

vazı olduğu, kılan kişinin içi huşu ile dolduğu için 'salat' adını almıştır.³⁰ Es-Seâlibî'nin özetlediği maddelere, "salât" kelimesinin "lüzum" manasına geldiğini söyleyerek namazla lüzum arasında ilişki kuranların yaklaşımlarını da ekleyerek konu ile ilgili farklı görüşlerin sayısını artırabiliriz. Buna göre:

1. ez-Zeccâc (ö.311/923) ve benzeri alimler "salât" kelimesinde "gereklilik ve kaçınılmazlığın" (lüzûm) asıl olduğunu kabul etmişler ve namaza da bu nedenle "salât" adının verildiğini söylemişlerdir. Ona göre Arapça'da "saliye ve istala" bir şeyin gerekli olmasıdır. "Yusla fin-nâri" demek "Oradan hiç ayrılmamak üzere fırlatılır" demektir. el-Ezherî (ö.370/980) de onunla aynı görüşü tercih etmekte ve "salât"ın lüzûm manasını ifade ettiğini ve müminlere farz kılınan namazın Allah'ın lüzumlu ve gerekli kıldığı zorunlulukların en büyüğü olduğu için bu adı aldığını söylemektedir.³¹

2. İbnul Esir (ö.630/1232) "salât"ın farz kılınan namaz ibadetinin özel ismi olduğunu belirterek, kelimenin sözlük anlamının "dua" olduğunu ve namaz ibadeti manasına "salât"ın, onu oluşturan unsurlardan biri olan "dua" ile adlandırıldığını söylemektedir. Benzer görüşü ondan önce Ragıb el-İsfahânî (ö.502/1109) ve başka alimler de dile getirmiştir.³² el-İsfahânî (ö.503/1109) dilcilere göre 'salât'ın *dua*, *kutlama* (*tebrik*) ve *yüceltme* (*temcid*) anlamlarına geldiğini belirterek "salaytu aleyhi" demenin "ona dua ettim" ve onu "tezkiye ettim" manasına geldiğini ifade etmektedir.³³

3. Bazı dilciler 'salât'ın, 'kalça kemikleri' manasına ' /es-salveyn'den geldiğini söylemişler ve Müslümanlara farz kılınan namaz ibadeti ile bu kelime arasında bağlantı kurmuşlardır. İbnuş Şecerî (ö.542/1147) ' /'es-salâ' sözcüğünün at veya hayvanın kuyruk sokumu manasına geldiğini söylemektedir. Ona göre "salâ, salân-nâr, ve salaytu binnar, aslâ ve salan/ " kelimeleri de bu köktendir. İbn Düreyd, insandaki ' ' denilen yerin kuyruk sokumu (/meğrizi'z-zeneb) olduğunu ve öldükten sonra en son çürüyecek organın da bu kemik olduğunu belirtmiştir. İşte bu ilişki dolayısıyla bazı dilciler namaz manasına gelen 'salât'ın kökünün bu kelime olduğunu söylemişlerdir; onlara göre insan secdede kuyruk sokumunu yukarı kaldırır.³⁴

30 Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, tahk.: Muhammed el-Mısri, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut 1984, s. 187-188; İbnul Cevzî, *Müntehab kurretü uyûni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, tahk.: M. Seyyid Saftavi, Fuad Abdul Munim Ahmet, Münşeatul Mearif, İskenderiye, ts., ss. 160-161; İbnuş Şecerî, *Mâ ittefeka lafzuhu vehtelege m'anâhu*, s. 166.

31 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 465.

32 el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 421.

33 el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 421.

onlara göre insan secdede kuyruk sokumunu yukarı kaldırır.³⁴

4. İbn Fâris gibi bazı dilcilerse namaz manasına gelen ‘salat’ın, ‘salaytu’l-ûde/sopayı yumuşattım’ cümlesindeki sopayı/değneği yumuşatma anlamına gelen ‘salaya/’dan geldiğini söylemiştir. Ona göre namaz kılan kimse (mussallî) Allah’a boyun eğer, böylece içi huşu ile dolar ve yumuşar. Bu da namazın o kökten türediğini gösterir.

5-Bazı dilciler ise namaz ibadeti ile sonu “yanma ve ateşte kızarma” manasına gelen ve sonu “ye” ile biten “ /s-l-y” arasında bir bağlantı kurmuşlardır. Bu yaklaşımı benimseyenler müminleri ateşten koruduğu için namaza bu ismin verildiğini ifade etmişlerdir.³⁵

Zayıf kabul edilen bir görüşte de ‘salat’ın *tazim* anlamına geldiği, ‘salât’ olarak adlandırılmasının da Allah’a karşı duyulan saygı ve yüceltmeden dolayı olduğu söylenmiştir.³⁶

Yukarıda zikredilen görüşleri ve yapılan açıklamaları kısaca özetleyecek olursak, müsteşrikler arasında “salât” kavramı ve ondan türeyen fiillerin Arapça’ya komşu dillerden geçtiği ve kelimenin “dua” ile bağlantısı bulunduğu kabul edilmektedir. Bazı Müslüman dilcilerin yaklaşımları da onların bu iddialarını destekler mahiyettedir. Kur’an sonrası yazılan sözlüklerde ise kelime için genel olarak *dua*, *tapınma*, *ibadet*, *rahmet*, *istiğfar*, *bağışlanma dileme*, *ibadethane/tapınak* ve *namaz kılma* gibi farklı anlamlar zikredilmektedir. Bunlar kelimenin İslam öncesi ve sonrasında asıl anlamında büyük bir değişimin yaşanmadığını ve Kur’an sonrasında asıl mananın yaşadığını, ancak kavramın ilahi hitapla birlikte izafi bir mana daha kazanarak Kur’an sisteminde dua ve ibadetin kime yönelik olacağı konusunda bir değişim ve dönüşümün gerçekleştiğini, ibadet ve duanın yalnızca Allah’a tahsis edildiğini göstermektedir. Nitekim Kur’an sonrası tarihsel süreçte ‘es-salât’ kavramı terimleşme sürecini tamamlamış ve rüku, secde gibi kendine göre esasları olan Allah için müminlerin kıldıkları “namaz ibadeti” şeklinde anlaşılır olmuştur.

34 İbn Düreyd, (ö.321/933) kelimenin medd ve kasr ile de okunabileceğini; İbn Fâris (ö.395/1005) ise ‘silâ’ şeklinde esreli olarak okunursa kasrile okunamayacağını, ancak meddile okunabileceğini söylemiştir. Bk. İbnuş Şecerî, *Mâ ittefeka lafzuhu vehtelege m’anâhu*, tahk.: Ahmet Hasan Besc, Darul Kütübül İlmiye, Beyrut 1996, s. 166; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 421.

35 Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, tahk.: Muhammed el-Misri, Alemu’l-Kütüb, Beyrut 1984, s. 187-188; İbnul Cevzî, *Müntehab kurretü uyûni’n-nevâzir fi ilmi’l-vücûh ve’n-nezâir*, tahk.: M. Seyyid Saftavi, Fuad Abdul Munim Ahmet, Münşeatul Mearif, İskenderiye, ts., s.160-161; İbnuş Şecerî, *Mâ ittefeka lafzuhu vehtelege m’anâhu*, s. 166; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Daru Kahraman, İstanbul 1986, s. 421.

36 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. XIV, s. 466.

Bilindiği üzere Türkçe'de kullanılan "namaz" sözcüğü Farsça kökenli bir kelimedir ve dilimize 'peygamber, abdest, oruç' ve benzeri başka dini terimler gibi Farsça'dan geçmiştir. "Namaz" kelimesi Farsça sözlüklerde 'hizmet, ben-delik, Hakka itaat-ibadet ve bir kimseye tazim için eğilmek' gibi anlamlara gelmekte, 'nemazî' sözcüğü ise 'temiz ve pâk' manaları taşımaktadır.³⁷

3. Kur'an Sözlüklerinde Salat Kavramına Yüklenen Anlamlar

Kur'an sözlükleri ifadesi ile kastettiğimiz şey, genel sözlüklerden farklı olarak doğrudan Kur'an'ın bilinmeyen veya anlaşılması zor olan kelimelerinin anlamları üzerinde duran 'garîbu'l-Kur'an' tarzı eserlerle, modern dönemlerde yapılan tasniflerde daha çok anlambilimsel sözlük kategorisinde değerlendirilen 'el-vücuḥ ve'n-nezâir' veya diğer adıyla 'el-eşbâḥ ve'n-nezâir' tarzındaki eserlerdir.³⁸ Bilindiği üzere ikinci kısımda yer alan eserler, genel sözlüklerden farklı olarak yalnızca Kur'an kelime ve terkiplerini konu edinen çalışmalardır ve daha çok Kur'an bünyesinde kullanılan çokanlamlı ve eşanlamlı lafızların anlam vecihlerini tespit etmeyi hedeflerler. Yine Kur'an sözlüklerinin bir diğer önemli özellikleri de, kelimelerin kök anlamlarından ziyade Kur'an semantiğindeki farklılıklar üzerinde durarak bağlamsal anlamı tespit etmeye çalışmalarıdır. Bu tarz eserler, bir yandan ele aldıkları kavramların anlamlarını yer aldıkları bağlama göre tespit etmeye, diğer yandan da farklı anlamların sayısını bulmaya ve bunları örneklendirerek sıralamaya çalışırlar. Manaları daha çok bağlama göre tespit etmeye çalıştıklarından dolayı da, yer verdikleri kelime ve kavramların zaman zaman genel sözlüklerde zikredilmeyen anlamlarına da değinirler.

Doğrudan Kur'an vecihlerini tespit etmeye çalışan 'el-vücuḥ' tarzı eserleri İbn Abbas'a kadar geri götürülenler varsa da, bu konuda bilinen en eski çalışma, hicri ikinci yüz yıl alimlerinden müfessir Mukatil b. Süleyman'a (ö.150/767) aittir. Ondan sonra yapılan çalışmalar sonucunda Kur'an kelimelerinin anlam vecihleri ile ilgili olarak büyük bir literatür oluşmuştur. Bunlardan inceleyebildiğimiz bazılarının 'es-salat' kavramının anlam vecihleri ile ilgili yaklaşımlarını aşağıda nakletmeye çalışacağız.

Mukatil b. Süleyman'ın (ö.150/767) *el-Eşbâḥ ve'n-nezâir* adlı eserinde incelediğimiz kavramın 'es-salât' şeklinde müstakil hali değil de, 'ekâme's-salat' şek-

37 Ziya Şükun, *Farsça-Türkçe Lügat (Gencine-i Güftar Ferhengi Ziya)*, MEBY, İstanbul, 1984, c. III, ss. 1904-1905.

38 Andrew Rippin, "Lexicographical Texts and The Qur'an", (*Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* içinde), New York 1988, s. 162.

lindeki terkipli kullanımı yer almaktadır. Eserde söz konusu terkinin Kur'an'da iki farklı vechinin bulunduğu belirtilmektedir. Buna göre:

1. Ekâme's-salât'e demek *ikrar ederlerse* demektir. Tevbe Suresi'ndeki bir ayeti buna örnek veren Mukatil b. Süleyman'a göre ayette yer alan "*Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün!*" (Tevbe, 9/5) cümlesinden sonra gelen "*tevbe ederlerse*" ifadesi, şirkten dönerlerse anlamına; "*namazı kılar ve zekatı verirlerse*" ifadesi de '*namaz kılmayı ikrar eder*' ve zekat vermeyi de kabul ederlerse anlamına gelmektedir.
2. 'Ekâme's-salât' terkinin ikinci anlamı da '*tamamı*' demektir. Buna göre Enbiya Suresi'de yer alan, '*Namazı ikame etmeyi ve zekatı vermeyi vahyettik*' (Enbiya, 21/73) ayeti, '*namazı tamamlayın ve zekatı verin*' manasınadır. Yine Bakara Suresi'nde yer alan, "*Onlar ki gabya inanırlar, namazı ikame ederler.*" (Bakara, 2/3) ayetinin anlamı da "*namazı tamamlarlar*" demektir.³⁹

Bir diğer Kur'an sözlüğü müellifi Yahya b. Sallam'ın (ö.200/815) *et-Tesârif* adlı eserinde ise kavramın *iki vechinin* bulunduğu belirtilmektedir. Ancak bunlardan ilk vechin içinde, iki farklı duruma göre iki ayrı anlam zikredilmektedir ki, söz konusu anlamlardan biri Allah için kullanılmış olup '*bağışlama*' (mağfirat), diğeri de melekler ve müminler için kullanılmış olup '*bağışlanmayı isteme*' (istiğfar) anlamına gelmektedir.⁴⁰ "*Allah ve melekleri size salat eder.*" (Ahzab, 33/43) ayetini örnek veren Yahya b. Sallam'a göre salat kavramı Allah'ın dışında melekler, insanlar ve peygamberler için kullanıldığında, "*bağışlanma dileme*" anlamına gelmektedir. "*Onlar için salat et, kuşkusuz senin salatın onlara bir sekinedir.*" (Tevbe, 9/103) ayetinde yer alan salat da "*bağışlanma dile*" anlamına gelmektedir.⁴¹

Sonraki yüzyıllarda yazılan eserlerde salat kavramının anlam vechilerinin sayısında belirgin bir artış gözlenmektedir. Örneğin hicri beşinci yüzyıl Kur'an sözlüğü yazarlarından Abdulmelik b. Muhammed es-Seâlibî, (ö.429/1038) vüçûhu'l-Kur'an'a dair yazmış olduğu bir eserinde 'salat' kavramının Kur'an'da toplam olarak on ayrı anlamının bulunduğunu ifade etmektedir. Bunları da şu şekilde sıralamaktadır:

1. **Namaz:** "*Onlar ki namazı kılar ve zekatı verirler.*" (5/Maide,55) Ona göre

39 Mukatil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, tahk.: Abdullah Mahmud Şihhata, el-Hey'etul Mısıriyyetu'l- Amme lil Kitab, II. Baskı, 1994, s. 139; *el-Vüçûh ve'n-nezâir*, tahk.: Ali Özek, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993, s. 48.

40 Yahya b. Sallam, *et-Tasârif tefsiru'l-Kur'ani mimmâ iştebehet esmâuhu ve tasarrafat meânih*, tahk.: Hind Şelebi, eş-Şirketu't Tunusiyye, Tunus, 1979, s. 166-167.

41 Yahya b. Sallam, *et-Tasârif*, s. 166-167.

Kur'an'da zekat ile yan yana kullanılan bütün 'salat' ifadeleri bu anlama gelir.

2. **Mağfiret:** "Allah ve melekleri Nebi'ye salat ederler." (33/Ahzab,56), Bunun bir benzeri de "Allah size salat eder ve melekler de." (33/Ahzab, 43) Bu ayetlerdeki Allah'ın salatu mağfireti demektir.
3. **İstiğfar:** Ahzab suresinde geçen meleklerin salatu bu manadadır. (33/Ahzab,43,56)
4. **Dua:** "Ey Peygamber onlara salat et!" (9/Tevbe,103). Yani dua et demektir.
5. **Kıraat:** "Salatını cehri yapma ve gizleme de." (17/İsra,110),
6. **Din:** "Senin salatın mı bize bunları terk etmemizi emrediyor?" (11/Hud,87)
7. **İbadet yeri (manazgâh):** "Savami, biye, salavat ve mescitler yıkılırdı" (22/Hacc, 40),
8. **Cuma namazı:** "Cuma günü salat için nida edildiğinde." (62/Cuma, 9),
9. **İkinci namazı:** "Onları salattan sonra alıkoymamız." (5/Maide,115),
10. **Cenaze namazı:** "Onlardan ölen hiçbirini için artık salata durma!" (9/Tevbe,84).⁴²

Bir sonraki asırda yaşayan Ebul Ferec İbnul Cevzî'nin (ö.597/1201) aynı konuya dair yazdığı eserinde, yukarıda sıralanan maddelerde yer alan manaları ve ayetlerin tamamını kaynağını belirtmeden naklettiği ve tek tek sıraladığı görülmektedir.⁴³ Onlardan sonra gelen müfessir Celaleddin es-Suyûtî (ö.911/1505) de "el-İtkân"ında, kavramın Kur'an'daki anlam çerçevesi ile ilgili olarak kaynağını belirtmeden, ancak sıralamayı değiştirerek ve 'rahmet ve istiğfar'ı da bir tek manaya indirerek toplam dokuz madde altına alarak nakletmektedir.⁴⁴

Bir başka Kur'an sözlüğü müellifi Hüseyin b. Muhammed ed-Damegânî (ö478/1085) ise 'salat' kavramının Kur'an'daki vecihlerinin sayısının dört olduğunu belirtmektedir. **1-İstiğfar:** "Onlar için salat et, zira senin salatın onlar için bir sekinedir." (9/Tevbe,103) Yani onlar için mağfiret dile, zira senin mağfiret dileğin onlar için bir sekinet vesilesidir. **2-Mağfiret:** "İşte onlara Rablerinden salavât ve rahmet vardır." (2/Bakara,157) "Allah ve melekleri size salat eder." (33/Ahzab,43) "Allah ve melekleri Nebi'ye salat eder." (33/Ahzab,56) Yani Allah mağfiret eder,

42 es-Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, tahk.: Muhammed el-Misri, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1984, s. 188-189.

43 İbnul Cevzî, *Nüzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, tahk.: Abdülkerim Kâzım Razi, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1984, ss. 394-396.

44 es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: M. Dib el-Buğa, Daru İbn Kesir, Beyrut 1993, c. I, s. 448.

melekler de istiğfar dileğinde bulunurlar demektir. **3-Bizatili Namaz:** “Onlar ki namazı kılar.” (2/Bakara,3); “Namazı kıl.” (17/İsra,78) Bu anlama gelen ayetlerin sayısı oldukça fazladır. **4-İbadethaneler:** “Savami, biye, salavat ve mescidler yıkılırdı.” (22/Hac,40) ayeti de buna örnektir.⁴⁵

“Salat” kavramının yer aldığı bağlamlara göre taşıdığı farklı manalarla ilgili en fazla vecih zikreden Kur’an sözlüğü yazarı, Ebu Abdurrahman İsmail b. Ahmet ed-Darîrî el-Hîrî en-Nîsâbûrî’dir. (ö.430/1039) en-Nîsâbûrî konu ile ilgili eserinde zikri geçen kavramın Kur’an’da tam yirmi iki farklı anlamı (vech) olduğunu belirtmekte ve bunları da sırasıyla şu şekilde sıralamaktadır: **1-Beş vakit namaz:** (2/Bakara, 3,273); (4/Nisa,77,103); (19/Meryem, 59) **2-İtaatlere muvaffak kılıp ve her türlü kötülükten korumak:** “İşte onlara Rablerinden salavat ve rahmet vardır.” (2/Bakara,157) **3-İkinci Namazı:** “Namazları ve orta namazı gözetin.” (2/Bakara, 237)⁴⁶ **4-Korku Namazı:** “Onların arasında bulunup namaz kıldırıldığında.” (4/Nisa,102) **5-Yolculuk Namazı:** “Kafirlerin size zorluk çıkarmasından korkarsanız namazı kısaltmanızda bir sakınca yoktur.” (4/Nisa, 101) **6-Namazın Tamamı:** “Deki benim salatım ve yaşadım” (6/Enam,162); “Onlar namazlarından gafildir” (107/Mâûn,5); “Onlar ki namazlarında huşu içindedirler” (23/Müminun,2); **7-İbadet:** “Onların Beyt-i Haram’daki ibadetleri yalnızca ıslık çalmak ve el çırpıktan ibarettir.” (8/Enfal,35) **8-Boyun eğme, yumuşak başlılık:** “Tevbe eder ve salatı ikame ederlerse” (9/Tevbe, 5, 11) **9-Cenaze Namazı:** “Onlardan ölen hiçbirini için artık salata durma!” (9/Tevbe,84) **10-Dua:** “Resulün salatları, dikkat edin o salatlar onlar için bir yakınlık vesilesidir.” (9/Tevbe,99) “Ey Peygamber onlara salat et!” (9/Tevbe,103). **11-Mescid:** “Sarhoşken salata/mescide yaklaşmayın” (4/Nisa,43) **12-Sabah Namazı:** “Gündüzün iki ucunda namaz kıl.” (11/Hud,114) **13-Öğle Namazı:** “Gündüz güneş dönünce namaz kıl.” (17/İsra,78) **14-Nafile Namaz:** “Ailene namazı emret ve onda ısrarcı ol!” (20/Taha,132); “Ey Şuayb! Senin salatın mı bizi babalarımızın tapındığı ilahları terk etmemizi emrediyor?” (11/Hud,87) ; Bu ayetin bir benzeri de Ankebut suresindedir. “Sana indirilen kitabı oku ve namazını kıl, zira namaz fuhuş ve çirkinliklerden alıkoyar.” (29/Ankebut,45) **15-Kıraat:** “Salatını açık-

45 ed-Dameğânî, *Kâmûsu'l-Kur'an (İslâhu'l-üvücûh ve'n-nezâir)*, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983, s. 284-285.

46 Müellif burada ‘orta namaz’ ile neyin kastedildiği konusunda Abdullah b. Selam ve İbn Abbas’ın ikinci namazı; Abdurrahman b. Zeyd’in öğle namazı; İmam- Şafii’nin sabah namazı olduğu şeklinde birbirinden farklı bir çok görüşlerini zikretmekte ancak son tahlilde Hz. Peygamber’in “Orta namaz, ikinci namazıdır.” hadisine dayanarak orta namazı ikinci namazı olduğunu belirten görüşü tercih etmektedir. en-Nîsâbûrî, *Vücûhu'l-Kur'âni'l-kerîm*, tahk.: Fatıma Yusuf el-Haymî, Darus Seka, Dimeşk, 1996, s. 194.

tan/yüksek sesle yapma!" (17/İsra, 11)⁴⁷ **16-Peygamber'e Salat:** "Allah ve melekler Nebi'ye salat eder, ey müminler siz de ona salat ediniz!" (33/Ahzab,56) **17-Rahmet:** "Allah ve melekleri size salat eder." (33/Ahzab, 43) Burada da Allah'ın salatının rahmet, meleklerin salatının da istiğfar manasına geldiği söylenmiştir. **18-Cuma Namazı:** "Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığınızda Allah'ı anmaya koşun!" (62/Cuma,9) **19-İslam:** "Ne tasdik etti ne de İslam'a girdi (sallâ)." (75/Kıyame,31) **20-Kurban Bayram Namazı:** "Rabb'in için namaz kıl (fesalli) ve kurban kes!" (108/Kevser,2) **21-Ramazan Bayram Namazı:** "Rabb'inin adını andı ve namaz kıldı." (87/A'la, 15) **22-İbadethaneler(kenâis):** "Savami, biye ve kiliseler." (22/Hac,40)⁴⁸

Yukarıda görüldüğü üzere son eserde kavramın anlam alanı ile ilgili olarak zikredilen farklı bağlamsal manaların (vücûh) sayısı oldukça artmış gözükmektedir. Genel olarak bakıldığında Kur'an sözlüklerinde zikredilen anlamların bazıları diğer genel sözlüklerde yer alan anlam ve açıklamalarla aynı çerçevede yer alırken, "din, kıraat, boyun eğme, Cuma namazı, Kurban Bayram Namazı, Cenaze Namazı" gibi bazıları ise genel sözlüklerde yer verilmeyen manaları ihtiva etmektedir. Yukarıda ayrıntılı bir şekilde sıralanan Kur'an sözlüklerindeki bağlamsal manaların bir kısmı, kelimenin gerçek anlamıyla tam olarak örtüşmüyor ve bazıları itiraz edilebilir özellikler taşıyor olsa da, temelde bu eserlerde yer verilen vecihlerin daha önceden incelenmiş olan tefsir eserlerindeki bilgilerden mülhem olduğu, bu özelliği dolayısıyla da ayetlerin nüzul sebeplerini, mekân ve zamanı da dikkate alarak daha kapsamlı bir yaklaşımdan hareket ettikleri için, tefsiri bir anlamlandırma özelliği taşıdıkları söylenebilir.

4. Kur'an'da Salat Kavramı ve Türevlerinin Kullanılış Biçimleri

Gerek müstakil kelime, gerek ondan türeyen diğer türevleri ve gerekse başka sözcüklerle birlikte oluşturduğu terkiplerle birlikte "salât", Kur'an'da en çok zikredilen kavramlar arasındadır. Kelimenin mazi, muzari, emir, nehiy, ism-i

47 Müellif bu ayetle ilgili olarak Ebu Hureyre'nin burada 'salat' ile 'dua' anlamına geldiği, İbn Abbas ve Hasa'nın riya için namaz kılma ve insanlardan korktuğu için onu terk etme anlamına geldiğini ve ayrıca öğle ve ikinci namazlarında kıratını cehri yapma denildiğini nakletmektedir. "Onu gizleme" cümlesinin sabah namazı olduğu "İkisi arasında orta bir yol tut." (17/İsrâ,11) cümlesinin de akşam ve yatsı namazları olduğunu belirtmektedir. "Salatını cehri yapma" cümlesinin kafirlere kıraatını duyurma anlamına geldiği "Onu gizleme" cümlesinin de "müminlerden gizleme manasına geldiğinin söylendiğini de nakletmektedir. en-Nîsâbü'rî, *Vücûhu'l-Kur'âni'l-kerîm*, s. 195.

48 en-Nîsâbü'rî, *Vücûhu'l-Kur'âni'l-kerîm*, s. 196.

fail, ism-i meful kipleri, Kur'an'ın bir çok sure ve ayetinde, hem erken dönem Mekki, hem de geç dönem Medeni ayetlerinde sıklıkla kullanılmaktadır. Örneğin nüzul bakımından Kur'an surelerinin ilk sırasında yer alan Alak Suresi'nde kelimenin 'sallâ/ibadet etti, namaz kıldı' şeklindeki fiil hali yer almaktadır. Yine kelime ve bazı türevleri, Medine döneminin sonlarına doğru nazil olan Tevbe Suresi'nin muhtelif ayetlerinde de zikredilmektedir. (9/Tevbe, 5, 11, 18, 54, 71, 84, 99, 103). Kavram, 67 yerde müfret, 11 yerde hem müfret hem de zamire muzaf olarak, 5 yerde de 'salavât' şeklinde çoğul olarak zikredilmektedir. Yine üç yerde 'sallâ' şeklinde mazi; 4 yerde 'yusallî, yusallûne' şeklinde muzari; dört yerde emir; bir yerde de nehy-i hazır kalıbında geçmektedir. Namaz manasına 'salât' ise, seksenden fazla ayette zikredilmektedir ki, bu sayı oldukça dikkat çekicidir.⁴⁹

Namaz manasına salât'ın nasıl ifa edileceği, Kur'an'ın hiçbir yerinde bütün ayrıntılarıyla tasvir edilmemiş ve kati şekilde kaidelere bağlanmamış ise de, menâsikin inkişafı sırasında, esaslı hatlarının değişmediği kabul olunabilir. Nitekim Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde namazdan bahisle *kıyâm, rükû* ve *sücûddan* bahsedilmiştir. "Ey iman edenler! Rükû edin, secdeye varın, Rabbinize kulluk edin ve iyilik yapın ki, saâdete erişesiniz." (22/Hacc, 77) Hz. Peygamber de ahabından kendisinin kıldığı gibi namaz kılmalarını istemiş ve Kur'an'ın bu mücmel emrini, sözleri ve fiili tatbikatıyla beyan etmiştir.⁵⁰ Dolayısıyla "salât"ın sonraki şekli başlangıçtan beri tespit edilmiştir. Yine Mekke dönemi surelerinden birinde sabah namazından bahisle *Kur'âne'l-fecr* (17/İsra,87) ifadesinin kullanılması, salâtın, Kur'an okumakla ne kadar alakalı olduğunu açıkça göstermektedir.⁵¹

'es-Salât' kavramı, Kur'an'da yalnızca Hz. Peygamber ve müminlerin ibadetlerinden bahseden ayetlerde değil, Allah ve meleklerden, geçmiş Peygamberlerin ibadet hayatından bahseden ayetlerde ve Mekke müşriklerinin yaptıkları ibadetler bağlamında olmak üzere bir çok farklı biçimde zikredilmektedir.

Kavramın geçmiş peygamberlerin yaptıkları ibadetlerden bahsederken zikredildiği bağlamlara baktığımızda da dikkat çekici özelliklerle karşılaşmaktayız. Bunların bazılarında onlara da ibadetin/namazın (salât) emredildiği, bazılarında onların bunu yerine getirip soylarına da hakkıyla ifa etmelerini emretti-

49 M. Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul, 1982 s. 412-413; Mehmet Soysaldı, "Kur'an Semantiği Açısından Salat Kavramı", *FÜİFD*, 1(1996), s. 13, 15.

50 Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Daru İbn Kesir, Beyrut, 1990, c. I, s. 226. (14.Ezan, 18).

51 Wensinck, "Salât", *İslam Ansiklopedisi*, c. X, s. 112.

ği, bazılarında ise sonra gelenlerin bunu ihlal ettikleri vurgulanmaktadır. Kavramın Kur'an'da peygamberlerle ilgili kullanılışı ilk peygambere kadar gitmekte, bir yerde Hz. Adem, Hz. Nuh, ve Hz. İbrahim'in nebi olmaları ve zürriyetlerinden bazılarının seçilmişliğinden söz edip ancak sonra gelenlerin ibadetleri (salât) zayi etmelerinden (19/Meryem,59) bahsedilmektedir. Kavram bir çok yerde de Hz. Musa'nın hayatından bahsederken geçmektedir. Örneğin Allah'ın Hz. Musa'ya ve kavmine evlerini namazgâh (kıble) yapmaları ve ibadetlerini (salât) ikame etmelerinin vahyettiği (10/Yunus,87) ifade edilmekte, bir yerde Sînâ Dağı'nda ilk vahiy esnasında 'salatı ikame et' diye (20/Taha, 14) vahyettiği belirtilmekte, başka bir yerde de Hz. Musa'nın ehline salatı ve zekatı emrettiği (19/Meryem,55) vurgulanmaktadır. Kavram bir yerde de, Hz. Şuayb'ın kavminin ona yönelik itirazlarını, "atalarımızın taptığı ilahları terk etmemizi senin salatın mı emrediyor?" diye karşılık vermelerinden (11/Hud, 87) söz ederken zikredilmektedir. Yine mezkur kavram Hz. İbrahim'in ailesini Kâbe'nin yanına ibadetlerini (salat) yerine getirmeleri için yerleştirmesinden ve kendisini ve soyunu da ibadetlerini yerine getirenlerden (mukimi's-salâti) kılması için dua etmesinden bahsederken (14/İbrahim, 37,40) geçmekte; ayrıca başka bir ayette Hz. İbrahim'e salâtının, yaşantısının, hayatı ve ölümünün Allah için olduğunu söylemesi (6/Enam,162) istenmektedir. Yine kavram bir yerde de, Allah'ın Hz. İbrahim ve Lut kavmine hayırlı işler yapmayı ve ibadetleri (salât) ikame etmelerini vahyettiğine değinirken (21/Enbiya,73) zikredilmektedir. Hz. Zekeriyya'nın mihrapta yaptığı ibadetten bahsederken de (3/Al-i İmran,39) geçen kavram, başka bir yerde de, Hz. İsa'nın beşikte konuşmasından bahisle "Bana yaşadığım sürece salâtı ve zekatı emretti." (19/Meryem,31) şeklinde geçmektedir. Yine Hz. Lokman'ın oğluna tavsiyeleri sıralanırken de geçmekte ve Lokman'ın oğluna salâtı da ikâme etmesini (31/Lokman,17) önerdiği vurgulanmaktadır.

Yukarıda sıralanan örneklerden de açıkça anlaşılacağı üzere 'salât' kavramı, Kur'an'da hemen bütün peygamberlerin ibadet hayatlarından bahsederken kullanılmaktadır ki, bu da şartları, formu ve kılınma biçimi birbirlerinden farklı olsa da, hemen bütün peygamberlerin salâtı ifa ettiklerini, kavimlerine emrettiklerini ve getirdikleri dinin 'salat' yükümlülüğünü içerdiğini göstermektedir. Bu gerçeğe parmak basan Ragıb el-İsfahânî, haklı olarak 'namaz ve ibadet' anlamındaki "es-salât"ın, her ne kadar şekilleri ve tarzları bir diğerinden farklılık gösterse de, aslında tüm din ve şeriatların ayrılmaz bir parçası olduğunu vur-

gulamaktadır.⁵²

Kavram, Kur'an'da müstakil olarak kullanılmanın yanı sıra, başka kelimelerle birlikte yan yana gelerek birleşik kelime veya deyim halinde de kullanılmaktadır. Geçmiş peygamberler kadar Müminlerin ibadet hayatından bahsedilen yerlerde de 'salat' kavramına en çok eşlik eden kelime, 'ekâme/أفام' fiilinin değişik türevleri ve onunla birlikte oluşturduğu deyimse yapılarıdır. Sayabildiğimiz kadarıyla bu deyim toplam 46 ayette yan yana zikredilmektedir. Ragıb el-İsfahânî (ö.502/1108), Allah'ın ibadetle övüldüğü ve yüceltiği her yer ve konumda, Kur'an'da 'salat' kavramının özellikle 'ikâme' sözcüğü ile beraber zikredildiğini, 'musallîn' sözcüğünün ise yalnızca 107/Mâûn,3. ayetinde münafıklar hakkında kullanıldığını söylemektedir. Ona göre kavramın kâme/ikâme sözcüğü ile beraber kullanılmasının önemli bir sebebi ve hikmeti bulunmaktadır. Buna göre söz konusu kullanımda ibadette asıl olanın namazın yalnızca şeklini biçimsel olarak uygulamak değil, onun hakkını vermek ve şartlarını bihakkın yerine getirmek gerektiğine dair bir uyarı bulunmaktadır. Bu nedenle de 'musallîn'in çok, 'mukîmîn'in az olduğu rivayet edilmiştir.⁵³ el-İsfahânî'nin yaptığı bu son tespit güzel olmakla birlikte, onun 'musallîn' sözcüğünün yalnızca münafıklar hakkında kullanıldığını belirten değerlendirmesine katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Zira aynı kelime Kur'an'da 70/Mearic,22 ve 74/Müddessir,43 surelerinde olumsuz değil olumlu manada zikredilmektedir. *"Hakikat insan tahammülsüz ve huysuz yaratılmıştır. Kendisine şer dokunduğu zaman sizlanır, hayır dokunduğunda cimrilik eder. Ancak namaz kılanlar (musallin) müstesnadır. Onlar ki namazlarında devamlıdır." (70/Mearic,19-23)* Benzeri olumlu ifadeler Müddessir Suresi ayetlerinde de yer almaktadır. *"Sizi Cehennem'e sokan nedir? Onlar da biz namaz kılanlardan (musallin) değildik, fakaraya yemek yedirmezdik, batıla dalanlarla dalar giderdik." (74/Müddessir,42-45)* Görüldüğü üzere her iki ayette de 'musallîn' sözcüğü, el-İsfahânî'nin belirttiğinin aksine, münafıkların değil müminlerin, üstelik Cennet'e girmeyi sağlayan son derece olumlu bir özelliği olarak kabul edilmektedir. Bir diğer önemli nokta da namazın şartlarından olan "kıyâm"ın, "kâme/ekâme" fiili olan köken ilişkisidir.

Kur'an'da salat kavramına en fazla eşlik eden bir diğer kelime de, sözlükte "artma, arıtma, arınma ve temizleme" manasına gelen ve İslam sonrasında dinin temel malî ibadetleri arasında sayılan 'zekât' kavramıdır. Kavram çoğunlukla doğrudan 'zekât' kavramı ile beraber zikredilirken, ara sıra da ona çok

52 el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 421.

53 el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 421.

yakın bir anlama sahip olan 'infâk' kavramı ile zikredilmiştir. Bu konuda sayabildiğimiz kadarıyla yaklaşık kırk civarında ayet bulunmaktadır ki, bu sayı, her iki ibadetin birbiriyle ne kadar bağlantılı ve ayrılmaz bir bütün oluşturduklarını ve Allah'ın emrettiği dini ibadetler arasında yer aldıklarını göstermektedir.⁵⁴

"Salât" kavramı bir yerde de doğrudan Mekke müşriklerinin Kâbe'de yaptıkları ibadetlerden bahsederken zikredilmektedir. "*Onların Beyt'teki salatları/tapınmaları, yalnızca ıslık çalma ve el çırpımadan ibarettir.*" (8/Enfal,35) Medine döneminde nazil olduğu anlaşılan mezkur ayette Mekke müşriklerinin Kâbe'de yaptıkları ibadetleri/tavafları, ıslık çalma (mükâ) ve alkış tutma (tasdiye) olarak adlandırılmaktadır ki, bu ifade, onların tapınmalarının (salât) batıl olduğuna tembih içindir. Onların bu şekildeki fiilleri, gerçek manada ibadet olarak sayılmaz, bilakis onlar ıslık çalan ve kanat çırpın kuşlar gibidirler.⁵⁵ Klasik tefsir kaynaklarında Cahiliye devrinde Kureyş kabilesine mensup insanların çıplak bir şekilde erkek-kadın el ele tutuşarak, ıslık çalıp el çırparak tavaf yaptıkları şeklinde rivayetler bulunmaktadır.⁵⁶ Yine, onların bu esnada çeşitli çalgılar çalıp alkış tuttıkları ve hora teperek Kâbe'nin etrafında tavaf/ibadet yaptıkları nakledilmektedir.⁵⁷ İşte bu ayet bir yandan müşriklerin tapınma tarzları ile ilgili önemli bilgiler verirken diğer yandan da 'salat' kavramının Kâbe'de yapılan tavaf ibadeti için de kullanılabilirliğini, dolayısıyla tapınma/ibadet manasına geldiğini de göstermektedir.⁵⁸ "Salat" kavramı ve "musallîn" sözcüklerinin Mâûn Suresi'ndeki zikredilme tarzı, müşriklerin ibadeti mi yoksa münafıkların namazı ile mi ilgili olduğu ise aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

5. Hz. Peygamber'e Salât'ın Mahiyeti

Kur'an'da salat kavramının Hz. Peygamberle müminler arasındaki ilişkiler için de kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan bazılarında Allah Resulü'nün mü-

54 M. Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, ss. 412-413.

55 el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 422; Abdurrezzak b. Hemmam, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, tahk.: Abdulmuti Emin Kalacı, Darul Marife, 1991, c. I, s. 236.

56 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1408/1988, c. IX, s. 241; Bazı kaynaklarda ise Hz. Peygamber Mescid-i Haram'da namaz kılarken onun ibadetine engel olmak ve kafasını karıştırmak için Abdud-dar Oğulları'ndan dört kişinin kalkıp ikisi sağında ikisi de solunda ıslık çalıp el çırparak oynadıkları nakledilmektedir. Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. II, s. 16.

57 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, ts., c. IV, s. 2400.

58 İbn Vehb, *el-Vadîh fi tefsiri'l-Kur'ani'l-kerîm* (*Tefsiru İbn Vehb*), tahk.: Ahmet Ferid, Darul Kütübül İlmiye, Beyrut, 1424/2003, c. I, s. 296.

minlere “salât” etmesi istenmekte ve onun “salât”ının müminler için bir sekînet olduğu belirtilmekte; bazılarında da müminlerden de aynıyla karşılık vermeleri ve Allah Resulü’ne salât ve selâm etmeleri emredilmektedir.

“Onların mallarından kendilerini temizleyecek ve arındıracak/bereketlendirecek bir sadaka al ve onlar için dua (salât) et. Çünkü senin salâtın onların kalplerini yatıştırır. Allah her şeyi işiten ve bilendir.” (9/Tevbe,103) Yine bu bağlamda bazı bedevîlerin peygamberin duasına mahzar olmak için infakta bulduklarına değinilir. Bir yerde “Bedevilerden kimileri de vardır ki, Allah’a ve ahiret gününe inanır ve harcadığını Allah yanında yakınlıklara ve peygamberin dualarına (salavât) vesile sayar.” (9/Tevbe,99) Kur’an’da, Hz. Peygamber’in duasının çok önemli ve etkili olduğu vurgulanmakta, onun duasının sıradan insanların ve özellikle müminlerin birbirlerine yaptıkları dualara benzemediği ifade edilmektedir. (24/Nur,63)

Kur’an’ın başka ayetlerinde Müslümanlarla Hz. Peygamber arasındaki ilişkiler bağlamında da salât kavramına değinilmektedir. Allah ve meleklerin Hz. Peygamber’e salât ettikleri vurgulanarak aynı şekilde müminlerden de resule salat ve selam etmeleri istenmektedir. Allah Teala bir ayette “*Kuşkusuz Allah ve melekleri resule salât ederler. Ey iman edenler! Siz de ona salat ve selam getirin.*” (33/Ahzab,56) diye buyurmaktadır. Bu nedenle Müslümanlar her namazda özellikle son oturularda ve mümkün merteye diledikleri vakitte Hz. Peygamber’e salât ve selâm getirirler.

Müminlerin Allah Resulü için söyledikleri “Allahümme salli ala Muhammed” cümlesinin “Allah’ın onun dünyada zikrini yücelterek çağrısını üstün, şeriatını baki, ahirette ümmetine şefaathçi, ecir ve sevabını kat kat kılarak büyük yüce kıl!” anlamına geldiği söylenmiştir. Bu duanın peygamberden başkasına söylenip söylenemeyeceği konusunda ihtilaf edilmiş, ancak doğru olanın ondan başkasına salat edilemeyeceğine dair olan görüş olduğunu söylenmiştir.⁵⁹ Hattâbî, tazîm ve tekrîm anlamındaki ‘salât’ın Allah resulünden başkası için kullanılmayacağını, ancak dua ve tebrik manasındaki ‘salat’ın başkaları için de kullanılabilirliğini söylemiştir. Nitekim Allah Resulü de başkaları için bu ifadeyi kullanmıştır. “Allahumme salli alâ Ebî Evfâ” hadisindeki kullanım da bunu desteklemektedir. Bu konuda salâtın sadece Hz. Peygamber’e özgü olduğu, onun bunu başkaları için de kullanmayı tercih ettiğini, ondan başkasının

59 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. XIV, s. 466. Konu ile ilgili ayrıntılı bir analiz için bk. Ahmet Nedim Serinsu, “33/Ahzâb Sûresi 56. Ayeti Çerçevesinde Hz. Peygamber’e Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı”, *Dinî Araştırmalar*, c.4, sayı. 10, 2001, ss. 121-139.

bunu birisine hususileştirmesinin ise caiz olmadığı da söylenmiştir.⁶⁰

6. Salât Kavramı Bağlamında Mâûn Suresinin Yorumu

'Salât' kavramına yüklenen farklı anlamların tefsirlere etkisini tespit bağlamında elinizdeki incelemede yer vermek istediğimiz tartışmalı konulardan biri de, Mâûn Suresi'nde yer alan 'salat' ve 'musallîn' kavramlarının taşıdıkları mana ve buna bağlı olarak da surenin yorumu hususunda ortaya çıkan ihtilaflardır. Müfessirler arasında surenin iniş zamanı ve mekânı, hitap ettiği insanların kimler olduğu noktasında tam bir uzlaşma sağlanamamış ve kanaatimizce 'musallîn' ve 'salât' kavramına verilen anlam farklılığı, surenin yorumu konusunda zihin karışıklığına ve anlam bulanıklığına yol açmıştır. Adı geçen sure çerçevesinde yaşanan yorum farklılıkları ve kafa karışıklığı, gerek klasik ve gerekse günümüz tefsir eserlerinde bariz bir şekilde gözlenmektedir.

Surenin yorumu konusunda yaşanan tartışmalara geçmeden önce, burada mezkur surenin meâli, nüzul sebebi ve nüzul sıralamasındaki yeri hakkında varit olan görüşleri ortaya koymanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

"Dini (ceza gününü) yalanlayanı gördün mü? İşte odur yetimi itip kakan, miskini doyurmaya önyak olmayan! Vay o musallinin haline! Onlar ibadetten (salat) gafildirler. İnsanlara gösteriş yaparlar ve mâûnu da engellerler." (107/Mâûn, 4-6)

Müfessirler arasında surenin iniş sebebi ve dönemi ile ilgili olarak farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazı müfessirler surenin tamamının bir defada ve Mekke'de; bazıları da 4. ayete kadar olan kısmının Mekke, ondan sonraki kısmının ise Medine'de, Amir b. Vail es-Sehmî hakkında nazil olduğunu belirtmektedir. Bazıları ise bu konunun ihtilaflı olduğunu belirtmekle yetinmektedir. Örneğin İbn Vehb (ö.308/920) ve es-Suyûtî (ö.911/1505) gibi müfessirler, İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre bu surenin 4. ayetinin münafıklar hakkında nazil olduğunu, çünkü onların müminlerle beraber namaz kılarken gösteriş yaptıklarını, beraber bulunmadıkları zaman da namaz kılmadıklarını, ayrıca ariyet vermeye de engel olduklarını ifade etmişlerdir.⁶¹ İlk dönem müfessirlerinden Mukatil b. Süleyman'ın (ö.150/767) tefsirinde de, surenin başında Mekke olduğu kaydı yer almasına rağmen dördüncü ayette münafıklardan bahsedil-

60 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 466.

61 İbn Vehb, *Tefsiru İbn Vehb*, c. II, s. 521; es-Suyûtî, *Lübâbu'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl*, Matbaay-ı Amire, İstanbul, ts., s. 143. el-İsferâinî, *Kitâbu'n-nâsih ve'l-mensûh*, Matbaay-ı Amire, İstanbul, ts., s. 178; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988, c. I, s. 260.

diği kabul edilmektedir.⁶²

İbn Cerir et-Taberî (ö.310/922), el-Bağavî (ö.516/1122), İbn Kesir (ö.774/1372) ve Mukatil b. Süleyman'ın tefsirinde yer alan beyana göre sure bütünüyle Mekki'dir.⁶³ Yine Kurtûbî (ö.671/1272) ve Şevkânî, (ö.1250/1834) tefsirlerinde Atâ, Câbir ve İbn Abbas'dan nakledilen bir kavle göre surenin Mekki olduğunu ifade etmektedirler.⁶⁴ On dokuzuncu yüzyıl müfessirlerinden Şihabuddin el-Âlûsî (ö.1270/1854) ve Süleyman Ateş ise tefsirlerinde cumhûr-u ulemâya göre surenin tamamının Mekki olduğunu belirtmektedirler.⁶⁵

Surenin nüzul dönemi ve sırası hakkında tereddüt eden müfessirler de bulunmaktadır. Örneğin Kâdî Beydâvî (ö.685/1286) surenin nüzul dönemi hakkında ihtilaf edildiğini söylemektedir. Ebussuûd Efendi (ö.951/1544) de surenin Mekki olduğunu, ancak ihtilafli bir sure olduğunu belirtmektedir.⁶⁶ Yine Kurtûbî'nin tefsirinde de Katâde ve İbn Abbas'tan nakledilen başka bir kavle göre surenin Medenî olarak kabul edildiği kaydı yer almaktadır.⁶⁷

Bütün bu çelişik açıklamaları bir yana bırakır ve sureye müfessirlerin çoğunluğu açısından bakarsak, Mâûn Suresi'nin nüzul sıralaması bakımından Mekke döneminde nazil olan sureler arasında yer aldığını söyleyebiliriz. Sure, iniş sıralaması bakımından Tekâsür Suresi'nden sonra nazil olmuş ve Hz. Osman ve İbn Abbas'ın mushafına göre 17, Cafer es-Sâdık'ın mushafına göre ise 16. sırada yer almaktadır.⁶⁸ Açıkça görüldüğü üzere sure, nübüvvetin Mekke döneminde ve üstelik de oldukça erken sayılabilecek bir tarihte nazil olmuştur.

Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1944), M. İzzet Derveze (ö.1984) ve Süleyman Ateş gibi son dönem Kur'an müfessirleri, doğru bir tespitle bu surenin Medine döneminde değil aksine Mekke döneminde indiği kanaatini taşımaktadırlar. Buna gerekçe olarak da surenin kısa bir sure olmakla birlikte ayetlerinin birbiriyle

62 Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, tahk.: Ahmet Ferid, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, c. III, s. 527.

63 et-Taberî, *Camîu'l-Beyan*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988, c. XXX, s. 310; el-Bağavî, *Meâlimu't-tenzîl*, Daru'l-Marife, Beyrut 1992, c. IV, s. 531; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, Dâru Kahraman, İstanbul 1984, c. IV, s. 555.

64 Kurtûbî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, Daru's-Şab, Kahire, 1372, c. XX, s. 210; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts., c. V, s. 499.

65 el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, ts., c. XXX, s. 241.

66 Kâdî Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, tahk.: Abdulkadir Arafat, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996, c. V, s. 534; Ebussuûd, *İrşâdu akli's-selîm*, Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabi, Beyrut, ts., c. IX, s. 203.

67 Kurtûbî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, c. XX, s. 210; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, c. V, s. 499.

68 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDVY, Ankara 1983, ss. 83-84.

irtibatlı ve tam bir bütünlük içinde oluşunu göstermektedirler. Tefsirini nüzul sıralamasına göre tertip eden son dönem Kur'an müfessirlerinden M. İzzet Derveze, bu sureyi nüzul sıralaması bakımından Mekke döneminde nazil olana sureler arasına almakta ve Hz. Osman Mushaf'ı tertibine uyararak nüzul bakımından on yedinci sırada saymaktadır.⁶⁹ Onun beyanına göre Mâûn Suresi'nin Mekke döneminde indiği üslubundan da anlaşılmaktadır; üstelik cumhurun görüşü de bu yöndedir.⁷⁰

İzzet Derveze ile aynı kanaati paylaşan Süleyman Ateş'in açıklamasına göre de bazı rivayetlerde bu surenin dördüncü ayetten sonrasının Medine döneminde nazil olduğu belirtilmekteyse de, ikinci ve dördüncü ayetin başında yer alan, 'takip' veya 'sebeplâ' olarak da adlandırılan 'fe' edatı, hiçbir kesintiye yol açmaksızın bu ayeti önceki ayetlere bağlamaktadır. Yine dördüncü ayetten sonra gelen 5. ve 6. ayetlerdeki "ismi mevsul"ler de (ellezînehum) benzer bir biçimde bir önceki ayette geçen 'el-musallîn' ifadesini açıklamaktadır. Surenin son ayetinin başında bulunan atıf 'vav'ı da aynı şekilde bu ayeti kendinden önceki ayet(ler)e bağlamaktadır. Sonuç olarak Mâûn Suresi gerek başlangıcı, gerek bağlaçları ve gerekse küçük bir surenin sahip olduğu iç bütünlüğü itibarıyla, her ayeti birbirini izah eden, gerek ayet sonlarında yer alan 'nun' harfiyle biten kafiyelemleri, gerekse başlarda yer alan bağlanti edatları ile birlikte birbirine bağlı bir bütün olarak ayrılmaz bir şekilde iç bütünlüğe sahip bir yapı arz etmektedir. Buna göre sure, bütün olarak bakıldığında son derece uyumlu bir görünüme sahiptir ve dolayısıyla bu kısa surenin bazı ayetlerinin ayrı ayrı zamanlarda indiği düşünülemez.⁷¹

Surenin tamamının Mekke'de ve erken tarihlerde indiğini dikkate alırsak, bu durumda Medine döneminde nazil olduğunu ifade eden rivayetlerin çok daha sonra müfessirler arasında ortaya çıkan tereddütten kaynaklandığı, bunun da suredeki 'salât' ve 'musallîn' kelimelerine 'namaz' anlamı verilmesi sebebiyle, mezkur ifadelerin yer aldığı ayetlerin Medine döneminde nazil olması gerektiği ihtimalinin ortaya atılmasını sağladığı kabul edilebilir. Ancak bu yaklaşımın sure bütünlüğünü göz ardı ettiği ve her bir ayeti atomize ederek pek de doğru bir yaklaşım sergilemediği söylenebilir.

69 M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, Matbaatu İsa el-Babî el-Halebi, Mısır 1961-1963, c. I, s. 14, 183.

70 es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 15,18; el-Âlûsî, *Rûhu'l-meâni*, c. XXX, s. 241.

71 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts., c. XI, s. 113; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, c. I, ss. 182-183.

7. Nüzûle Yaklaşımın Yorum Farklılıklarına Etkileri

Surenin Mekki ve Medeni olduğunu kabul etme konusunda takınılan tutum, doğal olarak onun anlamlandırılması ve yorumlanmasını da etkilemiştir. Bunun sonucu olarak da müfessirler arasında surenin ayetleri ve ayetlerde yer alan bazı kelimelerin anlamları konusunda birbirinden farklı görüşler ortaya atılmıştır. Surenin ilk üç ayetinin müşrikler hakkında olduğu ve onları kastettiği konusunda pek fazla bir ihtilaf yoktur, bu nedenle o kısım ile ilgili fazla bir yorum tartışması da mevcut değildir. İhtilaf daha çok dördüncü ayet ve sonrasında yer alan kavramların yorumlanması hakkındadır.

Tabiun devrinin önde gelen müfessirlerinden Mücahid, ikinci ayetteki “yedu’u” kelimesinin hakkını defetme üçüncü ayetteki ‘sâhune’ kelimesinin ise kayıtsızlık, ve aldırışsızlık (lâhun) manasına geldiğini söylemiştir. Ona göre son ayetteki mâûn ise her türlü ‘iyilik’ (maruf) manasındadır. Yine bazı Araplar onun ‘su’ manasına geldiğini de söylemişlerdir. İkrime ise onun en yükseğinin farz olan ‘zekât’, en azının da ‘ariyet’ olduğunu söylemiştir.⁷² Ebu Ubeyde (ö.210/825) ikinci ayetteki “yedu’u” fiilinin şeddeli “de’a” fiilinin muzarisi olan “yedu’u” şeklinde ve ayrıca vavlı olan ‘vedea’ fiilinin muzarisi olarak “yedeu” şeklinde olmak üzere iki ayrı şekilde okunabildiğini belirtmekte ve birincinin “kovmak” ikincinin de “terk etmek” manasına geldiğini ifade etmektedir. Buna göre ayetin anlamı ‘yetimi kovar’ veya ‘yetimi terk eder’ şeklinde de olabilir demektir.⁷³

et-Taberî, tefsirinde ‘salât’ tan gafil olmanın ne manaya geldiği konusunda temelde üç farklı görüş bulunduğunu dile getirmiştir. 1-Vaktini tehir ederler ve ancak vakit çıktıktan sonra kırlarlar. 2-Namazı terk eder ve hiç kılmazlar. 3-Gevşek davranırlar ve ondan gafil dirler, yani ilgisizdirler ve pek aldırış etmezler. et-Taberî zikrettiği bu üç farklı görüş arasında tercihini, ibadet konusunda ilgisiz ve umursamaz davranırlar şeklindeki görüşten yana yapmış ve onu daha doğru görüş olarak kabul etmiştir.⁷⁴

ez-Zeccâc (ö.311/923), Ebu Ubeyde (ö.210/825) ve Müberred’e (ö.286/899) göre dördüncü ayette geçen ve sureye adını veren ‘mâûn’ kelimesi, İslam’dan önce Cahiliye Dönemi’nde Araplar arasında her türlü ‘atiyye’ ve ‘menfaat’ manasına gelmekteyken, İslam’dan sonra bu kelime yeni bir anlam kazanarak ‘ze-

72 Buhari, *Sahih-i Buhari, Tefsir*, Daru İbn Kesir, Beyrut, 1987, c. IV, s. 1899.

73 Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, Hz. Fuad Sezgin, Mektebetü'l-Hanci, Kahire ts., c. II, s. 313.

74 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XXX, s. 312.

kât' ve *'itaat'* manasına gelmeye başlamıştır.⁷⁵ Başkaları bu kelimenin anlamının Müslüman birinin kardeşinden yararlandığı *'ariyet'* ve *'yardım'* gibi (*iânet*) şeyler manasına olduğu da söylemiştir. el-Ferrâ (ö.207/822) ise bu sözcüğün Araplar arasında *'su'* manasına geldiğini duyduğunu da belirtmiştir.⁷⁶ Erken dönem Kur'an müfessirlerinden Mukatil b. Süleyman da son ayetteki *'mâûn'* sözcüğünün Kureyş lügatinde *'su'* manasına geldiğini, ancak bu suredeki anlamının farz olan *'zekât'* olduğunu belirtmektedir.⁷⁷ Görüldüğü üzere ayetin Medine döneminde nazil olduğunu söyleyenler, *'mâûn'* kelimesine *zekât* manası da verebilmektedirler.⁷⁸ Nitekim İbn Abbas'tan nakledilen bazı rivayetlerde de bu ayetin münafıklar hakkında nazil olduğu ve ayetle onların kastedildiği belirtilmektedir.⁷⁹

Kelime Kur'an'da bir tek defa ve yalnızca bu surede geçtiği için başka yerlerdeki kullanımları ile mukayese etme şansı bulunmamaktadır. Ancak Kur'an'ın Medine döneminde nazil olan ayetlerde farz kıldığı zekat ibadeti için daha çok *'infâk'*, *'sadaka'* veya *'zekât'* sözcüklerini kullanmayı yeğlediğini ve mezkur sözcüğün bir kez ve yalnızca bu surede kullanıldığını da hatırd tutmak gerekir. Bu nedenle kelimenin ilk akla gelen manasının *'zekât'* olmasını uzak bir ihtimal olarak görmekteyiz. Nitekim erken dönem Kur'an müfessirlerinden el-Ferrâ, kelimenin ilk manasını *'maruf'* olarak belirtmiş, ikinci ve üçüncü sırada da *'zekât ve su'* manalarını saymıştır.⁸⁰ Abdullah İbn Mesud'dan ve İbn Abbas'tan nakledilen başka bir rivayette ise *'mâûn'*un *ariyet türü 'ev eşyası'* olduğu nakledilmiştir.⁸¹

Müfessir Kurtûbî, müfessirler arasında *'mâûn'*un anlamları konusunda on iki farklı görüş bulunduğunu söylemekte ve bunları da şu şekilde sıralamaktadır: 1-Zekât, 2-Mal, 3-Ev araç gereçleri, 4-İslam öncesi yararlanılan şeyler, İslam'dan sonra *zekât*, 5-Ariyet, 6-Bütün iyilikler, 7-Su ve ot, 8-Yalnızca su, 9-Hakkı

75 Şihabuddin Ahmet b. Muhammed el-Hâim, *et-Tibyân fî tefsîri garîbi'l-Kur'an*, Daru's-Sahabe, Kahire 1992, I, 478; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, c. V, s. 500; Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, Hz. Fuad Sezgin, Mektebetu'l-Hancı, Kahire ts., c. II, s. 313.

76 el-Hâim, *et-Tibyân fî tefsîri garîbi'l-Kur'an*, c. I, s. 478; el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, tahk.: Abdulfettah İ. Şelebi, Ali en-Necdi Vâsîf, Daru's-Surûr, Beyrut ts., c. III, ss. 295-296.

77 Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, c. III, s. 527.

78 İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azim*, c. IV, s. 556.

79 İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azim*, c. IV, s. 555.

80 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. III, s. 295.

81 Mücahid b. Ceber, *Tefsîru Mücâhid*, el-Menşûrâtü'l-İlmiyye, Beyrut ts. c. II, s. 788.

*engellemek, 10-Kötüye kullanma, 11-İtaat ve boyun eğme, 12-Maûnet.*⁸²

Ahfeş ise söz konusu fiilin “yetimin hakkını reddetmek” ve böylece yetim hakkı yemek olduğunu belirtir.⁸³ Yine ‘mâûn’ sözcüğünün anlamı konusunda şu görüşler ortaya atılmıştır. *Zekât, mal*, konu komşu arasında ödünç verilen kab kacak, balta, kova, makas gibi (*ariyet*) eşyadır. Bu durumda ayetin anlamı “Zekâta engel olurlar, yahut kimseye yardım etmezler, su vermezler veya kimseye emanetlik eşya vermezler” anlamlarına gelir. Süleyman Ateş bunların hepsinin ayetin muhtemel manaları olabileceğini belirtmekte, ancak Kur’an’da namaz ile zekâtın genelde beraber kullanıldığını dikkate alarak kelimenin zekât anlamına geldiği kanısında olduğunu ifade etmekte ve mealde o manayı tercih ettiğini belirtmektedir.⁸⁴ Ancak bu görüşe katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Zira konu Mekke müşrikleri olduğuna göre ve sure de Mekke döneminde nazil olduğuna göre burada onlar için zekât sorumluluğundan bahsedilemez; dolayısıyla ayette geçen mâûn kelimesine zekât anlamı verilemez.⁸⁵

Adburrezzak b. Hemmâm’ın tefsirinde “vay o musallinin haline” ayeti, “namaza aldırışsızlık ve kılıp kılmama konusunda kayıtsızlık” şeklinde tefsir edilmekte ve ayetin münafıklarla ilgili olduğuna dair herhangi bir kayıt da bulunmamaktadır. Mâûn kelimesinin manası ile ilgili olarak da Hz Ali’nin zekât, İbn Abbas’ın ariyet dediği nakledilmektedir. Ayrıca İbn Ömer’in sadaka ve başka bir rivayette hakkı engelleme, İbn Mesud’un da ariyet diye yorumladığı nakledilmektedir.⁸⁶

Kısacası bu sure şayet münafıklardan bahsediyorsa Medine döneminde inmiş olması gerekirdi. Çünkü nifak ve münafıklık Mekke değil tamamen Medine dönemine ait bir olgudur. Mekke dönemi Müslümanların çeşitli baskı ve sıkıntılara maruz kaldıkları zor bir dönemdi. Mekke döneminde Müslüman olmak demek, bazı riskleri, sıkıntı ve zorlukları göze almak demektir. Bu nedenle de Mekke döneminde münafıklıktan değil aksine içten ve samimi Müslümanlıktan bahsedebiliriz. Bu mülahazadan hareketle, cumhurun surenin tamamının Mekke’de indiğini kabul ettiğini dikkate alarak bazı müfessirlerin ‘mâûn’a zekât; ‘salât’a, namaz ve ‘musallîn’e de namaz kılanlar manası vermesinin pek de tutarlı bir yaklaşım olmadığı anlaşılmaktadır. O halde mezkur

82 Kurtûbî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur’an*, c. XX, ss. 213-214.

83 el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur’an*, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut 1985, c. II, s. 744.

84 Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, c. XI, s. 114.

85 İbn Kuteyde, *Tefsiri Garibu'l-Kur’ân*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1978, s. 540.

86 Abdurrezzak b. Hemmam, *Tefsîrul Kur’âni'l-azîm*, c. II, s. 326.

ifadelerin müşriklerle ilgili olduğunu düşünerek namaz kılanlar şeklinde değil de 'tapınanlar' şeklinde anlaşılması, "mâûn" a da zekât değil, 'maruf, infak, atıye veya ariyet' gibi manaların verilmesi daha doğru olacaktır.⁸⁷

Sonuç

Kur'anın gerek Mekke gerekse Medine döneminde nazil olan sure ve ayetlerinde en fazla zikredilen kelimelerden biri 'es-salât' kavramı ve türevleridir. Müsteşrikler, kavramın Arapça'ya başka dillerden ve özellikle Arâmî veya Süryânî kökenden geçtiğini ve kavramın kaynak dilde "dua" manasına geldiğini ileri sürmüşler, 'salûta' ve 'salavât' kelimelerinin kökeni konusunda Müslüman dilciler de benzer görüşleri dile getirmişlerdir. Sonuçta hepsi Sâmi dil ailesine mensup oldukları için kökeni ister Arâmî veya Süryânî, isterse Arapça olsun, kavramın Kur'an'ın nüzûlü ile birlikte İslam dinine özgü ibadetlerden birini kastetme konusunda merkezi bir yer edindiği görülmektedir.

Klasik Arapça sözlüklerde kavramın anlamları *dua, tapınma, ibadet, rahmet, istiğfar, başışlanma dileme, ibadethane/tapınak* ve *namaz kılma* şeklinde sıralanmaktadır. Kur'an kavramlarının bağlamsal anlamı tespiti için çalışan klasik "el-vücûh ve'n-nezâir" tarzı Kur'an sözlüklerinde kelimenin farklı anlamları ile ilgili vecih/anlam sayısının erken dönem eserlerinde az ve sınırlı olduğu, ilerleyen dönemlerde yazılan eserlerde ise vecih sayısında belirgin bir artışın ve anlam genişlemesinin varlığı dikkati çekmektedir.

Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında kavramın Allah, melekler, peygamberler ve müminlerle ilgili olmak üzere farklı bağlamlarda kullanıldığı; geçmiş peygamberlerin ibadetlerinin de 'salât' olarak adlandırıldığı anlaşılmaktadır. Nüzul dönemi açısından bakıldığında kavram, hem Müslümanların ibadetleri, hem de Müşriklerin putlar için yaptıkları ibadet şekilleri ve özellikle Kâbe'nin etrafındaki tavafları için de kullanılmıştır. Medine döneminde nazil olan Enfal Suresi'ndeki bu kullanım tarzı, kelimenin müşriklerin tapınmaları için de kullanılabildiğini ve namazdan farklı olarak 'tapınma' manasına geldiğini de göstermektedir.

Namaz ibadeti manasına "es-salât", vahyin ilk dönemlerinden itibaren şe-

87 Sure'nin Mekke döneminde indiğini kabul eden Süleyman Ateş'in tefsirinde "Hasılı Araçlar dinsiz insanlar değillerdi. Allah'a inanıyor, Allah için haccediyor, namaz kılıyor, bazıları zekat da veriyorlardı. Namazları rükulu ve secdeli İslam'ın namazına benzer idi." şeklindeki tespitine katılmak da pek mümkün görünmemektedir. Zira müşriklerin tapınmalarını, Kabe çevresinde dönmelerini ve ibadetlerini 'namaz'; yaptıkları yardımları da 'zekât' olarak adlandırmanın isabetli olmayacağı kanısındayız. Bk. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c. XI, s. 120.

killenmiş ve rükû, secde, Kur'an kıraati ve dua etme gibi esaslı hatları herhangi bir değişime uğramadan günümüze kadar gelmiştir. Nüzûl sürecinin sonucunda İslamiyet'in din olarak kemâle ermesi ve dinin kitlelere ulaşması sonrasında 'es-salât' kavramı, terimleşme sürecini tamamlamış; rüku ve secdesi, kendine özgü şartları ve özel kılınma şekli olan namaz ibadeti için özel isim olarak kullanılır olmuştur. Dilimizde 'es-salât' kavramını karşılamak için Farsça asıllı 'namaz' kelimesi benimsenmiştir.

'Salât' ve 'musallîn' kelimelerinin yer aldığı Mâûn Suresi'ndeki anlamları ve surenin yorumu konusunda ise müfessirler tam bir ittifak sağlanamamış ve sure farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bahis konusu surenin bazı müfessirler tarafından ikiye bölünerek ilk yarısının Mekke'de müşrikler, ikinci yarısının da Medine'de münafıklarla ilgili olarak nazil olduğu ileri sürülmüştür. Ancak yaptığımız tahlil ve değerlendirmeler neticesinde surenin tümünün Mekke döneminde bir defada ve müşriklerle ilgili olarak indiğini tercih edenlerin yaklaşımlarının ve daha makul ve tutarlı olduğu, dolayısıyla mezkur kavramlara buna göre mana vermenin daha isabetli olacağı sonucuna ulaştık.

Özet

Elinizdeki incelemede temel Kur'an kavramlarından olan "as-salât" kelimesi, semantik ve analitik açıdan inceleme konusu yapılmıştır. İslam ibadet hayatında merkezi bir rolü olan kavramın, önce etimolojik kökeni ve genel sözlüklerdeki anlamları üzerinde durulmuş, daha sonra da Mekki ve Medeni çok sayıda sure ve ayette zikredilen kavramın, Kur'an bünyesinde kullanımları tahlil edilerek terimleşme süreci ele alınmıştır. Bu bağlamda "el-vücuuh ve'n-nezâir" tarzı eserler dikkate alınarak kavramın çeşitli ayetlerdeki kullanımlarına göre taşıdığı farklı manalar/vecihler art zamanlı olarak incelenmiştir. Bu bağlamda "es-salat" kavramının yer aldığı Mâûn Suresi'ndeki anlamı ve surenin yorumlanması konusunda yaşanan tartışmalar üzerinde durularak, sure ile ilgili yapılan farklı yorum ve yaklaşımlardan tercihe şayan olan yaklaşımın tespitine çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kur'an, namaz/salat, semantik, tefsir.

Bibliyografya

- A. J. Wensinck, "Salât", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yay., 1997, c. X, ss. 111-112.
 Abdulkadir er-Razi, *Muhtârus-sihâh*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1995.
 Abdulmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, tahk.: Muhammed el-Misri, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1984.
 Abdurrezzak b. Hemmam, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, tahk.: Abdulmuti Emin Kalacı, Daru'l-Marife, 1991.
 Ahfeş, *Meâni'l-Kur'an*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1985.
 Ahmet Nedim Serinsu, "33/Ahzâb Sûresi 56. Ayeti Çerçevesinde Hz. Peygamber'e Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı", *Dinî Araştırmalar*, Ankara 2001, c. 4, sayı: 10, 2001, ss. 121-139.
 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, ts.
 Andrew Rippin, "Lexicographical Texts and The Qur'an", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, New York 1988.
 Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938.

- Bağavî, *Meâlimu't-tenzil*, Daru'l-Marife, Beyrut 1992.
- Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Daru İbn Kesir, Beyrut 1990.
- Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDVY, Ankara 1983.
- Cevherî, *es-Sihâh*, tahk.: Ahmet Abdulgaffar Atar, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1984.
- Dameğânî, *Kâmûsu'l-Kur'an:İslâhu'l-vücûh ve'n-nezâir*, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983.
- Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, haz.: Fuad Sezgin, Mektebetu'l-Hanci, Kahire, ts.
- Ebussuûd, *İrşâdu aklî's-selîm*, Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, ts.
- Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, tahk.: Abdulfettah İ. Şelebi, Ali en-Necdî Vâsîf, Daru's-Surûr, Beyrut, ts.
- Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Daru'l-Marife, Lübnan 1399.
- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfa fi ilmi'l-usûl*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 1993.
- Halil b. Ahmet, *Kitabu'l-ayn*, tahk.: Mehdi Mahzumi, İbrahim Samrâî, Müessesetul A'lemi lil Matbuat, Beyrut 1988.
- Hans Wehr, *A Dictionary Modern Written Arabic*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1980.
- İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, tahk.: Abdusseslam M. Harun, Daru'l-Ceyl, Beyrut 1991.
- İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, Dâru Kahraman, İstanbul 1984.
- İbn Kuteyde, *Tefsiri Garibu'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1978.
- İbn Side, *el-Muhassas*, (www.alwaraq.com/05.03.2005).
- İbn Vehb, *el-Vadh fi tefsiri'l-Kur'ani'l-kerîm:Tefsiru İbn Vehb*, tahk.: Ahmet Ferid, Darul Kütübül İlmiye, Beyrut 1424/2003.
- İbnul Cevzî, *Müntehab kurretu uyûni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, tahk.: M. Seyyid Saftavi, Fuad Abdul Munim Ahmet, Münşeatul Mearif, İskenderiye, ts.
- , *Müntehab kurretu uyûni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, tahk.: M. Seyyid Saftavi, Fuad Abdul Munim Ahmet, Münşeatul Mearif, İskenderiye, ts.
- , *Nüzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, tahk.: Abdülkerim Kâzım Razi, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1984.
- İbnüş Şecerî, *Mâ ittefeka lafzuhu vehtelefe m'anâhu*, tahk.: Ahmet Hasan Besc, Darul Kütübül İlmiye, Beyrut 1996.
- İsferânî, *Kitâbu'n-nâsîh ve'l-mensûh*, Matbaay-ı Amire, İstanbul, ts.
- İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV Yay., Ankara 1983.
- İsmail İbn Abbâd, *el-Mühît fi'l-luğa*, tahk.: Şeyh M. Ali, Yasin, Alamu'l-Kütüb, Beyrut 1994.
- Kâdi Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, tahk.: Abdulkadir Arafat, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Komasyon, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.
- Kurtûbî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, Daru'ş-Şab, Kahire 1372.
- M. Fuad Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1982.
- M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, Matbaatu İsa el-Babî el-Halebi, Mısır 1961-1963.
- Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Mehmet Soysaldı, "Kur'an Semantiği Açısından Salat Kavramı", *FÜİFD*, Elazığ 1996, c. I, sayı: 1.
- Mukatil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, tahk.: Abdullah Mahmud Şihhata, el-Hey'etul-Misriyyetu'l- Amme lil Kitab, 2.bs., 1994.
- , *Tefsîru Mukatıl b. Süleyman*, tahk.: Ahmet Ferid, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- , *el-Vücûh ve'n-nezâir*, tahk.: Ali Özek, İlmi Neşriyat, İstanbul 1993.
- Mücahid b. Ceber, *Tefsîru Mücâhid*, el-Menşûrâtu'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Nîsâbü'rî, *Vücûhu'l-Kur'ani'l-kerîm*, tahk.: Fatma Yusuf el-Haymî, Darus Seka, Dimeşk, 1996.
- Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, tahk.: Muhammed el-Misri, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1984.
- Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: M. Dib el-Buğa, Daru İbn Kesir, Beyrut 1993.
- , *el-İtkân*, Kahire 1415.
- , *Lübâbu'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl*, Matbaay-ı Amire, İstanbul, ts.
- Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'm Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts.

- Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Şihabuddin Ahmet b. Muhammed el-Hâim, *et-Tibyân fi tefsîri garîbi'l-Kur'an*, Daru's-Sahabe, Kahire 1992.
- Taberî, *Câmiu'l-beyân*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1408/1988.
- Teodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, Göttingen 1860.
- Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dîni ve Ahlâki Kavramlar*, çev.: Selahattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul 1984.
- Yahya b. Sallam, *et-Tasârif tefsîri'l-Kur'ani mimmâ iştebehet esmâuhu ve tasarrâfat meânih*, tahk.: Hind Şelebi, eş-Şirketu't Tunusiyye, Tunus, 1979.
- Zerkeşî, *el-Burhân*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- Ziya Şükun, *Farsça-Türkçe Lügat:Gencine-i Güftar Ferhengi Ziya*, MEB Yay., İstanbul 1984.

EMEVİ İKTİDARINA KARŞI KÛFE'DEN İLK SİVİL MUHALEFET: HUCR B. ADİY HAREKETİ

Mehmet Mahfuz Söylemez *

Abstract

The First Civil Opposition to Umayyad Dynasty in Kufa: The Movement of Hucr b. Adiy

When Muaviya b. Ebi Süfyan came into power as caliph, he started to curse Ali on the pulpit of the mosques during Friday pray in the various cities. Such a curse irritated several individuals in the society. The first reaction toward this attitude came from the friend of Prophet Muhammad (peace be upon him), Hucr b. Adiy. But it is unfortunate that he was killed together with his some friends after this reaction/opposition. In fact, if such a Hucr's reaction/movement is being searched from the beginning to its dramatic end, it will be evidently seen that it was far away from a simple sectial movement or an economic one as some scholars argued. On the other hand, this movement has not been organized before. In other words, it was far away from a plan or organization. That's to say it was completely a normal/natural act. The leader of this movement, Hucr, didn't aim whatever else apart from showing his personal reaction toward injustice. In short, such a complete civil movement has been destroyed utterly by Amevids. However, the killing of Hucr b. Adi and his friends didn't give birth a useful result to Amevids as they expected. Conversely, it paved way to unfavourable one so as to what has been done these person didn't only annoyed Kufe's citizens but also it broke muslim's heart in the entire muslim world.

Keywords: Muaviya, curse to Ali, Hucr

Giriş

Hiz. Hasan'ın hicri 41 yılında Hilâfeti Muaviye'ye devretmek zorunda¹ kalmasından sonra Kûfe'de yeni bir dönem başlamış oldu. Haricîleri istisna tutacak olursak, bu yeni dönemde İslâm âleminin tamamında olduğu gibi burada da halkın kahir ekserisi yeni yönetime mesafeli durmakla beraber, hemen muhalefete başlamayıp icraatlarını görmek istediler. Hatta Kûfelilerin pek çoğu Emevîleri sevmemelerine rağmen, Haricîlere karşı yürüttükleri mücadelede yanlarında yer aldılar. Aynı şekilde Hiz. Hasan'ın Hilâfetten çekilmesinden dolayı, Hiz. Ali'nin sempaticanları olarak tanınan kitle de Emevîlerin karşısında yer almayıp Muaviye'ye biat ettiler. Ancak Kûfelilerin bunca desteğine rağmen Muaviye, Hiz. Ali'nin merkezi olarak bilinen ve aynı zamanda Hiz. Osman'ın katlinde yer alan yaklaşık 2000 kişilik grubun burada ikamet etmesinden dolayı şehre fazla gü-

* Doç. Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-mail:

1 Hiz. Hasan ile ilgili geniş bilgi için bk. M. Mahfuz Söylemez, "Hiz. Hasan'ın Hilâfeti Muaviye'ye Devrinin Arka Planı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2001, c. 14, sayı: 3-4, ss. 456-468.

venmiyordu. Kimin gerçekten kendisini desteklediğini, kimin ise muhalif olduğunu, Kûfelilere ne kadar güvenebileceğini öğrenmek istiyordu. Bunun için de bu önemli şehre atamış olduğu valisi Muğire'ye "Ali'ye sürekli küfretmeyi ve onu kötülemeyi ihmal etmeyeceksin. Osman'a da Tanrı'dan sürekli başışlanma dileyeceksin. Ali'nin ve adamlarının ayıplarını her fırsatta ortaya dökerek, onları kötüleyip duracaksın. Osman'ın taraftarlarını sürekli övecek, Ali'nin taraftarlarını yere batıracağını" diyerek bir taraftan, kendisine problem çıkaracaklarına inandığı Hz. Ali taraftarlarını açığa çıkarmak, diğer taraftan da gücünü göstererek onlara gözdağı vermek istiyordu. İşte bu kısa yazımızda inceleme konusu olarak seçtiğimiz Hucr b. Adiy³ hareketi bu politikanın bir sonucu olarak gelişmiştir. Emevîler döneminde Kûfe'de patlak veren ilk hadise olması nedeniyle İslâm tarihinde önemli bir yer işgal etmiş olan bu hareket hakkında oldukça farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Kimi araştırmacılar olayı ilk Şii isyan olarak değerlendirirken,⁴ kimileri ise ekonomik nedenlerle izah etmeye çalışmışlardır.⁵ Biz de bu yazımızda, temel kaynakları tarayarak hareketi olduğu gibi ortaya koymaya çalışacağız.

Hucr b. Adiy Hareketinin Başlaması

Muaviye'nin emri ile minberden "Hz. Ali'ye lânet, Osman'a Tanrı'dan başışlanma dilenmeye" başlanması Kûfe'de hoş karşılanmamış, halk bundan ciddi şekilde

- 2 Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, (ö.279/892, *Ensâb*, tahk.: İhsan Abbas, Beyrut 1979, c.IV/I, s.243; İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö.630/1232), *el Kâmil fi't-Târih*, çev.: Ahmet Ağırakça, I-XII, İstanbul 1991, c.III, s.478; Nuveyrî, Şihabuddin Ahmet b. Abrulvahhab, (ö.733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb Fi Funûni'l-Edep*, tahk.: Muhammed Ref'at Fethullah, (20. Cüz.), Mısır, 1975, c. XX, s. 330.
- 3 Hucr b. Adiy; künyesi Ebû Abdurrahman'dır. Kadisiyye, Cemal ve Siffin savaşlarına katılmış, Hz. Ali ile beraber diğer hadiselerin tamamında da yer almıştır. Sahabeden olup Kufe'nin ileri gelenlerindedir. Hz. Ali tarafından Kinde kabilesinin liderliğine getirilmek istenmiş, ancak Eş'as b. Kays yaşadığı sürece bu görevi kabul edemeyeceğini söyleyerek affını talep etmiştir. Hz. Ali taraftarı olarak tanınan Hucr'un çocukları ve torunları da hep Hz. Ali evlatlarının yanında yer almışlardır. Çocuklarından Ubeydullah ve Abdurrahman, Muhtar b. Ebî Ubyede es-Sekafi hadisesine katılmış ve hicri 53'te Musab b. Zübeyr tarafından esir edilip öldürülmüşlerdir. Geniş bilgi için bk. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (ö.276/889), *el-Meârif*, çev.: Hasan Ege, İstanbul, tss., s. 230; Dinevirî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud (ö.282/895), *Ahbârü't-Tivâl*, tahk.: Abdulmünim Âmir-Cemalettin eş-Şeyyâl, Kahire 1960, s. 224; Seyid Muhammed Mehdî Ca'ferî, "Hucr b. Adiy Kindî", *Dairetu'l-Mearif-i Teşeyyu*, Tahran 1376, c.IV, ss. 104-107; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s. 43 vd.; Nebi Bozkurt, "Hucr b. Adiy", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII, ss. 277-278.
- 4 H.Lammens, "Hucr b. 'Adî al-Kindî", *The Ensycleopaedia of Islam*, (new edition) Leiden 1971; c. I II, s. 545
- 5 İrfan Aycan bu anlayışa değinmekte ve olayı sadece ekonomik nedenlerle izah etmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Bk. İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*, Ankara 2001, ss.175-176.

rahatsız olmuştu. Zira Hz. Ali ve oğlu Hasan, Hz. Peygamber'in en yakınları idiler. Bunun yanı sıra Kûfe birkaç yıl bu iki şahıs tarafından başkent olarak kullanılmıştı. Onlar döneminde gerek Muaviye, gerekse Haricilere yönelik sürdürülmüş olan mücadelede pek çok insan zarar görmüş olmasına rağmen sevenleri de oldukça fazlaydı.

Bu uygulamadan duyulan rahatsızlık Hz. Ali'nin yakın dostu olarak bilinen Hucr b. Adiy tarafından, Kûfe mescidinde Emevî valisi Muğire'ye söylenmiş olmasına rağmen vali, bu tepkiyi dikkate almamış söz konusu uygulamalarını sürdürmüştür.⁶ Bu politika, Kûfe'de Haricî isyanlarının başlamasına kadar da devam etmiştir. Haricî isyanları bastırıldıktan sonra, muhtemelen Muaviye'nin baskısı ile tekrar başlamıştır.⁷ Zira Kûfe'de ılımlı bir politika izleyerek, Emevîler ile Hz. Ali taraftarlarının arasını bulmaya, hatta Haricîleri bile toplumla uzlaştırmaya çalışan Muğire'nin, bir baskı olmaksızın böyle bir icraatı başlatması fazla makul gözükmemektedir.⁸

Muğire'nin, Hz. Ali'ye minberde lânet okuma icraatını tekrar başlatmasından sonra,⁹ yeni yönetimin bu uygulamasından aşırı derecede rahatsız olan Hucr b. Adiy, hemen harekete geçmiştir. Hucr, valiye gelerek "Allah sizi kötülüklerle ansın ve size lânet etsin. Sizin kötüyü durduğunuz kişinin, faziletlerini sayıp durduğunuz kişiden çok daha üstün olduğuna şahadet ederim" demekle kalmamış; Muğire'ye, Hz. Ali yönetimini eleştireceğine, kendi icraatlarını düzeltmesini önermiştir. Ayrıca Hz. Ali döneminde ödendiği halde, Emevîler döneminde ya hiç ödenmeyen veya düzensiz olarak ödenen âtiyelerinin de verilmesini istemiştir. Büyük oranda bu gelirlerle geçinmekte olan halk, Hucr b. Adiy'i destekleye-

6 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 243; İsfahanî, Ebû'l-Ferec, (ö.356/966), *el-Eğânî*, I-XXIV, tahk.: Abdullah Ali Muhanna, Beyrut 1995, c.XVII, s.137; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 478.

7 Onun Sa'sa b. Suhan'a söylediği aşağıdaki ifadeler, Hz. Ali'ye Muaviye'nin baskısı sonucu lânet etmeye çalıştığını, aslında bunu yapmayı istemediğini ortaya koymaktadır: "Sakin sakın senin Osman'ı ayıpladığını ve Ali'nin faziletlerini millete aktardığını işitmeyeyim. Ben her ikisi hakkından senden daha çok bilgiye sahibim. Ancak bu gün başımızda bir iktidar vardır. Onlar hakimiyetlerini kurmuş, bize birisinin ayıplarını örtmemizi istemişlerdir. Bundan dolayı da biz, bize emredileni yerine getirip bunun dışında olanları terkeder, yapmaktan başka bir çaremiz olmayan şeyleri mutlaka yerine getirir, onun dışında olanları bırakır, böylece bu adamların bütün şerlerinden nefislerimizi korumuş oluruz. Hz. Ali'nin faziletlerinden söz etmek isteyecek olursan arkadaşlarıyla birlikte evlerinizde, bir birlerinize onları yad edebilirsiniz. Ancak mescitlerde aleni olarak onun faziletlerinden söz etmenizi bu günkü emiriniz kesinlikle kabul etmez ve buna tahammül edemez" İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 436.

8 Muğire'nin yönetim anlayışı ile ilgili geniş bilgi için bk. Aycan, ss.169-170.

9 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 479; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 330. İsfahanî ise Muğire'nin bu alışkanlığından hiçbir zaman vazgeçmediğini, fakat Hucr'un ona valiliğinin son döneminde aşırı bir tepki gösterdiğini söylemektedir. Ancak İsfahanî'nin bu söyledikleri hadiselerin akışına uymamaktadır. Bk. *el-Eğânî*, c. XVII, s. 138.

rek, valiye tavır almışlardır.¹⁰ Halktan önemli bir kitlenin Hucr ile hareket etmesi üzerine Muğire, geri adım atmak zorunda kalmış ve Hz. Ali'ye minberlerden lânet oku(n)ması uygulamasına ara vermiş olmalıdır. Zira kaynaklarda bu hadiseden sonra Muğire'nin Hz. Ali'ye lânet okuduğunu, halkın da buna tepki gösterdiğini belirten ifadeler yer almamaktadır. Aksine Muğire b. Şu'be'nin, halkın huzurunda mescitte kendisine tepki gösteren Hucr'u cezalandırması için Emevî taraftarlarınca yapılan baskıya direndiği, kendisini eleştirenlere Muaviye'nin dünyası için dinini heba etmeyeceğini söyleyerek, uygulanması istenen bu politikanın isabetli olmadığını anlatmaya çalıştığı aktarılmaktadır. Hucr ve onu destekleyenler hakkında hiçbir kovuşturma yapmayan Muğire'nin bu tavrı, kimi kaynaklar tarafından ölmek üzere oluşuna, dolayısıyla bu işi kendinden sonra gelecek valiye bırakmayı istemiş olmasına bağlanıyorsa da¹¹ kanaatimizce Muğire, gerek Hucr'un kabilesinden gerekse de mescitte bulunanların üçte birinden fazlasının onu desteklemesinden çekinerek böyle bir işe girişmemiştir.¹² Ancak Muğire, buna rağmen Hucr'u uyarmaktan da geri durmamıştır.¹³

Muğire b. Şu'be'nin 50/670 tarihinde vefatından sonra Muaviye b. Ebi Süfyan, Basra'da önemli icraatlara imza atan, şehri sükûna kavuşturan Ziyâd b. Ebîhi'ye Basra valiliğinin yanı sıra Kûfe valiliğini de verdi.¹⁴ Böylece ilk kez Kûfe ile Basra bir şahsın sorumluluğunda birleşmiş oldu. Ziyâd, vali olarak atanır atanmaz, Basra'da yerine vekil olarak Semûre b. Cundeb'i bırakarak Kûfe'ye hareket etti.¹⁵

Emevî hanedanına yeni ilhak etmiş olan ve kendisini bu aileye ispatlamaya çalışan Ziyad b. Ebîhi,¹⁶ Kûfe'de göreve başlayınca Emevî hanedanının buradaki

10 Belâzurî, *Ensâb*, IV/I, 244; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 138; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 479; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 330.

11 Bk. Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 244; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 138; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 479; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 330.

12 Bk. Belâzurî, *Ensâb*, IV/I, 244; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 479.

13 Muğire, Hucr'a "Ey Hucr! Sultanın gazabına ve cezasına uğramaktan sakın. Sultanın gazabı senin gibileri helâk etmiştir." diyerek bu tavrından vazgeçmesini önermiştir. Bk. İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 138; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 478; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 330.

14 Buharî, Ebû Abdullah İsmail b. İbrahim el-Cu'fî, (ö.256/869), *Târihu'l-Kebîr*, I-IX, Beyrut ts., c. VI, s. 533; Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 242; Dineverî, s. 223; el-Askerî, Ebû Hilâl b. el-Hasan b. Abdullah b. Sehl (ö.395/1005), *Kitâbu'l-Evâil*, Beyrut 1987, s. 204; Mesudî, Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hasan b. Ali (ö.346/957), *Murucu'z-Zehb ve Me'âdinu'l-Cevher*, Kum, 1984, c. I-IV, s. III, 34; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 138; aynı müellif, *Mekâtîlu't-Talîbiyyîn*, tahk.: Ahmed Sakar, Beyrut 1987, s.1000; Himyerî, Muhammed b. Abdulmün'im (ö.749/1348), *Kitâbu'r-Ravdu'l-Mî'târ fi Haberî'l-Aktâr*, tahk.: İhsân Abbâs, Beyrut 1980, s. 152; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 468; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 325.

15 Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 325.

16 Ziyad b. Ebîhi, Emevî sultanı Muaviye tarafından babasının gayri meşru oğlu olduğunu iddiaıyla bu hanedana katılmıştır.

temsilcilerinden Umâre b. Ukbe b. Ebî Muayt kendisine Hucr ve arkadaşları hakkında bilgi vermiş, bunlara karşı önlem alınmasını istemiştir.¹⁷ Muhtemelen Muğire b. Şu'be döneminde alınmamış olan önlemler de aktarılmış ve bu konudaki zafiyetin bir an önce giderilmesi talep edilmiştir. Ziyad b. Ebîhî'nin gelir gelmez Kûfe mescidinde yaptığı ve hedefinin Hz. Ali'ye sempatisi olan insanların teşkil ettiği anlaşılan ilk konuşmasıyla, Hz. Ali muhiplerine karşı sert önlemlere başvuracağını ortaya koydu. O, bu ilk konuşmasında Hz. Osman'a "Tanrı'dan bağışlanma dilemiş, katillerini ise lânetlemiştir. Hz. Osman'ın katillerinin önemli bir kısmının Kûfeli olması, dahası, Emevî idaresinin Hz. Osman'ın katilleri arasında Hz. Ali ve taraftarlarını görüyor olmaları, yeni gelen valinin bu ilk hitabesindeki hedefi net olarak göstermektedir. Ziyâd'ın bu konuşması hedefine ulaşmıştır. Nitekim dinleyiciler arasında bulunan ve Hz. Ali'ye sempati duyanların ileri gelenlerinden biri gibi gözüken Hucr, bu oldukça sert ve aynı zamanda da tahrik edici konuşma üzerine kalkarak daha önce Muğire'ye gösterdiği tepkiyi Ziyâd'a da göstermiştir.¹⁸ Ancak buna rağmen, Ziyad muhtemelen biraz daha beklemeyi yeğlediği için, Hucr'u tehdit etme dışında bir şey yapmadan kendisine bağlı bulunan Basra'ya gitmiş, yerine vekil olarak da Amr b. Huveyris'i atamıştır.¹⁹

Ziyad, Kûfe'den ayrılınca da Hz. Ali ve evlatlarına minberden lânet okuma görevi, vekili Amr b. Huveyris tarafından devralınmıştır. Amr, Ziyâd olmadığı halde bu uygulamayı sürdürünce Ziyâd'ın Basra'da bulunmasından da cesaret alan Hz. Ali muhipleri, Hucr'un etrafında toplanmışlardır. Ziyâd ve Amr'ın yap-

17 Zehebî, Emevîlerin Kûfe'deki temsilcisi olan Umâre'nin, Ziyâd'ın Kûfe'ye geldiği ilk gün kendisine bu bilgileri aktardığını söylemektedir. Bk. Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Tarihu'l-İslâm ve Vefâyatu'l-Meşâhir ve'l-A'lam -Ahdu Muaviye b. Ebî Süfyan* 40-61-tahk.:Ömer Abdusselam Tedmurî, Beyrut 1993, s. 44.

18 Taberî, *Tarih*, Ebu Cafer Muhammed b Cerir,(ö.310/922), *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, I-XIII, Beyrut 1987, c. VI, s. 171; İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, (ö.597/1200), *el-Muntazam fi Tevârihi'l-Mulûk ve'l-Ümem*, I-XII, tahk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1995, c. IV, s. 64; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 331; İsfehânî oldukça farklı şeyler söylemektedir. Ona göre Kûfe valiliğine atanan Ziyâd, Hucr b. Adiy'in Muğire b. Şu'be döneminde yaptıklarından haberdar olduğu için Kûfe'ye geldiği ilk günden itibaren Hucr ile iyi geçinmeye çalıştığını ve onu yanından hiç ayırmadığını, ona ve arkadaşlarına sürekli ikramlarda bulunduğunu, arkadaşlarının Hucr'u isyana teşvik ettikleri haberi ulaştığında, Hucr'u çağırarak nasihatte bulunduğunu aktarmaktadır. Bk. *el-Eğânî*, c. XVII, s. 139.

19 Kaynaklarımızın aktardığına göre Ziyâd, altı ay Kûfe'de altı ay da Basra'da kalmaktaydı. Kûfe'de kendisinin bulunduğu dönemde Basra kentini onun adına Semüre b. Cündeb idare etmekteydi.[Bk. Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 245; Buharî, *el-Kebîr*, c. VI, s. 9; el-Askerî, s. 204; İsfehânî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 139; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, ss. 468-69] Ziyâd, Basra'da iken de Kûfe'yi onun adına Amr b. Hureys idare etmekteydi. İbn Sa'd, c. VI, s. 23; Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 245; Dineverî, s. 223; İsfehânî, *el-Eğânî*,c. XVII, s. 139; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 479; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 325.

tıklarının öcünü almak amacıyla mescitte Hz. Ali'yi iyilikle yad edip, Muaviye'yi lânetleyerek, minberde olan Amr b. Huveyrîs'i taşlamışlardır. Kendisine saldıran bu kitlenin tepkilerine dayanamayacağını anlayan Amr b. Huveyrîs, Daru'l-İmâreye sığınmak zorunda kalmıştır.²⁰ Amr, şehrin Basra'daki valisi Ziyad'a mektup yazarak Kûfe'de bir isyan hadisesinin yaşandığını, Hucr ve onunla beraber olanların kendisini taşıdıklarını ayrıntılı olarak açıklamıştır.²¹

Vekiline yapılan bu hareketi, kendisine gönderilen mektuptan öğrenen Ziyad, Kûfe'ye acilen dönmüş, Hucr'un mescitte bulunduğu bir sırada minbere çıkarak,²² son derece sert bir konuşma yapmakla kalmamış,²³ görevlileri çağırarak mescit kapılarının tutulmasını emretmiş, mescitte bulunanların her birinin yanındaki elini tutmasını istemiştir. Sonra da bir iskemle getirtmiş mescidin kapısında oturarak içerde bulunanları dörder dörder çağırarak amilini taşıyıp taşlamadıkları hususunda teker teker yemin ettirmiştir. Yemin edeni serbest bırakmış, etmeyeni ise hapsedmişti. Hapse atılanların toplamı bir rivayete göre otuz, bir diğer rivayete göre ise seksen kişiyi bulmuştur. Ziyad b. Ebîhi'nin ilk icraatı olarak kaynaklarımızda yer alan bu olay ile birlikte şehirde istibdat yönetimi başlamış oldu. Ziyad, Kûfe'de Emevî karşıtı bir isyan hareketinin doğduğuna inandığı için, bu isyan hareketinin Hucr'un yakalanıp cezalandırılması ile bastırılabilirliğini düşünüyor, aksi takdirde bu durumun kendi otoritesini sarsacağına inanıyordu. Bundan dolayı Hucr'un yakalanması için emniyet kuv-

20 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 246; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 171; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 140. Dineverî, Amr b. Huveyrîs'in Hucr ve arkadaşları tarafından taşlandığını söylemekte, ama nedenini aktarmamaktadır. [Bk. Dineverî, s. 223] İbn Arabî ile Nuveyrî ve diğer bazı kaynaklar ise taşlanan valinin Ziyad b. Ebîhi olduğu yönünde fikir beyan etmektedirler. (Bk. İbn Arabî, *el-Avasım ve'l-Kavasım*, s. 220; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 325) Ancak Welhausen Ziyad'ın Kufe'de kısa bir süre kaldıktan sonra Basra'ya geri dönmesinden hareketle, şehirde bir isyan hadisesinin bulunmadığını, dolayısıyla bu taşlama hadisesinin Amr b. Huveyrîs'e karşı yapıldığı kanaati taşımaktadır. Hasan Onat da taşlananın Ziyad olmadığı kanaatindedir. Bk. Onat, s. 50

21 Avane ise Hucr ile Ziyad arasındaki mücadelenin ilk kez namazdan dolayı patlak verdiğini söylemektedir. Onun verdiği bilgiye göre Ziyad'ın namazı uzatması üzerine böyle bir hadise baş göstermiştir. Ancak Avane'de Hucr hadisesi ile ilgili ayrıntılar bulunmamaktadır. Ona göre bu hadiseden hemen sonra Muaviye Hucr'un zincire vurularak kendisine getirilmesini emreder, bunu üzerine de zincirlenerek Şam'a gönderilir Bk. Taberî, *Tarih*, c. VI, ss. 171-172.

22 İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 140; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 479; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 331.

23 Kaynaklar Ziyad'ın konuşmasının şu şekilde olduğunu belirtirler: "Azgıncılığın ve isyanın son derece kötü ve vahim olduğu bilinen bir şeydir. Bu adamlar bir araya gelmiş, kendilerini emniyette hissedip Allah'a karşı cesurca davranmağa başlamışlardır. Haberiniz olsun ki eğer bu hallerinizi düzeltmeyip de doğru yola girmezseniz sizin anlayacağınız yollarla sizi ıslah etmesini bilirim. Eğer Kûfe'yi Hucr'dan temizlemezsem ve ona kendisinden sonra gelecek nesillere ibret olacak bir tavırda bulunmazsam adam değilim" Bk. Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 246; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 479-480. Özet şekli ile bk. Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 331.

vetlerini seferber etti.²⁴

Emniyet kuvvetleri komutanı olan Şeddâd b. Heysem el-Hilâlî'ye Hucr'u getirmek üzere şurtayı göndermesini emretti.²⁵ Ancak şurtanın Hucr'un arkadaşları tarafından engellenmesi,²⁶ Ziyad'ın söz konusu bu olayının bireysel bir hadise olmadığına, aksine organize bir olay olduğuna iyiden iyiye inanmasına neden oldu. Bunun üzerine Ziyad, Kûfe'nin ileri gelenlerini toplantıya çağırıp son derece sert bir konuşma yaptı.²⁷ Ziyâd, bu konuşmasında Kûfeliler'e "Vücutlarımız benimle, ama kalpleriniz²⁸ şu ahmak Hucur'la mı yoksa! İşte vallahi bu sizin fesadınızdan kaynaklanmaktadır.²⁹ Sizler benimle aileleriniz, akrabalarımız ve kabileleriniz Hucr ile dirler.³⁰ And olsun ya bu tutumunuzu değiştirdiğinizi açıkça ortaya koyarsanız ya da sizin yerinize buraya aramızda sevgi bağı yerleşecek başka bir kavmi getirip yerleştirim" demiştir.³¹ Ziyâd'ın bu konuşması Kûfe'de dengeleri değiştirmiş, Hucr'a destek veren insanların kendisini yalnız bırakmasına neden olmuştur.³² Hele de Ziyad'ın, suçun bireyselliğini kaldırdığını ve bireyin yaptıklarından kabilesini de sorumlu tutacağını açıklaması,³³ Kûfe'deki kabilelerin Hucr ile birlikte hareket eden akrabalarını ondan ayırmak için harekete geçirmelerini sağlamıştır.³⁴

Böylece Ziyâd, arzuladığı hedefe kavuşmuş oldu. Artık Hucr'u yakalamak hiç de zor olmayacaktı. Emniyet kuvvetlerini göndererek, Hucr'u çağırılmalarını, gelmemesi durumunda ise silah zoru ile getirmelerini emretti.³⁵ Emniyet kuvvetleri Hucr'u almak için geldiklerinde, adı geçen şahıs gitmek istememiş, onlar da silah kullanmaktan çekinmemişlerdir. Hatta Hucr'u göndermemek ve korumak

24 Emevîler döneminde Kûfe'nin emniyet teşkilatı hakkında geniş bilgi için bk. Söylemez, *Kûfe*, ss. 202-208.

25 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 246; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 173; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 140; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 480; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 331.

26 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 246; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 173; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 140; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 480; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 331.

27 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 246; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 480; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 332.

28 İsfahanî, ise "Ey Kufeliler bir elinizle beni yaralıyor diğer elinizle de tedavi mi ediyorsunuz?" dediğini aktarmaktadır. Bk. *el-Eğânî*, c. XVII, s. 1.

29 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 246; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 332.

30 Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 173; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 141.

31 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 480; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 332.

32 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 246; Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 480.

33 Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 173; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 141; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 480; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 332.

34 Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 172; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 480; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 332.

35 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 248; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 480; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 332.

için ortaya atılan arkadaşlarından biri olan sahabeden Amr b. Hamık,³⁶ Deylemîlerden Bekr b. Ubeyd tarafından kafasından yaralanmıştır.³⁷ Arkadaşları Amr'ı taşıyıp Ezd kabilesine teslim etmiş, orada saklanmasını sağlamışlardır.³⁸ Amr b. Hamık'ın yaralanması üzerine Ziyâd'ın emniyet kuvvetleri, oradan ayrılmak zorunda kaldıklarından Hucr'u yakalayamadan geri dönmüşlerdi. Bu olaydan sonra Emevlere karşı gelişmiş olan bu sivil hadisenin başından beri aktif rol oynamış olan insanlar artık Hucr'dan ziyade kendi canlarının derdine düşmüşler ve hayatlarını kurtarmak için ayrı ayrı yerlerde saklanmaya çalışmışlardır.³⁹ Hucr buradan Ebu Amara el-Kindî ile beraber kendi evine gitmiştir. Etrafında halâ önemli sayıda arkadaşı bulunmaktadır.⁴⁰ Fakat bu kitle arasında kendi kabilesi olan Kinde'ye mensup çok az kişinin bulunduğu rivayet edilmektedir.⁴¹

Ziyad b. Ebîhi, isyancı gurubun başı olduğuna inandığı Hucr'u ele geçirmek için her yolu denemekten vazgeçmiyordu. Nitekim Yemen kökenli kabileleri harekete geçirerek Hucr'u getirip teslim etmelerini emretmiştir.⁴² Ziyad'ın Yemenlileri harekete geçirmesinin sebebi Hucr'un da Yemen kökenli bir kabile olan Kinde'ye mensubiyeti olabileceği gibi, Ziyâd'ın Hucr'u Yemenlilerin bir problemi olarak görmesinden ve Yemenlilere kendi problemlerini kendilerinin çözmek zorunda olduklarını göstermek istemesinden de kaynaklanıyor olabilir. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Ziyad suçun bireyselliğine inanmamaktaydı. O cahiliye döneminden kalma bir anlayışla bir bireyin işlediği suçtan kendisi ile birlikte kabilesinin de sorumlu olduğunu savunuyordu.⁴³

Ziyad'ın bu taktiği sonuç vermiş, Yemenli kabilelerin devreye girerek onun yanında bulunan kabiledaşlarını çekmesiyle etrafındaki kitlenin giderek erimekte olduğunu gören Hucr, Ziyad'ın daha da güç kazandığını, ona karşı bir şansının olamayacağını, kendisi ile birlikte yanında bulunan diğer insanların da hayatı tehlikelerinin bulunduğunu anlamış ve orada bulunan arkadaşlarına, Ziyâd'ın güçlü olduğunu, dolayısıyla onunla mücadele imkan ve şartlarının bulunmadı-

36 Amr b. Hamık'ın hayatı ile ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Önkal, "Amr b. Hamık", *DİA*, İstanbul 1991, c. III, s. 84

37 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s.248; Taberî, *Tarih*, c. VI, 174; İsfahanî, *el-Eğânî*, XVII, 141; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 480; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, XX, s. 332.

38 Taberî, *Tarih*, c. VI, s.174; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 480.

39 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s.250; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s.481.

40 Taberî, *Tarih*, c. VI, s.176; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s.481; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 333.

41 Taberî, *Tarih*, c. VI, s.176; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s.481.

42 Bk. Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s.250; Taberî, *Tarih*, c. VI, s.176; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s.143; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 481.

43 Ziyad'ın yönetim anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bk. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Küfe*, Ankara 2001, s.188.

ğını, bunun için de dağılıp evlerine gitmelerini istemiştir.⁴⁴

Arkadaşlarının kendisini terk etmesinden sonra tamamen yalnız kalan Hucr, çareyi kaçıp saklanmakta bulmuştur. Nitekim Hemdan ve Mezhic kabilelerinin üzerine gelmekte olduklarını öğrenince, Kinde kabilesinin bir alt kolu olan Benî Harb'dan Süleyman b. Yezid'in evine sığınmıştır.⁴⁵ Diğer taraftan şurtanın onu ciddi bir şekilde takip ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim onlar kısa sürede burada olduğunu öğrenmiş ve evi kuşatmışlardır. Süleyman'ın ise Arap geleneğine uygun olarak evine sığınanı canı pahasına korumaya kararlı olduğu anlaşılmaktadır. Eline silahını alıp gelenler ile savaşmak üzere dışarı çıktığını gören kızlarının ağlamaya başlaması üzerine Hucr, onun hayatını tehlikeye atmamak için bahçedeki bir ağaçtan istifade ederek kaçmış,⁴⁶ Nehâ kabilesine mensup Eşter'in kardeşi Abdullah b. Hâris'in evine sığınmıştır. Emniyet görevlileri, bir kadından edindikleri istihbarat sonucunda Hucr'un Nehâ kabilesine sığındığını öğrenmiş ve onu bu kabile içinde aramaya başlamışlardır.⁴⁷ Bunu öğrenen Hucr, Abdullah b. Hâris'in evini terk ederek Ezd kabilesinden Rebîa b. Nâcid'in evine sığınmıştır.⁴⁸ Hucr'un sürekli barınak bulabilmesi, gittiği her yerde de oldukça iyi karşılanması halkın gönlünün kendisiyle olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra Hucr'un hep Yemenli kabilelere dayandığı, onlara sığındığı anlaşılmaktadır. Bu durum Ziyâd'ın neden Yemen kökenli kabilelerin yöneticilerini toplayıp onları tehdit ettiğini daha iyi açıklamaktadır.

Hucr'un yakalanmasının uzun sürdüğünü gören Ziyâd b. Ebîhi taktik değiştirerek Hucr problemini Yemenlilerin tamamının problemi olmaktan çıkarmış, çemberi biraz daha daraltarak bu problemin Kinde kabilesinin sorunu olduğuna karar vermiştir. Ziyad b. Ebîhi böyle davranarak kabilelerin iç dinamiğinin harekete geçmesini ve kabile fertlerinin birbirlerini kontrol etmelerini sağlıyordu. İşte bu nedenden dolayı Ziyad, Hucr'un mensubu bulunduğu Kinde kabilesinin lideri Muhammed b. Eş'as b. Kays'ı çağırarak, üç gün içinde Hucr'u getirmesini, aksi takdirde hurmalıklarını keseceğini, evini yıkacağını ve kendisini öldüreceğini bildirmiştir.⁴⁹

44 İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 144; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 481.

45 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 250; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 177; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 144.

46 Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 178; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 144.

47 Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 178; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 145; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 481.

48 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 250; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 178; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 145; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 481; Nuveyrî ise hadiseyi özetleyerek Hucr'un kendi evinden Rebîa'nın evine geçtiğini aktarmaktadır. Bk. c. XX, s. 333.

49 Belâzurî, *Ensâb*, IV/I, 250; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 178; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 145; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 481; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 333. Dineverî ise, Ziyâd'ın Kufe'ye gelir gelmez Muhammed b. el-Eş'as'ı tehdit ettiğini söylemesi hadiselerin akışına uymamaktadır. Bk. Dineverî, s. 223.

Öte taraftan Hucr ise sığındığı Rabîa b. Nâcid'in evinde bir gece kaldıktan sonra, muhtemelen yukarıdaki olayı öğrenmiş olmalı ki Muhammed b. Eş'as'a haber göndererek, Ziyâd'dan kendisi için eman alınıp Muaviye'ye gönderilmeyi talep etmiştir.⁵⁰ Hucr'un, bilahare Muaviye'ye gönderdiği haberdan de açıkça anlaşıldığı gibi hiçbir Müslüman'ın canına kastetmediği, valiye karşı tamamen bir sivil muhalefet sergilemiş olması nedeniyle suçunun kendisini ölüme götürecektir kadar büyük olmadığını düşünüyor, Muaviye ile görüşürülmesi durumunda bu problemi çözeceğine inanıyordu. Bu gelişme üzerine Muhammed b. el-Eş'as, Kûfe'nin ileri gelenlerinden aralarında Cerir b. Abdullah, Hucr b. Yezid,⁵¹ Abdullah b. Hâris'in de bulunduğu bir grubu alarak Ziyâd'a gitmiş Hucr'a eman verilip Muaviye'ye gönderilmesini rica etmişlerdir.⁵² Adı geçen şahıslar, Ziyâd'ın taleplerini kabul etmesi üzerine Hucr'u valiye teslim etmişlerdir.⁵³ Vali Ziyâd huzuruna çıkarılan Hucr'a Muaviye'ye yapmış olduğu biat hatırlatılmış, o da bu biata halâ bağlı olduğunu beyan etmiş olması⁵⁴ problemin çözümü hususunda Muaviye'den halâ ümitli olduğunu göstermesi dışında -daha sonra iddianameye yazılacağına aksine- ona yapmış olduğu biati bozmadığını, yerine yeni bir Hâlife arayışında da olmadığını göstermektedir.

Bu hadiseyi bireysel bir olay olarak görmeyen vali Ziyâd, Hucr'u hapsedikten sonra arkadaşlarının da peşine düşmüş yakaladığını cezalandırmıştır.⁵⁵ Kûfe müthiş bir insan avına sahne olmaya başlamıştır. Hucr'un arkadaşlarından bazıları Kûfe'de barınmanın artık mümkün olmadığına karar vermiş ve şehri terk etmişlerdir. Örneğin Amr b. Hamık yaralı olduğu halde memleketini terk edip Musul'a gitmiştir.⁵⁶ Ancak orada da sığınak bulamamıştır. Nitekim Emevîlerin

50 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 250; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 180; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 146; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 482; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 333.

51 Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 180; Nuveyrî, bu şahsın adını Hucr b. Zeyd şeklinde kaydetmektedir. Bk. c. XX, s. 333.

52 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 251; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 180; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, ss. 145-6; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 482; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 333. Dineverî, bu talebin bir tek Cerir b. Abdullah'tan geldiğini, Cerir'in Hucr için güvence aldıktan sonra kendisini getirip valiye teslim ettiğini söylemektedir. Bk. Dineverî, s. 223.

53 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 251; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 180; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 146; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 482; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 333.

54 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 251; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 180; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 482; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, ss. 333-4.

55 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 251; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 181; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 146; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 483; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 334.

56 Bk. eş-Şabuştî, s. 179; Keşî, c. I, s. 250; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 334; Taberî ile İsfahanî Amr b. Hamık'ın Rufâa b. Şeddâd ile birlikte önce Medâin'e kaçtıklarını daha sonra da Musul'a gittiklerini söylemektedir. Bk. Taberî, *Tarih*, c. VI, 181; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 147. Zehebî de aynı kanaattedir. Bk. Zehebî, Muaviye, s. 88.

Musul valisi İbn Ümmülhakem'e bağlı bir birlik tarafından yakalanarak Muaviye'nin "O Osman'ı dokuz yerinden mızrakla öldürdüğünü bildiren şahıstır. Sen de onu dokuz yerinden mızrakla" emri üzerine vali Abdurrahman b. Osman es-Sekafî (İbn Ümm'ül-Hakem)⁵⁷ tarafından kafası kesilerek, kesik başı Şam'a Muaviye'ye gönderilmiştir. Adı geçen bu şahsın kesik başının bir şehirden bir başka şehre gönderilen ilk baş olduğu rivayet edilmektedir.⁵⁸ Cesedi ise Musul'da es-Subâî kilisesinin hemen yanına defnedilmiştir.⁵⁹

Hucr'un arkadaşlarından olup Ziyad tarafından yakalanan Sayfî eş-Şeybanî ise prangalara vurularak, Hz. Ali hakkında nahoş sözler söylemeye zorlanmıştır. Bunu kabul etmeyince de uzun süre kendisine işkence edilmiş, daha sonra da hapsedilmiştir.⁶⁰ Kays b. Ubbâde ise yakalandıktan sonra Ziyâd'a getirilmiş ve hiç soru sorulmadan, sorgulanmadan anında öldürülmüştür.⁶¹ Hucr ile birlikte Emevî iktidarına tepki gösterenlerden bir kısmı ise sürgüne gönderilmişlerdir. Örneğin Abdullah b. Hâlife et-Taî, Adiy b. Hatem'im mescidinde kısıtlanmış, kabilesinden bazı şahısların kendisine destek olması üzerine şurtaya direnerek teslim olmamıştır.⁶² Tay kabilesinin Abdullah'a destek olduğu bilgisi Ziyâd'a intikal ettiğinde vali, Hz. Ali'nin yakın arkadaşlarından olan Tay kabilesinin lideri Adiy b. Hatîm et-Taî'yi getirterek adı geçen şahsı teslim etmesini emretmiş, aksi takdirde olacıklardan sorumlu olmadığını bildirmiştir.⁶³ Adiy, amcasının oğlunu teslim etmeyeceğini, yerini şu anda bilmediğini, ama bilmiş olsa bile bunu asla kendisine söylemeyeceğini bildirince Ziyâd tarafından tutuklanıp, hapsedilmiştir.⁶⁴ Adiy'nin tutuklanması Kûfe'de bir infial uyandırmıştır.⁶⁵ Zira Adiy, Kûfe'de bulunan bir kaç sahabiden biri olması hasebiyle saygın bir yere sahipti. Adiy'in hapsedildiği haberi şehirde yayılınca halk, Ziyâd'ın sarayının önünde toplanarak Resulullah'ın sahabisine böyle davranmamasını ve onu salı-

57 Abdurrahman b. Osman es-Sekafî; İbn Ümm'ül-Hakem olarak da tanınmakta olup Muaviye'nin kız kardeşinin oğludur. Bk. eş-Şabuştî, *ed-Deyyârât*, tahk.: Korkis Avvâd, Beyrut 1986, ss. 180; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 483.

58 İbn Sa'd, c. VI, s. 25; İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 375; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 145; eş-Şabuştî, s. 180; Keşî, *Ricâl*, I-II, tahk.: Es-Seyyid Mehdî er-Reaî, Kum 1404, c. I, s. 250; eş-Şiblî, Muhammed b. Abdullah ed-Dimeşkî, (ö.796/1393) *Mehâsinu'l-Vesâil fi Ma'rifeti'l-Evâil*, tahk.: Muhammed Altuncu, Beyrut 1992, s. 276.

59 Bk. Yakubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Vâzih, (ö.294/897), *Tarihu Yakubî*, I-II, Beyrut 1992, c. II, ss. 231-232; eş-Şabuştî, s. 180.

60 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, ss. 251, 252; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 182; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 483.

61 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 484.

62 Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 182.

63 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 484.

64 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 252; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 183; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 484.

65 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 252; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 183.

vermesini istemişlerdir.⁶⁶ Ziyâd, Adiy'ye Abdullah'ın Kûfe'ye girmesine mani olacağına söz vermesi hâlinde kendisini salıvereceğini bildirmiştir. Adiy bu sözü verince de salıverilmiştir.⁶⁷ Bunun üzerine de Abdullah, Kûfe'yi terk etmiş,⁶⁸ kabilesine ait dağlarda sürgünde vefat etmiştir.⁶⁹ Yakalananlardan bir kısmı ise geçmişteki durumları dikkate alınarak salıverilmişlerdir. Kays b. Yezid'in bunlardan biri olduğu kaydedilmektedir.⁷⁰

Hapsedilenlere gelince; Belâzurî'nin kaydettiğine göre Ziyâd, Hucr b. Adiy ile birlikte on dört arkadaşı da tutuklamıştı. Bunlar: Erkâm b. Abdullah el-Kindî, Şerîk b. Şeddâd el-Hadremî, Sayfiy b. Fesîl eş-Şeybanî, Kabisa b. Dubay'a el-Absî, Kerîm b. Afîf el-Has'amî, Âsım b. Avf el-Becelî, Verkâ' b. Sümeyy el-Becelî, Kidâm b. Hayyân, Abdurrahman b. Hasân, Muhriz b. Şihâb el-Minkarî, Abdullah b. Cueyye es-Sa'dî et-Teymî, Utbe b. Ahnes⁷¹ ve Said b. Nimrân el-Hemedân'dir.⁷² Ziyâd, toplam on dört kişi olan bu şahısları Şam'a Muaviye'ye göndermeden önce haklarında isyan ettiklerine dair oldukça ayrıntılı bir iddianame düzenleyerek Kûfe'nin ileri gelenlerinden çok sayıda şahsa da imzalattı.⁷³

Bu iddianameye imza atanlar arasında çoğu Kureyş kabilesinden olan şu isimler yer almaktadır: Ebû Burde b. Ebî Musa el-Eşârî, İshak b. Talha b. Ubeydullah, Musa b. Talha b. Ubeydullah, İsmail b. Talha b. Ubeydullah, Ummare b. Ukbe b. Ebî Muayt, Halid b. Urfute, Münzîr b. Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Hubbâr, Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs, Âmir b. Ümeyye b. Halef, Muhriz b. Hârise b. Ribâ b. Abdulluzza, Abdullah b. Müslim el-Hadremî, İfâk b. Şureyh b. Ebî Ruhm, Vâil b. Hucr el-Hadremî, Kesîr b. Şihâb b. el-Husayn el-Hârisî, Katan b. Abdullah el-Hârisî, es-Serrî b. Vakkâs el-Hârisî, Hânî b. Ebî Hayye el-Vâdî'î, Kureyb b. Seleme b. Yezîd, Amr b. Hureys el-Mahzumî, Esmâ b. Hârice el-Fezârî, Muhammed b. Umeyr b. Utârid et-Temimî, Yezîd b. Ruveyr eş-Şeybanî, Şebes b. Rib'î et-Temimî, Attâb b. Verkâ' er-Riyâhî, Muhammed b. Eş'asr el-Kindî, Amr b. el-Haccâc ez-Zubeydî, Uryân b. Heysem en-Nehâî, Kays b. Velîd b. Abduşems b. el-Muğîre el-Mahzumî, Lebîd b. Utârid, Ka'kâ' b. Şevr, Haccâr b. Ebcer el-İclî, Zehr b. Kays en-Nehâî, Kudâme b. Aclân el-Ezdî, Uzre b.

66 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 252; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 484.

67 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 484.

68 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 252; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 183.

69 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 484.

70 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 482.

71 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 253; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 187; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 152; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 485; Nuveyrî, bu isimlerden sadece Utbe b. Ahnes'e yer vermemektedir. Bk. c. XX, s. 335.

72 İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 152.

73 Himyerî, s. 536.

Kays el-Ahmesî, Şureyh b. Hânî.⁷⁴ Hucr ve arkadaşları aleyhine şahitlik yapmamak için Kûfe'yi terk edenlerin bulunması, yukarıdaki isimlerin tamamının kendi rızaları ile Hucr ve arkadaşlarının aleyhinde şahitlikte bulunmadığını ortaya koymaktadır. Muhtar b. Ebî Ubeyd ile Urve b. Muğire b. Şu'be, Hucr'un aleyhinde şahitlikte bulunmamak için şehri terk edenlerin arasında yer alıyorlardı.⁷⁵

Düzenlenen bu iddianame şu şekildedir

“Bunların, etraflarına adamlar toplayarak şehrin ileri gelenlerine küfrettiklerine, Müminlerin emirine (Muaviye'ye) karşı savaş ilân ettiklerine, Hilâfet işinin Ebû Talib'in evlatlarından başkasına gitmemesi gerektiğine inandıklarına, şehre hücum ederek emirin göndermiş olduğu valiyi şehirden çıkardıklarına, Ebû Turab (Hz. Ali)'in suçsuz olduğunu beyan ederek ona sürekli rahmet okuduklarına, düşmanlarından ve ona savaş açmış olanlardan sürekli uzak durulması gerektiğini söylediklerine, tutuklanan diğer adamların da Hucr ile aynı fikirde olup yakın adamları olduklarına⁷⁶ (aşağıdaki isimler de şahadet etmektedir.)”

Bu isimler ile alakalı söylenmesi gereken bir başka husus ise; bunların bir kısmının Ziyâd tarafından kendilerinin haberi olmaksızın yazılmış olmalarıdır. Nitekim Kûfe kadısı Şuryeh de bunlardan birisidir.⁷⁷ Şureyh, bu isimler arasında adının olduğunu öğrenince Muaviye'ye bir mektup göndermiş ve bu şahitlikten haberinin olmadığını, *Hucr hakkındaki şahitliğinin ise onun müttaki ve müslüman bir şahıs olduğu, namaz kıldığı, zekât verdiği, oruc tuttuğu, hacc ve umreye gittiği, emri bil ma'ruf ve nehyi anil münker yaptığı ve öldürülmesinin caiz olmadığı* şeklindeki olduğunu bildirmiştir.⁷⁸ Belazurî, yukarıdaki listeye kendi rızaları dışında yazılan Şureyh dışında başka insanların da olabileceğini belirtmektedir.⁷⁹

Daha sonra Ziyâd, Hucr b. Adiy ve beraberindekileri Şebbes b. Rib'î er-Riyâhî, Vâil b. Hucr el Hadremî, Maskale b. Hubeyre eş-Şeybanî ile Kesîr b.

74 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, ss. 254, 255; İsfehanî, *el-Eğânî*, c. XVII, ss. 149-151. Taberî, *Tarih*, şahadette bulunanların uzunca bir listesini verdikten sonra bunların yetmiş kişi olduklarını ilave etmektedir. Bk. Taberî, *Tarih*, c. VI, ss. 185-186;

75 Bk. Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 255.

76 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, ss. 254, 255; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 485. Benzer ifadeler İsfehanî tarafından da aktarılmaktadır. Bk. *el-Eğânî*, c. XVII, ss. 149-150. Taberî bu ifadelerin Ebû Burde'ye ait olduğunu belirtmektedir. Onun verdiği bilgiye göre Ebû Burde bu şekilde şahadet edince Ziyad diğerlerine de aynı şekilde şahadet ediniz demiştir. Bk. Taberî, *Tarih*, c. VI, ss. 184-185.

77 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 256; Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 485; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 335.

78 Belâzurî, *Ensâb*, IV/I, 256; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 188; İsfehanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 153; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 335.

79 Bkz Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 255.

Şihâb'a teslim edip Şam'a götürmelerini emretmiştir.⁸⁰ Haklarında bizatihi Hâlifenin yanında şahitlik yapmaları için de Ebû Burde b. Ebî Musa el-Eş'arî, Şureyh b. Hanî el-Harisî ve Ebû Humeyde'yi göndermiştir.⁸¹ Ayrıca Muaviye'ye bir mektup yazarak, "eğer şehre ihtiyacı varsa Hucr ve arkadaşlarını buraya geri göndermemesini" ilâve etmiştir.⁸²

Muaviye, Şam'a getirilen Hucr ve arkadaşlarını Merc-Âzrâ'da hapsedirmiştir.⁸³ Kendisine gönderilen iddianamenin etkisinde de kalarak bunları yeryüzünde fesat çıkaran insanlar olarak değerlendirmiş ve onların öldürülmesinin yeryüzünü fesattan kurtaracağına hükmetmiştir.⁸⁴ Kufe'den vali tarafından gönderilen şahitler de Hucr ve beraberindekilerin vali vekili Amr b. Huveyris'i taşladıklarını ifade etmişlerdir.⁸⁵

Kendilerine yapılan bu muameleden öldürüleceklerini anlamış olan Hucr, Muaviye'nin görevlilerinden birisiyle ona haber göndermiş, kendisi ile bir anlaşma yaptıklarını, bu anlaşma gereği kendilerine aman verildiğini, herhangi bir müslümanı öldürmediklerini, bir cinayete girişmediklerini, bu sebeple kendilerinin öldürülmesinin de caiz olmadığını söylemiştir.⁸⁶ Ancak Muaviye bu itirazı kabul etmemiştir. Cerîr b. Abdullah'ın devreye girmesiyle Âsım b. Avf ve Verkâ' b. Sümeyye, Vâil b. Hucr'un devreye girmesi ile Erkam, Ebu'l-A'var es-Sulemî'nin devreye girmesiyle Utbe b. el-Ahnes,⁸⁷ Hamza⁸⁸ b. Mâlik el-Hemdânî'nin devreye girmesiyle Saîd b. Nimrân, Habîb b. Mesleme el-Fihrî'nin devreye girmesiyle de İbn Cueyye serbest bırakılmışlardır.⁸⁹ Ancak Hucr için yapılan şefaath girişimleri hiçbir sonuç vermemiştir. Zira Emevî hâlifesinin, adı geçen şahsın bir isyan lideri olduğuna ikna olduğu ve onun öldürülmesiyle Kûfe'de baş gösteren isyanın bastırılacağı gibi, bundan sonra çıkabilecek isyanların da önüne geçileceğine inandığı anlaşılmaktadır. Bunun için de Mâlik b.

80 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 256; Nuveyrî ise Hucr ile arkadaşlarını Şam'a götürülenlerin, Vâil b. Hucr el-Hadremî ile Kesir b. Şihâb olduklarını söylemektedir. c. XX, s. 335.

81 Bk. Dineverî, s. 224.

82 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 257.

83 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 256; Taberî, *Tarih*, c. VI, s. 189; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 230; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 152; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 486; Himyerî, s. 536; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 336.

84 Bk. İbn Arabî, s. 220.

85 Dineverî, s. 224.

86 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 262; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 486.

87 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 257; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 154; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 336.

88 Bunun Humre b. Mâlik olduğu da rivayet edilmektedir. Bk. Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 336.

89 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 257; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 154; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 336.

Hubeyre es-Sekûnî'nin onun için yaptığı bağışlanma isteği geri çevrilmiş, Hucr'un salıverilmesi durumunda bir başka ayaklanmayı organize edeceği açık bir şekilde kendisine söylenmiştir.⁹⁰

Hucr ve beraberindekileri öldürme görevi Muaviye tarafından Hudbe b. Feyyâz el-Kudâî, Husayn b. Abdullah el-Kilabî ve Ebu Sarîf el-Bedrî adındaki cellâtlara verilmiştir.⁹¹ Bu görevliler Hucr'un arkadaşlarına, Hz. Ali'den "*teberra edip kendisine lânet etmeleri durumunda*" bağışlanabileceklerini, aksi takdirde Kûfelilerin haklarındaki şahadetlerine göre kanlarının helal olacağından dolayı öldürüleceklerini bildirmişlerdir.⁹² Bu isteğe yanaşmamaları üzerine Hucr b. Adiy, Şerîk b. Şeddâd el-Hadremî, Sayfi b. Fuseyl eş-Şeybanî, Kabisâ b. Dubî'a el-Absî, Muhriz b. Şihâb el-Minkarî, Kidâm b. Hayyân el-Anzî orada öldürülmüşlerdir.⁹³ Abdurrahman İbn Hayyân el-Anzî ise, Şemîr el-Has'amî ile birlikte Muaviye ile görüşmek üzere kendisinden randevu talep etmiştir.⁹⁴ Muaviye bunlara randevu vermiş, Şemîr b. Abdullah el-Has'amî, eski fikirlerinden rucu ettiğini bildirince Kûfe'ye geri dönmek koşuluyla salıverilmiştir.⁹⁵ Abdurrahman İbn Hayyân ise eski fikirlerinden vazgeçmediği gibi Muaviye'yi, kabilesi olan Rebîa'dan hiç kimsenin Şam'da yaşamadığı için kendisini öldürülmeye cesaret ettiği şeklinde suçlayarak Allah'tan korkmaya çağırması üzerine, Ziyâd'a geri gönderilerek en çetin şekilde cezalandırılması istenmiştir. Ziyâd da onu diri diri toprağa gömerek öldürmüştür.⁹⁶ Böylece Abdurrahman ile birlikte öldürülenlerin sayısı yediye yükselmiştir.⁹⁷

Rivayetlere göre Hucr, öldürülmeden önce cellâtlara iki rekat namaz kılma-

90 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 257; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 154; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 486; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, ss. 336-7.

91 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 257; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 154; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 337.

92 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 257; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 155; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 487; Himyerî, s. 536; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 337.

93 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 262; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 155; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 488. İbn Hazm, öldürülenler arasında Umeyr b. Yezîd b. Amr b. Şurâhil'in de olduğunu belirtmektedir. Bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelusî, (ö.456/1064), *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, tahk.: Komisyon, Beyrut 1983, s. 427.

94 İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 156; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 488; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 338.

95 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 258; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 338. Şemir b. Abdullah bunun üzerin Musul'a yerleşti. Bk. İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 156.

96 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, ss. 258,259; İsfahanî, *el-Eğânî*, c. XVII, s. 157; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 488; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 338.

97 Mesudî ise on dördünün de öldürüldüğünü söylemektedir. Bk. Mesudî, *Murûc*, III, 12. Hâlife b. Hayat ise sadece dördünün adını zikretmektedir. Bk. Hâlife b. Hayât, Ebu Amr, (ö.240/854), *Tarihu Hâlife b. Hayyat*, tahk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1993, s. 160.

sına müsaade edilmesini istemiştir. Görevliler de izin verince Hucr iki rekat namazı aceleyle kılmış, “*vallahi ölümden korktu dememiş olsaydınız bunu uzatırdım*” demiştir.⁹⁸

Netice olarak; Hucr b. Adiy hadisesi Muaviye ve valilerinin Hz. Ali’ye minberde lânet okuma/okutma politikaları sonucu doğmuştur. Kûfe’de Hucr ile birlikte bir avuç gözü pek insan, Emevî iktidarı tarafından başlatılmış olan bu na hoş uygulamaya karşı çıkmış, bu uygulamanın kaldırılması yönünde mücadele etmiştir. Ancak Emevî iktidarı Hucr ve arkadaşlarının bu tavrını, başlayacak olan geniş kapsamlı bir isyanın ayak sesleri olarak mütalaa etmişlerdir. Nitekim vali, Ziyad’ın bu bir avuç gözü pek insanı tutuklatıp Şam’a göndermesinden sonra Muaviye’ye yazdığı mektupta “*şayet Kûfe’ye ihtiyacın varsa Hucr ve arkadaşlarını geri gönderme*” demesi bunu göstermektedir.

Hucr hareketinin başlamasından bitişine kadar gelişen olaylar zinciri ciddi bir şekilde incelendiğinde görüleceği gibi mezhepsel bir duruştan ya da, bazı ilim adamlarının iddia ettiği, ekonomik bazı beklentilerden çok uzak olduğu görülecektir. Dahası bu hareket, asla önceden planlanmamış, tamamen doğal olarak gelişmiş olup organize bir hareket olmaktan da çok uzaktır. Hareketin lideri olarak gösterilen Hucr, haksızlığa karşı mücadele etmeye çalışmak dışında bir başka amaca sahip değildir. Tamamen bir sivil muhalefet olan bu hareket, Emevîler tarafından acımasızca yok edilmiştir.



Hucr b. Adî'nin Türbesi (Şam)

Bu resim [http:// archive. mumineen. org/ essays/ ziyaret.html](http://archive.mumineen.org/essays/ziyarat.html) adresindeki web

98 Bk. Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, s. 257; Mesudî, *Murûc*, c. III, s. 12; İsfahanî, *el-Eğâni*, c. XVII, s. 155; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 487; Himyerî, s. 536; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 337.

sitesinden alınmıştır. Burası günümüz de dahi Sünni ve Şiiiler tarafından ziyaret-gah olarak kullanılmaktadır.

Hucr b. Adiy ve arkadaşlarının idam edilmeleri, Emevîlerin beklentilerinin aksine onların lehine değil, aleyhine bir sonuç vermiştir. Nitekim bu insanlara yapılanlar sadece Kûfe'de değil, İslâm âleminin hemen hemen her yerinde yankı bulmuştur. Rivayetlere göre haber, Medine'ye Hz. Aişe'ye ulaştığında, Hucr'un öldürülmesine çok üzülmüş, onun iyi bir müslüman olduğunu ifade etmiş, Emevî iktidarını eleştirmiştir.⁹⁹ Yine Emevî döneminin en yetkin bilginlerinden Hasan Basrî ise "Muaviye'nin Ziyâd'ı nesebine katması, Yezid'i veliâht edinmesi, Hilâfeti silah zoru ile ele geçirmesi ve Hucr ile arkadaşlarını öldürmesi dolayısıyla helak olacağı" söyleyerek, o günkü müslümanların bu hadiseye bakışını ortaya koymaktadır.¹⁰⁰ Ayrıca bu hareket Emevî karşıtı, bir başka ifade ile muhalefeti beslemiştir. Nitekim Hz. Hüseyin, Muaviye'ye bir mektup göndererek Ziyâd'ın Irak'ta yaptıkları ile Hucr'u öldürmesini ağır bir dil ile eleştirmiştir.¹⁰¹ Hz. Hüseyin tarafından Emevîlere yönelik başlatılan muhalefet hareketinde bu hadisenin de etkilerinin bulunduğu kuşkusuzdur.

Kûfe'deki yankılarına gelince; bunu en güzel ifade eden İbn Esîr'in "Bu haber Kûfe'de Hz. Ali'nin şahadeti kadar etki yapmıştır"¹⁰² cümlesidir. Emevî iktidarına yönelik oluşan ciddi muhalefetin tetikleyicisi gibi gözüken bu hadiseden sonra Kûfeliler, Emevîlerin yanındaymış gibi görünmelerine rağmen her fırsatta onlara başkaldırmışlardır. Hz. Hüseyin hareketi başta olmak üzere, Tevvâbûn, Muhtar b. Ebî Ubeyd es-Sekâfî, Muhammed b. El-Eş'as el-Kindî hareketi bu başkaldırı hadiselerinden sadece bir kaçıdır.

Özet

Muaviye b. Ebî Süfyan hilafet makamına geçtikten sonra İslam âleminin muhtelif kentlerinde bulunan minberlerden Hz. Ali'ye lanet okutmaya başladı. Cuma günü cuma namazlarından sonra okunmakta olan bu lanetler halkta bir infiale neden oldu. Kufede buna ilk karşı koyan da Hz. peygamberin arkadaşlarında Hucr b. Adiy oldu. Hucr bu tepkisini dışı vurduktan sonra yakalanan bir kaç arkadaşı ile birlikte öldürüldü. Hucr hareketi olarak tarihte yerini almış olan hareketinin başlamasından bitişine kadar gelişen olaylar zinciri ciddi bir şekilde incelendiğinde görüleceği gibi mezhepsel bir duruştan ya da, bazı ilim adamlarının iddia ettiği, ekonomik bazı beklentilerden çok uzak olduğu görülecektir. Dahası bu hareket, asla önceden planlanmamıştır, tamamen doğal olarak gelişmiş olup organize bir hareket olmaktan da çok uzaktır. Hareketin lideri olarak gösterilen Hucr, haksızlığa karşı mücadele etmeye çalışmak dışında da bir başka amaca sahip değildir. Tamamen bir sivil muhalefet olan bu hareket, Emevîler tarafından acımasızca yok edilmiştir. Hucr b. Adiy ve arkadaşla-

99 Belâzurî, *Ensâb*, c. IV/I, ss. 262-63; İsfahanî, *el-Eğâni*, c. XVII, s. 158; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 490.

100 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 490; Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, c. XX, s. 340.

101 Belâzurî, c. II, s. 103.

102 Dineverî, s. 224; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. III, s. 490.

rının idam edilmeleri, Emevîlerin beklentilerinin aksine onların lehine değil, aleyhine bir sonuç vermiştir. Nitekim bu insanlara yapılanlar sadece Kûfe’de değil, İslam âleminin hemen hemen her yerinde yankı bulmuştur.

Anahtar kelimeler: Muaviye, Hucr, Ali taraftarlığı.

Bibliyografya

- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir, (ö.279/892, *Ensâb*, tahk.: İhsan Abbas, Beyrut 1979.
- Buharî, Ebû Abdullah İsmail b. İbrahim el-Cu’fî, (ö.256/869), *Târihu’l-Kebîr*, I-IX, Beyrut, ts.,
- Dinevirî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud (ö.282/895), *Ahbâru’t-Tivâl*, tahk.: Abdülmünim Âmir-Cemalettin eş-Şeyyâl, Kahire 1960.
- Ebu Cafer Muhammed b Cerir,(ö.310/922), *Tarihu’l-Ümem ve’l Mulûk*, I-XIII, Beyrut 1987.
- Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelusî, (ö.456/1064), *Cemheretu Ensâbi’l-Arab*, tahk.: Komisyon, Beyrut 1983.
- el-Askerî, Ebû Hilâl b. el-Hasan b. Abdullah b. Sehl (ö.395/1005), *Kitâbu’l-Evâil*, Beyrut 1987.
- eş-Şabuştî, *ed-Deyyârât*, tahk.: Korkis Avvâd, Beyrut 1986.
- eş-Şiblî, Muhammed b. Abdullah ed-Dimeşkî, (ö.796/1393) *Mehâsinu’l-Vesâil fi Ma’rifeti’l-Evâil*, tahk.: Muhammed Altuncu, Beyrut 1992.
- H.Lammens, “Hucr b. ‘Adî al-Kindî”, *The Encyclopaedia of Islam*, (new edition) Leiden 1971.
- Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993.
- Himyerî, Muhammed b. Abdülmün’im (ö.749/1348), *Kitâbu’r-Ravdu’l-Mi’târ fi Haberi’l-Aktâr*, tahk.: İhsân Abbâs, Beyrut 1980.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (ö.276/889), *el-Meârif*, çev.: Hasan Ege, İstanbul, ts.
- İbnu’l-Cevzî, Cemaluddin Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ali, (ö.597/1200), *el-Muntazam fi Tevârihi’l-Mulûk ve’l-Ümem*, I-XII, tahk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1995.
- İbnü’l-Esîr, İzzuddin Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed (ö.630/1232), *el Kâmil fi’t-Târih*, çev.: Ahmet Ağırakça, I-XII, İstanbul 1991.
- İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*, Ankara 2001.
- İsfahanî, Ebû’l-Ferec, (ö.356/966) , *el-Eğânî*, I-XXIV, tahk.: Abdullah Ali Muhanna, Beyrut 1995.
- İsfahanî, Ebû’l-Ferec, (ö.356/966), *Mekâtîlu’t-Talibiyîn*, tahk.: Ahmed Sakar, Beyrut 1987.
- Keşî, *Ricâl*, I-II, tahk.: Es-Seyyid Mehdî er-Reaî, Kum 1404.
- M. Mahfuz Söylemez, “Hz. Hasan’ın Hilâfeti Muaviye’ye Devrinin Arka Planı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2001.
- M. Mahfuz Söylemez, *Bedevidikten Hadariliğe Kûfe*, Ankara 2001.
- Mesudî, Ebû’l-Hasan Ali b. el-Hasan b. Ali (ö.346/957), *Murucu’z-Zeheb ve Me’âdinu’l-Cevher*, Kum, 1984.
- Nebi Bozkurt, “Hucr b. Adiy”, *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII, ss. 277-278.
- Nuveyrî, Şihabuddin Ahmet b. Abrulvahhab, (ö.733/1332), *Nihâyetu’l-Ereb Fi Funûni’l-Edep*, tahk.: Muhammed Ref at Fethullah, (20. Cüz.), Mısır, 1975.
- Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tarihu’l-İslâm ve Vefâyatu’l-Meşâhir ve’l-A’lam: Ahdu Muaviye b. Ebî Süfyan 40-61-tahk.:Ömer Abdusselam Tedmurî*, Beyrut 1993.
- Yakubî, Ahmed b. Ebî Ya’kub b. Vâzih, (ö.294/897), *Tarihu Yakubî*, I-II, Beyrut 1992.
- Hâlîfe b. Hayât, Ebu Amr, (ö.240/854), *Tarihu Hâlîfe b. Hayyat*, tahk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1993.

SERGİLEDİĞİ BEDEN DİLİ AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER

Mahmut Kavaklıoğlu *

Abstract:

“The Prophet Muhammad in the perspective of Body Language He Displayed”

In this study, body language, at first in point of *its role and position in the communication* is dealt with and made a general classification. Afterwards *it is tried to study that The Prophet Muhammad uses his body language* and that language he used how to be *meant by others*. Following this, The Prophet Muhammad’s body language is analysed in general from the standpoint of related discipline. It is also pointed out in the true reading that The Prophet Muhammad and the divine messages what he delivered is his body language that must be evaluated.

Keywords: Body Language, The Prophet Muhammad’s Body Language, Hadith.

Giriş

Çevreyle kurulan -olumlu veya olumsuz- hemen her ilişki temelinde anlama ve anlaşılmanın (okuma ve okunmanın) bir ürünüdür. Bir diğer söyleyişle edinilen her izlenim ve gönderilen her sinyal doğacak yeni ilişkinin keyfiyetinde belirleyici bir işlev üstlenir. Bu açıdan ilişkilerin düzgünlüğü, anlama ve anlaşılmanın doğruluğuyla yakından alakalıdır.

Beden dili insanları anlamayı ve anlaşılmayı kolaylaştıran bir iletişim yöntemidir. Bu yönde kolaylık sağlayan her bilginin insanları birbirlerine yaklaştıracığı muhakkaktır. Zira kişiler arasındaki şüphe ve korkunun temelini her zaman bilgisizlik ve uzaklık oluşturmuştur.¹

Jestler, mimikler, yürüyüş, oturuş ve duruşlar, ses tonu, içinde bulunulan mekan, giyim tarzı ve niteliği ... bütün bunlar bedensel iletişimde birer sinyal merkezi olarak aktif rol oynar. Bahis mevzuu sinyaller ve değerlendirilmesi, bu disiplinin konusunu teşkil eder.

Temel misyonu anlamak ve anlaşılacak olan bir Peygamber’in anlamak ve anlaşılacak adına beden dili üzerinden ortaya koyduğu materyaller tetkike değerlidir. Hiç şüphesiz bu yöndeki mesailer, onu (s) anlamaya ve iletişimde kul-

* Yard. Doç. Dr., G.Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

1 Bk. Zuhul-Acar Baltas, *Bedenin Dili*, İstanbul 1992, s. 8.

landığı yöntemleri tanımaya ayrı bir katkı sağlayacaktır.

Biz bu çalışmamızda araştırmanın boyutlarını zorlamadan beden dilini *iletişimdeki rolü ve yeri* açısından ele alacak, *genel bir tasnifini* yapacağız. Daha sonra *beden dilini kullanması* ve kullandığı bu dilin *başkaları tarafından okunması* cihetiyle Hz. Peygamber'i tetkike çalışacağız. Müteâkiben Hz. Peygamber'in beden dilinin ilgili disiplin açısından *genel bir tahlilini* yapacağız.

Tarihçe

Beşer türü için iletişim, yaşamın tabiiği açısından vazgeçilmezdir. İhtiyaçların bildirimi, taleplerin dile getirilmesi, duyguların paylaşımı hep iletişim sayesinde gerçekleşir. Bu süreçte sözlü iletişim yanında ona paralel olarak beden dili de önemli bir işlev icra eder. Ancak tarih açısından önceliğin hangisinde olduğu konusu tartışılmış, kimi bilim adamları beden dilinin daha eski olduğunu iddia etmişlerdir.² Gerçekten de beden dilinin eskiliği; tarihî ve insanî olguya, dolayısıyla mantığa daha uygun gözükmemektedir. Zira yeni doğan bir çocuğun annesiyle iletişimi de beden dili üzerinden gerçekleşmektedir. Yani konuşmaya henüz oldukça uzak bir bebeğin iletişimindeki bedensel rol, bu dilin sözlü iletişim karşısındaki hiyerarşisini belirlerken, aynı zamanda bizleri beden dili tarihinin insanlık tarihi kadar eski olduğu düşüncesine götürmektedir.

Ne var ki, beden dili insanlık tarihi kadar eski oluşuna rağmen aynı oranda kadim çalışmalara konu teşkil etme şansını yakalayamamıştır. Her ne kadar yeteri derecede bilinmese de bu mevzu üzerinde ilk duran Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız (255/869)'dır.³ O, "*el-Beyan ve't-tebyîn*" isimli eserinde beden ve sözün duygu ve fikirleri ortaya koymada müşterek iki unsur olduğunu belirterek, beden dilinin sözel dile yardımcı olduğunu, hatta düşünce ve duyguları anlatmada bazen ondan çok önde bir işlev icra ettiğini söyler.⁴ Bu anlamda bir edibin, İskender'in ölmüş bedenine bakarak, "*İskender dün bugünden daha iyi konuşuyordu (ama) o, bugün dünden daha iyi öğüt veriyor*"⁵ algılamasına yer verir. Ve yine aynı anlamda Ebu'l-Atâhiye'nin Hz. Ali'nin ölü bedeni karşısında söylediği şu mısraları eserine taşır:

2 Bk. Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 11, 12.

3 Hakkında bilgi için bk. Ramazan Şeşen, "*Câhiz*", *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 20-24.

4 Bk. Câhız, Ebû Osmân, *el-Beyân ve't-tebyîn*, tahk.: Hasen es-Sendûbî, I-II, Beyrut 1993, c. I, s. 85.

5 Bk. Câhız, *el-Beyân*, c. I, s. 85, 375; Necati Kara, "Bir Bildirişim Dizgesi Olarak Beden Dili", *Kur'ân ve Dil - Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, Van 2001, s. 431.

Ey Ali! Gözlerimden sel gibi boşalan yaşlarla ağladım ardından.
 Ne var ki, yetmedi ağlama getirmeye seni yurdundan.
 Sana gün gösterdikten sonra zamanının olumsuzlukları büktü belini..
 Böyledir işte zamanın yüceltmesi ve bel bükmesi.
 Toprağa gömülmen ve kabrinin toprağını ellerimle ovalamam yeter bana
 olarak üzüntü ve acı.

Sen sağlığında benim için bir öğüt kaynağıydın. Ancak bugün verdiğin
 öğüt, yaşamından daha çarpıcı..⁶

Bununla birlikte beden dili konusunda ortaya konmuş günümüz çalışmalarına, “*İnsan ve Hayvanlarda Duyguların İfade Edilmesi*” isimli eseriyle Charles Darwin (ö.1882)’in öncülük ettiği fikri ön planda gözükmekte ve dolayısıyla söz konusu çalışma konuya dair ilk kaynak kabul edilmektedir.⁷ Pek tabii ki, böylesi bir bakış, beden diline yönelik en orjinal çalışmanın on dokuzuncu asra ait olduğu, bu tarihten önce kayda değer herhangi bir araştırmanın yapılmadığı anlamına gelmektedir.⁸ Bunun, müstakil eser çerçevesinde konuyu ele alma açısından doğru olduğu söylenebilir. Ancak konu üzerinde ilk araştırma⁹ - yukarıda da ifade edildiği gibi - Câhız’a aittir.¹⁰

Beden dili alanında Darwin’den yirminci asra kadar hemen kayda değer bir çalışma bilinmemektedir. Mezkur asrın ilk yarısına doğru konu tekrar bazı araştırmalara mevzu teşkil etmiştir. Bu araştırmacıların başında *Jestlerin Psikolojisi* adlı çalışmasıyla Wolf’u, *İnsan Yüzündeki Duygu* isimli çalışmasıyla Paul Ekman’ı zikredebiliriz.

Ülkemizde bu konu üzerinde daha sonraki çalışmalara kaynaklık edebilecek mesailer sarfedilmiştir. Bu isimlerin başında modern psikolojinin öncüle-

6 Bk. Câhız, *el-Beyân*, C. I, 375.

7 Bk. Baltas, *Bedenin Dili*, s. 45.

8 Böylesi bir bakış beden diline ait araştırmaların on asır geriye atılması demektir. Zira Câhız (255/868) ile Darwin (1882) arasında yaklaşık bin yıl gibi uzunca bir zaman dilimi söz konusudur. Bk. Necati Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur’an’da Beden Dili*, İstanbul 2004, s. 202.

9 Câhız’ın bahse konu *el-Beyân ve’t-tebyîn* isimli eserinden başka yine konuya ilişkin olarak *Kitâbu’l-hayevân* namında diğer bir eserinden de burada kısaca bahsetmemiz yerinde olacaktır. Kendisinin “en önemli kitabı” diye takdim edilen söz konusu eserde müellif, hayvanlara ilişkin tecrübelerini (meselâ onların fiziki ve biyolojik özelliklerini, insanlara fayda ve zararlarını, hastalıklarını vb.) aktarmış, onların kendi aralarında anlaşıkaları ve onlara ait mesajların insanlar tarafından algılanabileceği üzerinde durmuştur. Bk. Câhız, Ebû Osman, *Kitâbu’l-hayevân*, tahk.: Abdüsselâm M. Hârûn, I-VIII, Beyrut, ts., c. I, s. 32 vd.; Şeşen, “Câhız”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, s. 22-23; Kara, *Kur’an’da Beden Dili*, ss. 200-201.

10 Bk. Kara, *Kur’an’da Beden Dili*, s. 202; a.mlf, “Bir Bildirişim Dizgesi Olarak Beden Dili”, *Kur’an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, Van 2001, s. 431.

rinden Mümtaz Turhan ve Psikolog Doğan Cüceloğlu'nu¹¹ söyleyebiliriz.¹²

Günümüze uzanan süreç içerisinde Zuhal ve Acar Baltaş, Allan Pease, Otto Schober, Ken Kooper, Samy Molcho da, konu üzerinde çalışması olan başlıca isimlerdir.¹³

1. İletişimde beden dilinin rolü ve yeri (İletişim-etkileşim ilişkisi)

Bireyin toplumda sahip olduğu yer, topluma kendisini ifade etmesiyle doğru orantılıdır. Bu sebeple toplumların kabulü, *genelde* sağlıklı iletişimi; reddi bu noktadaki eksikliği hatıra getirir. Zira sağlıklı iletişim, hedeflenen etkileşimin oluşması demektir.

Düşünmek ve düşünceyi sözle ifade etmek, insanın diğer canlılardan ayırıcı özelliğini teşkil eder. Düşünceyi dile getirmede, takdir ve tenkitleri bildirmede, sevinç ve üzüntüleri anlatmada hep dil (sözlü anlatım) ön planda gözüktür. Oysa insanlar arasındaki iletişimde, beden dili diye tanımlanan bir başka iletişim aracının olduğu da bir vâkiadır. Hatta sözlü ifadenin ön planda gözükmemesine rağmen, iletişimdeki ağırlığı ve etkileşim açısından sözlerin, beden dilinin gerisinde kaldığı bu dile ait mesajların algılanış keyfiyetinden de anlaşılmalıdır.¹⁴

İletişim sadece sözcüklerden ibaret değildir. Bilâkis söz oranının cılız kaldığı çok daha fazla unsurları içine alır. Bir iletişimde kelimelere düşen ağırlık ortalama % 10 iken, ses tonu % 30, beden dili % 60'lık bir oranı oluşturur. Ses tonu da beden dili içinde mütâlaa edildiğine göre iletişimde beden diline düşen rol % 90, buna karşılık kelimelerin oynadığı rol ise % 10 gibi küçük bir oran-

11 Psikolog Cüceloğlu 1968 yılında yüz ifadelerindeki duygusal anlatımları araştırmıştır.

12 Bk. Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 46.

13 Beden dili, teolojik alanda da ele alınmış, konu ilgili alanın bazı disiplinlerince muhtelif boyutlarda kendi açılarından tetkike tâbi tutulmuştur. Bu meyanda öncelikle Prof. Dr. Necati Kara'ya ait, "*Bir Bildirişim Dizgesi Olarak Beden Dili*", (*Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, Van 2001) isimli tebliğ ve "*Kur'an'da Beden Dili*" (İstanbul 2004) ismi altında kitap boyutunda iki çalışmadan söz edebiliriz. Beden dili Hadis sahasında da makale boyutlu iki ayrı çalışmaya konu teşkil etmiştir. Bunlardan biri, "*Hız Peygamber ve Beden Dili*" ismiyle Doç. Dr. Bünyamin Erul'a, diğeri "*Hız Peygamber'in Beden Dili*" (İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, sayı: 8) başlığıyla Yrd. Doç. Dr. Mustafa Karataş'a aittir. Son iki çalışmada konu *jest, mimik ve duruş* şeklinde genel başlıklar altında ele alınmıştır. Bu araştırmada ise, Hız Peygamber'in beden diline ait veriler, içerik ve görüntü olarak tetkike tâbi tutulmuş ve bunların ilgili disiplin açısından genel bir değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmıştır.

14 Bk. Samy Molcho, *Beden Dili*, çev.: Tülin Batır, İstanbul 2000, s. 14.

dır.¹⁵

Beden dili *bir kavram olarak* toplumun tüm bireylerince tanınmasa ve iletişimdeki rolünün farkında olunmasa da istisnasız herkes tarafından kullanıldığı muhakkaktır. Aynı zamanda iletişimde kullanılan ilk dil olma özelliğine sahiptir. Yukarıda da belirtildiği gibi sözlü iletişim öncesi, bu dilin insanlar arasındaki iletişimi sağlamada yegâne araç olduğu iddia edilir. İnsan için beden dili doğumundan henüz konuşmaya başlamadığı süreç itibarıyla, iletişimi sağlamada yine ilk dil olma özelliğini hâiz demektir.

Duyuma özü ve dil farkı *gibi* sebeplere bağlı olarak *sözlü iletişimin sağlanmadığı durumlarda* beden dilinin devreye girmesi, bu dilin sözel boyuttan bağımsız bir şekilde işlediğini gösteren diğer delillerdir.

İletişimde sözsüz dil diye de tabir edilen¹⁶ bu dile hükmetmek oldukça zordur. Bir diğer ifadeyle beden dilini mesaja kapamak veya herhangi bir şekilde çarpıtmak, oldukça zor bir olaydır. Zira beden diline kısmen müdahale edilebilse bile, vücudun beyne uzak yerlerinin kontrol altında tutulamayacağı, dolayısıyla buralardan verilen mesajların gerçek ruh halinin tespiti açısından önemli olduğu, konu uzmanlarının işaret ettiği bir noktadır.¹⁷ Bu bakımdan beden dilinin verdiği mesajlar, daha gerçekçi ve daha tabii bulunur. Hatta yüz yüze iletişimlerde, sözlerdeki samimiyetin bedenle test edildiği düşünülürse,¹⁸ bahis konusu dilin iletişimdeki gücü kendiliğinden ortaya çıkar. Esasen bedende ifadesini bulmayan sözlerin temkinle/ihtiyatla karşılanması,¹⁹ beden dilinin kelimeler karşısındaki üstünlüğünün bir başka ifadesi olmaktadır. Nitekim bu anlamda bedeninin sahiciliğini çarpıcı bir şekilde vurgulaması açısından konu uzmanlarına ait şu yargı burada zikredilmeye değer: İnsanlar ağızlarıyla yalan söyleyebilirler ama, bedenleriyle asla.²⁰

Yine bu cümleden olarak merhum sanatçı Barış Manço'nun söylediği şu şarkı, beden dilinin sözlü dil karşısındaki itibarını çarpıcı bir şekilde örneklemesi açısından kayda değerdir: O, sevgilinin bakışlarından okuduğu mesajı şöyle dillendirir:

15 Bk. Baltaş, *Bedenin Dili*, ss. 7, 30.

16 Bk. Otto Schober, *Beden Dili*, çev.: Süeda Özbent, İstanbul 1994, ss. 28-29.

17 Bk. Schober, *Beden Dili*, s. 38; Samy Molcho, *Beden Dili*, s. 14.

18 Sorgulamalarda ışık desteğiyle zanlının sorular karşısındaki bedensel tepkilerinin gözlemlenmesi bu konuya bir örnek olarak zikredilebilir.

19 Bazen yapılan beyanlarla, beden dilinin hiç uyuşmadığı bedeninin verdiği mesajlardan anlaşılabilir. Bk. Schober, *Beden Dili*, s. 71 vd.

20 Bk. Doğan Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, İstanbul 1994, s. 46; Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 139.

Sanki biraz naz ediyorsun amma
 Senin bana gönlün var gibi gibi
 Yüzüme karşı, "Git", diyorsun amma
 Sanki gözlerin, "Kal", der gibi gibi²¹

Beden dili, verdiği mesaj açısından sözlü anlatımlarda anlatımı güçlendirici, ya da konuşanın konuya hâkimiyetini gösteren bir destek unsur olarak da algılanır. Bu anlamda sözlü mesaj esnasında sözsüz dilin devreye girmesi, jest ve mimikler, ses tonu ve bazı vurgulamalar konunun muhataplar zihninde daha belirginleşmesini sağlar. Aynı zamanda konuşmacı açısından aktif bir görüntü oluşturur.²²

2. Beden dilinin genel hatlarıyla tahlili

İletişim, sözlü ve sözsüz olmak üzere iki farklı boyuttan oluşur. Sözlü iletişim bizim tetkik konumuz dışıdır. Sözsüz iletişim ise, daha geniş anlamda beden dilini oluşturur ve üç kategoride mütalaa edilir:

1. *Sessiz olan*: Sadece görsel beden dilini kapsar. Buna **görsel** beden dili de denir. Zira buradaki mesajlar görülebilen beden hareketlerine yüklenmiştir.

2. *Sesli olan*: Dil ile yakından ilgili olgular sesli dili oluşturur. Konuşma esnasındaki vurgular ve konuşma araları, gülmek, iç çekmek gibi bağımsız ifadeler sesli beden dili türünün örnekleridir.

3. Kıyafet, ev, çalışma masası, mekanın tefrişi, giyim-kuşam, saç-sakal-bıyık, makyaj gibi dış görünüşe dair kişilerin görüntülerini tamamlayan tercihler de *nesnel* beden dili²³ olarak bu kategoride yer alır. Esasen bu tür dilin de sessiz dil içinde mütalaa edilebileceği söylenmektedir.²⁴

Sessiz beden dili jest ve mimiklerden teşekkül eder. *Jest*; baş, el, kol, ayak, bacak ve beden bir bütün olarak kullanımı demektir. Yüz kaslarının anlatım amaçlı kullanımı ise *mimikleri* oluşturur.²⁵

Jest ve mimiklerle gönderilen mesajlar, düşünce ve duyguların açığa çıkmasını sağlar. Yani kişilerin anlatmak isteyip de anlatamadıkları ya da gizle-

21 Bk. www.barismancomix.com

22 Bk. Schober, *Beden Dili*, ss. 63-65.

23 Nesnel beden dili, kişilerin; düşünce ve duygularını tespit, sosyal seviyelerinin anlaşılmasında önemli bir veri oluşturur. Olduğundan farklı görünmek iradesi de, daha çok bu tür beden diliyle gündeme gelir. Bk. Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, ss. 47-48.

24 Bk. Schober, *Beden Dili*, s. 28.

25 Bk. Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 36.

meye çalışıp da gizleyemedikleri duygular, çoğu zaman jest ve mimikler aracılığıyla anlaşılabilir olur.

Jest ve mimikler de *esas* ve *ikincil* diye iki gruba ayrılır.²⁶ *Esas jestler*; yüzün, baş, el, kol, ayak, bacak ve bedenin bir konuya açıklık getirmek için yaptığı hareketler şeklinde tanımlanmış ve kendi içerisinde *anlatım jestleri*, *sosyal jestler* ve *mimikler* ve *mimik jestler* olarak üç ayrı gruba ayrılır.

Anlatım jestleri, temel duyguların ifade edilmesine yarayan ve özellikle yüz ifadeleriyle ortaya çıkan biyolojik kökenli jestlerdir. Bunlar bireye değil, türe özgü bir karakter arz ederler.

Sosyal jestler ve mimikler, görünmesi istenen ifadeyi yüze yerleştiren jestlerdir. Bunlar iç duyguyu yansıtmayan, bilakis gizleyen, gayri tabii işaretler olarak değerlendirilmelidir.

Mimik jestlerse, taklit amaçlı jestlerdir. Bir hareketi veya bir şeyi taklit ederler.²⁷

Yukarıda belirttiğimiz gibi dokunuş²⁸, duruş, oturuş, kalkış, yürüyüş gibi bedenin bir kısmına, daha çok da bütününe ilişkin hareket tarzları yine sessiz beden diline dahildirler. Zira bu hareketler ruh halini sergileyen görsel mesajlar taşıyor. Beden, özellikle duruşuyla da pek çok mesaj içerir.²⁹ Başkalarıyla ilişkilerde mesafe ayarı ve bedensel temas, bedenin duruşunu yansıtan verilerdir.

İnsanlar arası ilişkilerde fiziki mesafe her zaman sinyal kaynağı olmuştur.³⁰ Bu mesafe fiziki uzaklık açısından alanlara bölünmüş, bunun korunması ve aşılması beden dili olarak yoruma tâbi kılınmıştır.³¹

26 Bu ayırım, *irâdi* ve *tabii* diye de isimlendirilmiştir. Detay için bk. Kara, *Beden Dili*, s. 219.

27 Bk. Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 36, 38-43.

28 Bk. Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, ss. 46-47.

29 Bedenin duruşu; bedenin herhangi bir tarafa meylenmesi ve yüzün bir cihete yönelmesi yanında, omuzların dik ya da çökük oluşu, ayakların açık ya da kapalı oluşu veya bacakların üst üste atılmış olması, ayırık ya da bitişik olması gibi durumları da kapsar. Bunların her biri birer mesaj olarak farklı anlamlar içerir. Dolayısıyla kişilerin birbirlerine yönelişleri, yani fiziki yakınlıkları, onların birbirlerine karşı taşıdıkları duyguyu anlatır. Bk. Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, ss. 40-41.

30 Bk. Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, ss. 36-40.

31 Bir araştırmaya göre 0-25 cm. arası mahrem alan, 25-100 cm. arası kişisel alan, 100-250 cm. arası sosyal alan, 250 cm.'den sonrası genel/ortak alan şeklinde değerlendirilmiştir. (Bk. Baltaş, Zuhâl-Acar, *Bedenin Dili*, s. 111). Alanlara ilişkin bu rakamlar farklı kültürler için değişebilir. Mesela Amerikan kültürünün alan mesafeleri konusunda Cüceloğlu'nun, antropolog Edward T. Hall'den yaptığı alıntı bu farklılığı göstermektedir. Bk. Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, ss. 38-39. Konuya ilişkin daha farklı rakamlar için bk. Ercan Kaşıkçı, *Beden Dili*, İstanbul 2003, s. 148 .

İkincil jestler; partnere yönelik olmayıp, ihtiyaca dayalı tabîi olarak ortaya çıkan jestlerdir. Amaç bedeninin rahatlığı veya temizliğidir. Kişinin kaşınması, silinmesi, öksürmesi, hapşırması, yemesi-içmesi, bacak bacak üstüne atması³² bu tür jestlerdendir. Görüldüğü gibi burada hareket muhatap için değil, kendiliğinden gelişmektedir.

“Eğer ben yalnız olsaydım bu hareketi yapar mıydım?” sorusu, ikincil jestle esas jesti birbirinden ayırmada oldukça önemlidir. Şayet cevap, “Evet” ise, ortaya konan hareketin ikincil; “Hayır” ise, esas jest olduğuna hükmedilir.³³

3. Beden dilini kullanması ve kullandığı bu dilin başkaları tarafından okunması açısından Hz. Peygamber

a. Hz. Peygamber’in beden dili

Öncelikle belirtmek gerekir ki, bizim Hz. Peygamber’in beden diline ait yaptığımız değerlendirmeler gözleme dayalı olmayıp, sahâbe-i kiramın onun beden diline ilişkin naklettiği haberlere dayanmaktadır. Bu haberler de yerine göre doğrudan beden dilini ortaya koyan aktarımlar olabildiği gibi, satır aralarında gizlenen bilgilerden de ibaret bulunabilmektedir. Oysa beden dilinde esas olan duyum/semâ’ değil, gözlem/müşâhededir. Ancak bizim, onun beden dili adına tespit ettiğimiz veriler, hadis-i şeriflerle sınırlıdır. Esasen bu alanda bir başka seçeneğin olmadığı da âşikârdır.

İletişimde, sözel boyut yanında bedeninin de mesaj verme ve almada önemli bir işlev yürüttüğü; sözel boyut için aynı şeyi söylemek mümkün olmasa bile her insan, hatta hemen her canlı için geçerli olduğunu söylemek herhalde abartı olmaz. Bu noktada Hz. Peygamber’in gerek tebliğ ve gerekse özel boyutlu iletişiminde bu dile ait motiflere -sözel iletişime paralel olarak- yoğun bir şekilde rastlamaktayız.

Hz. Peygamber’in beden diline ait elde ettiğimiz verilerin, araştırmamızın ilerleyen bölümlerinde bu bilim dalı doğrultusunda genel bir tasnifine yer verecek olmakla birlikte, söz konusu verileri *içerik* veya *görüntü* olarak kabaca tetkik edelim. Genelde duygu ağırlıklı bu *içerik* ve *görüntüleri*³⁴ *neşe ve üzüntü*,

32 Bacak bacak üstüne atmak; burada yer aldığı gibi bazen bir alışkanlık, bir rahatlama biçimi olarak ortaya çıkabilir. Ancak söz konusu hareket; yerine göre bir gerginlik ifadesi olabildiği gibi, ayak uçlarının durumuna göre bazen bir ihtilafın, bazen bir ilgi yönelişinin, bazen de bir umursamazlığın bedensel bir anlatımı olabilir. Detay için bk. Molcho, *Beden Dili*, s.125.

33 Bk. Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 37.

34 Biz burada beden diline ilişkin içerikleri, *görüntü/tezâhür* itibarıyla; görüntüleri ise, *içerik* itibarıyla ele alacağız. Dolayısıyla yapacağımız ayırımların değerlendirilmesinde, bu hususun göz

memnuniyetsizlik, sevgi, öfke, korku, emir ve nehiy, onay ve red, nezaket, duyarlık, bakma, susma, önemseme, te'yid ve teşhis, yakın temas gibi alt başlıklara ayırabiliriz.

aa. Neşe ve üzüntü içerikli/anlamlı

Hiç şüphesiz neşe de üzüntü de birer duygu halidir. Her iki halin de bedensel olarak çeşitli anlatımları vardır. Şimdi bu iki duygunun gerek özel ve gerekse müşterek bazı işaretlerini tetkike çalışalım :

Gülümsemek/tebessüm, bedenî bir işaret olarak muhtelif anlamlar taşır. Öncelikle bir sevinç göstergesi ve genelde muhataba/partnere yönelik sosyal ilişkiyi sağlayan pozitif bir sinyal olarak değerlendirilir.³⁵ Bununla birlikte gülümseme bazen ciddiye almamanın ya da alaya almanın bir ifadesi³⁶, bazen maksadı/durumu farketmiş olmanın bir işareti, bazen de zoraki/yapmacık bir mimik³⁷ olarak ortaya çıkar. Bu tablo mutlak bir gülümsemenin tek başına değerlendirilemeyeceğini, bu mimiğin ancak sergilendiği ortamla alâkalı olduğunu göstermektedir.³⁸ Yoksa sırf gülümseme mimiğine bakarak verilen mesajı doğru şekilde teşhis etmek her zaman mümkün olmayabilir.

Mutluluk ve neşenin, tebessümün öncelikli arka planı olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Meselâ Resûlullah (s) uyukladığı bir sırada başını gülümseyerek kaldırmış, bu ani görüntü üzerine orada bulunanlar gülümseme sebebini sormuşlar. O (s), özetle, kendisine “Kevser” sûresinin indirildiğini, “Kevser”in, Allah’ın kendisine cennette vereceği bir nehir olduğunu bildirmiş;³⁹ gülümseme sebebini böyle açıklamıştır. Yani sûrede yer alan, âhirette “Kevser’in” sunulacağı haberi onu mutlu kılmıştır. Yüzündeki tebessüm de, bu mutluluğun bedene yansımasıdır.

Abdullah b. Zübeyr ile alâkalı şu rivayet tebessümün bir diğer içeriğini sergilemektedir. O, -aynı zamanda kendisine Abdullah ismini de vermiş olan Resûlullah’a (s), babası Zübeyr’in yönlendirmesiyle biat etmek üzere gelmiş, Resûlullah onu görünce gülümsemiştir.⁴⁰ Hz. Peygamber’in bu tebessümü,

önünde bulundurulması gerekmektedir.

35 Bk. Schober, *Beden Dili*, s. 44.

36 Bk. Schober, *Beden Dili*, s. 48

37 Bk. Schober, *Beden Dili*, s. 50.

38 Meselâ selâmlaşma esnasındaki gülümseme muhataba karşı sergilenen pozitif duyguya (Bk. Schober, *Beden Dili*, s. 44); tartışma anındaki gülümseme ise, karşı tarafın ithamlarını ciddiye almamaya işaret etmektedir. Bk. Schober, *Beden Dili*, s. 48.

39 Bk. Müslim, *Sahîhu Müslim*, tahk.: M.F. Abdülbâkî, I-V, İstanbul 1981, Salât 53.

40 Bk. Müslim, *Âdâb* 194.

beşeri ilişkiye açıklığı gösteren olumlu bir işaret olarak değerlendirilmelidir. Kendisinin geleni güler yüzle karşılamaya dair teşvikleri⁴¹, onun tebessümünü müşahhas hale getirmekte, farklı değerlendirmelere imkan tanımamaktadır.

Gülümseme/tebessüm görüntülü beden dilinin yukarıda sözü edilen diğer bazı türlerine yine Hz. Peygamber'in beden dilinde rastlamaktayız. Bir adam cuma günü hutbe esnasında gelerek, kuraklıktan yakınıp yağmur duası talebinde bulunmuş, duadan sonra bol yağmur yağması üzerine ertesi hafta aynı vakitte gelip bu sefer de yol açtığı zararı dile getirerek yağmurun kesilmesi için dua etmesini istemişti. Resûlullah (s), insan oğlunun çabuk usanmasına yani tabiatında var olan özelliğe tebessüm etmiş, eliyle işaret ederek, "Allah'ım! Etrafımıza (yağdır), üzerimize değil" diye duada bulunmuştu.⁴² Hz. Peygamber'in bu tebessümünün itiraf içerikli bir tebessüm olduğu anlaşılmaktadır. Rivayette de dikkat çekildiği gibi bahis mevzuu tebessüm, insan fitratındaki istikrarsızlığı, çabuk dönüşkenliği tasdik anlamı taşımaktadır.

Yüzündeki ifadesinden ve tavırlarından kendisinin aç olduğunu farkederek Hz. Peygamber'in, Ebû Hureyre'yi gördüğünde gülümsemesi⁴³, başta belirttiğimiz gibi maksadı/durumu anladığını farketme içerikli bir tebessümdür.⁴⁴ Rifâa el-Kurazî'nin kendisini boşadıktan sonra Abdurrahman ez-Zübeyr ile evlenen, ancak Hz. Peygamber'e gelerek yeni eşi Abdurrahman hakkında dert yanan kadına Resûlullah'ın (s) tebessümü yine maksadı anladığını farketiren bir tebessüm olmaktadır.⁴⁵ Nitekim daha sonra onun bu tavrını, eski eşine dönme arzusu olarak açıklamıştır.⁴⁶

Tebük seferine mazeretsiz olarak katılmayıp, ordunun sefer dönüşünde Hz. Peygamber'in huzuruna gelip selâm veren Ka'b b. Mâlik'e Resûlullah'ın (s), -Ka'bın ifadesiyle- *kızgın/darğın bir kimsenin tebessümü ile gülümsemesi*⁴⁷, yine beden dilinin bir kullanımı olmaktadır. Öte yandan bu dilin, mezkur ifadeyle anlatılması, mesajın Ka'b tarafından maksadına uygun bir şekilde okunduğunu

41 Bk. Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-X, İstanbul 1981, Birr 36.

42 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1981, İstiskâ 6, *el-Edebu'l-müfred*, çev.: F. Yavuz, I-II, İstanbul 1979-81, c. I, s. 618 (hno: 612); *Müslim*, İstiskâ 2.

43 Bk. *Buhârî*, Rikâk 17.

44 Bk. Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, I-XV, Beyrut 1990, c. XIII, s. 532.

45 Konuya ilişkin bir başka örnek için bk. *Buhârî*, Rikâk 7; *Müslim*, Zühd 6; Ahmed Davudoğlu, *Müslim Tercüme ve Şerhi*, I-XI, İstanbul 1980, c. XI, s. 430.

46 Bk. *Buhârî*, Edeb 68.

47 Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, İstanbul 1982, c. III, s. 457, c. VI, s. 388; *Buhârî*, Megâzî 79; *Müslim*, Tevbe 53; Nesâî, *Sünen*, çev.: Heyet, I-VIII, İstanbul 1981, Mesâcid 38.

göstermektedir.⁴⁸

Yüz rengindeki değişim, içerisinde bulunulan ruh halinin bir aynası olmaktadır. Normal bir görünümde iken yüzün birdenbire kızarması kızgınlık/öfke ve utanmanın, sararması korkmanın bedeni bir ifadesi olarak algılanır.

Pek tabii olarak yüzdeki değişim sadece olumsuz yönde gerçekleşmez. Herhangi bir sevindirici gelişme karşısında yüzün parıldaması, (gülmesi) pek alâ bir mutluluk belirtisidir. Böylesi durumlarda ifadeler her ne kadar bu hali bastırmaya çalışsa da yüze yansıyan bu değişim daha gerçekçidir.

Tebük Seferi'ne katılmaması sebebiyle kendisiyle (ve diğer katılmayanlarla) ilgili vahyin nihayet elli gün sonra inmesi ve affedildiklerini öğrenmesi üzerine derhal mescide giden Ka'b b. Mâlik, Resûlullah'a (s) selâm verdiğinde onun yüzünün sevinçten parıldadığını söylemiştir. Buna ilaveten Resûlullah'ın (s) sevindiğinde yüzünün parıldadığını ve ay parçasına benzediğini *-onun sevinç haline ilişkin genel bir müşahede olarak-* dikkat çekmeyi de ihmal etmemiştir.⁴⁹ Bir başka rivayette de aynı izlenime rastlamaktayız. Rivayete göre Resûlullah (s), Mudar Kabilesine mensup bir grubun fakirliğine şahit olmuş, Bilâl'e ezan okumasını emretmişti. Namazdan sonra bir hutbe îrâd ederek halktan anılan topluluk için yardım talebinde bulunmuş ve bu talep yoğun ilgi görmüştü. Bundan sonrasını ravi, "Yardım getirenler sıraya girmişlerdi. Sonunda yiyecek ve giyecekten iki yığın oluştuğunu gördüm. Baktım ki, Resûlullah'ın (s) yüzü gülüyor, sanki bir altın gibi parlıyordu" diye anlatmıştır.⁵⁰

Ravinin beyanında da açık bir şekilde yer aldığı gibi Hz. Peygamber'in yüzünde gözlemlenen bu değişiklik, yardım talebine gösterilen yoğun ilgiden kaynaklanan sevincin yüze yansımalarıdır.⁵¹

Mikdâd b. el-Esved ile alâkalı şu hâdise de konunun bir diğer örneğini teşkil etmektedir. Rivayete göre o, Resûlullah (s)'in huzuruna gelerek,

- Ya Resûlallah! Biz (Muhammed ümmeti), kavminin Musa'ya, "*Haydi sen ve rabbın gidip düşmana karşı çarpışın*"⁵² demeleri gibi demeyiz. Lâkin biz; senin

48 Ka'b'ın seferden geri kalması, Resûlullah'ın (s) kendisine darılmasına sebep olmuş, bu dargınlığı onun yüzüne (tebessümüne) yansımıştır. Nitekim rivayetin devamı, söz konusu dargınlığı yoruma gerek bırakmayacak açıklıkta ortaya koymaktadır.

49 Bk. *Ahmed b. Hanbel*, c. III, s. 457, c. VI, s. 388; *Buhârî*, Megâzî 79; *Müslim*, Tevbe 53; *Nesâî*, Mesâcid 38.

50 Bk. *Müslim*, Zekât 69; *Nesâî*, Zekât 64.

51 Benzeri rivayet için bk. Ma'mer b. Râşid, *Câmi'* (Abdürrezzâk, *Musannef*), tahk.: H. el-A'zamî, I-XI, Beyrut 1983, c. XI, s. 466 (hno:21025).

52 el-Mâide, 5/24.

sağında, solunda, önünde, arkanda düşmanla savaşırız, diye duygularını dile getirdi. Hadisi nakleden İbn Mes'ûd, bu bağlılık beyanı üzerine Resûlullah'ın (s) yüzündeki değişime şöyle dikkat çeker: Mikdad'ın bu sözü üzerine Resûlullah'ın yüzünün parıldadığını ve bu söze sevindiğini gördüm.⁵³

Yüzdeki olumsuz değişime gelince, bu bağlamda Hz. Peygamber'in beden dilini sergilemesi açısından şu rivayeti hatırlayabiliriz: Ganimet mallarını paylaşması esnasında, bir adam Hz. Peygamber'in yaptığı taksimi beğenmeyerek, Vallahi Muhammed bu paylaştırmada Allah'ın rızasını gözetmedi, diye eleştiride bulunmuştu. Hakkında yapılan eleştiriye muttali olduğunda Resûlullah'ın (s) hemen yüz rengi değişmiş; Musa'nın daha fazla eziyete maruz kaldığını ve onun bunları sabırla karşıladığını hatırlatmakla yetinmişti.⁵⁴ Hakkındaki eleştiriye öğrendiğinde Resûlullah'ın yüz renginin değişmesi, kendisinin bu eleştiri karşısında duyduğu üzüntünün beden dili türünden bir göstergesi olmaktadır.⁵⁵ Yine -yukarıda zikri geçen- Mudar Kabilesi'ne mensup bazı kimselerin giyimlerine yansımış fakirliklerine şahit olduğunda yüz renginde gözlemlenen değişim,⁵⁶ onun (s) üzüntüsünün bir diğer bedenî anlatımıdır.

Ağlamak ve gözün yaşarması, bazen sevincin bir tezahürü olsa da, çoğu zaman üzüntünün beden dili sinyallerinden bir başkasını teşkil eder. Rivayetler arasında Resûlullah'ın bu anlamdaki üzüntüsünü sergileyen pek çok veriye rastlamaktayız. O (s), hastalığı sırasında ziyaretine gittikleri Sa'd b. Ubâde'nin durumunu gördüğünde ağlamış,⁵⁷ yine bir sahâbînin câhiliyye döneminde kız çocuğunu diri diri toprağa gömmesine ilişkin hatırasını dinlediğinde göz yaşlarına engel olamamış, can çekişen oğlu İbrâhîm'in yanına girdiğinde gözlerinden yaşlar boşanmış,⁵⁸ ölmek üzere olan torunu kucağına verildiğinde gözleri dolmuştur.⁵⁹

53 Bk. *Buhârî*, Meğâzî 4.

54 Bk. *Buhârî*, Edeb 53; *Müslim*, Zekat 145.

55 Bu arada Hz. Musa'nın daha çok eziyete maruz kaldığını ve onun bunları sabırla karşıladığını hatırlatması, yapılanın yine bir eziyet olduğunun ve Hz. Musa gibi kendisinin de bu eziyet karşısında sabrı seçtiğinin bir işareti olmaktadır.

56 Bk. *Müslim*, Zekât 69; *Nesâî*, Zekât 64.

57 *Buhârî*, Cenâiz 44, Talak 24; *Müslim*, Cenâiz 12.

58 *Buhârî*, Cenâiz 43; *Müslim*, Fezâil 62; İbn Mâce, *Sünen*, çev.: H. Hatipoğlu, I-X, İstanbul 1982, Cenâiz 53.

59 *Buhârî*, Cenâiz 33; *Müslim*, Cenâiz 9, 11.

ab. Memnuniyetsizlik içerikli/anlamlı

Yüz renginin değişmesi, yüzünü çevirmesi, sorulana cevap vermemesi⁶⁰ ya da cevabı geciktirmesi, söyleneni tekrar etmesi, gözlerini dikip sert sert bakması, onun genelde memnuniyetsizliğinin beden dilindeki görüntüleridir. Hz. Âişe'nin odasına astığı resimli örtüyü gördüğünde yüz renginin değişmesi,⁶¹ parmağındaki altın yüzükle kendisine gelen adamdan yüz çevirmesi,⁶² Kureyş'in asılzâdelerini müslüman olmaya davet ettiği bir sırada gelerek kendisini bilgilendirmesini isteyen Abdullah İbn Ümmi Mektum'un bu tutumundan dolayı yüzünü ekşitip ondan yüz çevirmesi ve sorusuna cevap vermemesi,⁶³ bir bedevînin, kıyametin ne zaman kopacağı yönündeki sorusuna tepki vermeyerek sözüne devam etmesi ve ancak konuşmasını tamamladıktan sonra cevaplama,⁶⁴ yine sorulan bir başka soruyu ancak ikinci kez tekrar edildiğinde cevaplama⁶⁵, kapısını çalan bir sahâbi, kendisinin "Kim o?" sorusuna, "Ben", diye cevap verdiğinde, onun bu yetersiz cevabını⁶⁶ "Ben, Ben", şeklinde tekrar/taklid etmesi,⁶⁷ Abdullah b. Amr'ın üzerinde sarıya boyanmış iki kıyafet gördüğünde gözlerini dikip bakması⁶⁸ Resûlullah'ın (s) beden dilinden başlıca memnuniyetsizlik görüntüleridir.

60 Susmak, karşılık vermemek her zaman bir memnuniyetsizlik göstergesi sayılamaz. Bazen bir onayın ifadesi olabileceği gibi, bazen de bahis konusu düşünceyi paylaşmama anlamı taşıyabilir.

61 Bk. *Buhârî*, Libâs 91; *Müslim*, Libâs 91, 92.

62 Bk. *Buhârî*, *el-Edebu'l-müfred*, c. II, s. 388 (hno: 1021).

63 *Kastallî*, *İrşâd*, c. XI, s. 222.

64 Bk. *Buhârî*, İlim 2, Rikâk 35.

65 Bk. *Müslim*, İmâre 49, 50; *Tirmizî*, Fiten 30.

66 Hz. Peygamber'in söz konusu eleştirisi, verilen cevaptan hoşnut kalmaması sebebine bağlıdır. Nitekim hadisi nakleden ravi, Hz. Peygamber'in, "Ben, ben" şeklindeki karşılığını zikrettikten sonra, "[Resûlullah (s)] sanki <Ben> karşılığında hoşnut olmadı" yorumuyla algılama biçimini de ilave etmiştir.

67 Bk. *Buhârî*, İsti'zân 17; *Müslim*, Âdâb 38; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1981, Edeb 127; *Tirmizî*, İsti'zân 18.

68 Bk. Ma'mer b. Râşid, *Câmi'* (Abdürrezzâk, *Musannef*), c. XI, s. 79 (hno: 19974); *Müslim*, Libâs 27. *Müslim*'deki rivayette Hz. Peygamber'in gözlerini dikip baktığına dair ifade yer almamaktadır. Ayrıca her iki rivayette de Resûlullah (s) bahis konusu elbiselerin inançsız kimselerin giysileri olduğuna işaret ederek kullanımını yasaklamış, böylece bakışlarındaki maksadı somutlaştırmıştır.

ac. Öfke içerikli/anlamlı

Öfke, diğer bazı motiflerine nispetle beden dilinin en belirgin tezahürlerinden-
dir. Sevinci gizlemek mümkün olsa bile, öfkeyi farketmemek oldukça güçtür.
Resûlullah (s) bir defasında yoğun şekilde hoşlanmadığı sorulara muhatap bı-
rakılmış, buna son derece öfkelenerek, “Haydi dilediğinizi sorun” diye adeta
onlara meydan okumuştur. Bunun üzerine yine sormaya devam edilmiş; Hz.
Ömer, Resûl’ün yüzündeki öfkeyi⁶⁹ farketdiğinde orada bulunanlar adına özür
dilemişti.⁷⁰ Bu örnekleri çoğaltabiliriz. Kur’an-ı Kerimdeki bir âyet hakkında
münakaşaya tutuşan iki kişinin seslerini duyup öfkelenerek⁷¹ dışarı çıkması,⁷²
hırsızlık yapmış bir kadının affı için kendi nezdinde aracılık girişiminde bulu-
nulduğunda yüz renginin değişmesi,⁷³ yitik develer hakkındaki uygulamanın
mahiyeti sorulduğunda son derece öfkelenip yanaklarının/yüzünün /alınının
kızarması,⁷⁴ gözlerinin kızarması,⁷⁵ bir şahsın, “İmamın bize namazı uzatması
sebebiyle neredeyse namazı terk edecektim”, şikayeti üzerine halkın bu ve ben-
zeri şekilde dinden soğutulmasına⁷⁶ karşı sergilediği tepki;⁷⁷ onun (s) öfkесinin
beden diline yansımalarını anlatan rivayetlerdendir.⁷⁸

69 Kastallânî, yüzündeki öfkeden kasıt, yüzündeki öfke belirtileri diye beden diline işaret eder.
(Bk. Kastallânî, *İrşâd*, c. I, s. 335, c. XV, s. 286).

70 Bk. *Buhârî*, İlim 28, İ’tisâm 3; *Müslim*, Fezâil 138.

71 Rivayeti nakleden ve aynı zamanda olaya şahit olan İbn Ömer, Resûlullah’ın yanlarına çıktık-
tında öfkесinin yüzünden okunduğuna dikkat çeker.

72 Bk. *Müslim*, İlim 2.

73 Bk. *Buhârî*, Meğâzî 54; *Müslim*, Hudûd 9. Hadis Buhârî ve Müslim’in diğer pek çok yerinde
geçmesine rağmen, buralarda Resûlullah’ın (s) yüz renginin değişmesine dair ifadenin yer
almaması (Bk. *Buhârî*, Enbiyâ 54, Hudûd 11, 12; *Müslim*, Hudûd 8) sebebiyle onları konuya
kaynak olarak gösteremedik.

74 Bk. *Buhârî*, İlim 28 (hno: 91), Lukata 9; *Müslim*, Lukata 2, 6, 4. (4 numaralı rivayette Hz. Pey-
gamber’in öfkeden yüzü ve alınının kızardığı belirtilmekte).

75 Mâlik b. Enes, *Muvatta*, tahk.: M.F. Abdülbâkî, I-II, Beyrut 1985, Sadaka 14.

76 Hz. Peygamber, konuya ilişkin olarak yaptığı uyarıda cemaati zorlayacak derecede namazın
uzatılmasını nefret olarak nitelemiştir.

77 Bk. *Buhârî*, İlim 28, Ezan 61, 63, Edeb 75, Ahkâm 13; *Müslim*, Salât 182. Bu rivayette Hz. Pey-
gamber’in sergilediği beden dilinin keyfiyetiyle alâkalı bir açıklık olmamakla birlikte, ravi
ifadesinde, “Hiçbir vazında ben Peygamber’i bugünkü kadar hiddetli görmemişim”, demek-
tedir. Anlaşılan o ki, ravi bu değerlendirmesini Hz. Peygamber’in mezkur uyarısından daha
ziyade sergilediği beden dilinden etkilenecek yapmıştır. Ravinin ifadesinde “görmek” fiilini
kullanması da bunun bir delilidir. Kaldı ki, uyarı mahiyetinde söyledikleri de, beden dilinin,
bir diğer ifadeyle ruh halinin sözlere yansımalarıdır.

78 Hz. Peygamber bir ifadesinde şah damarının şişmesini, gözlerin kızarmasını öfke-
nin/kızgınlığın beden dili olarak saymıştır. Bk. Ma’mer b. Râşid, *Câmi*’ (Abdürrezzâk,

ad. Sevgi, şefkat ve merhamet içerikli/anlamalı

Resûlullah'ın (s) sevgisi de onun beden dilinde bir diğer motifi oluşturur. Özellikle çocuklara yönelik sevgi tezahürleri hadisler arasında dikkat çekici boyuttadır. Çocuklara kollarını açması, kucaklaması, öpmesi, kucağına veya omuzuna alması, başlarını okşaması, onlara daha bir güleç yaklaşması, hatta onları yakalaması, ibadet esnasında dahi onlara yakın durması, onlar için dua etmesi sevgi içerikli beden dilinin başlıca görüntüleridir.

Kız kardeşi Rukıyye'nin (Zeyneb) vefatında kabrin başında ağlayan kızı Fâtıma'nın göz yaşlarını silmesi,⁷⁹ torunu Hüseyin'i yolda oynarken gördüğünde topluluktan öne çıkarak kollarını açması ve gülererek Hüseyin'in peşinden koşması ve yakalayıp kucaklaması,⁸⁰ onları dizlerine oturtup bağrına basması ve dua etmesi,⁸¹ kızına uğrayıp yine torunu Hasan'ı kasederek, "Küçük orada mı?, Küçük orada mı? diye sorması, geldiğinde kucaklayıp öpmesi ve onun için dua etmesi,⁸² namaz esnasında torunu Ümâme'yi omuzunda taşıması⁸³ (tutması),⁸⁴ annesinin kendisine getirdiği bir çocuk sahâbînin başını okşaması ve rızık duasında bulunması,⁸⁵ bir diğerine "Yusuf" ismini koyarak kucağına oturtması ve başını okşaması⁸⁶ çocukların seviyesine inip (muhâlata) onlarla şakalaşması⁸⁷ bu hususta yer verebileceğimiz rivayetlerden sadece birkaçıdır.

Mezkur rivayetlerin çocuklara ilişkin olması, sevginin daha doğrusu sevgi içerikli beden dilinin sadece çocuklarla sınırlı olduğu düşüncesini hatıra getirmemlidir. Beden dili olarak çocuklar için sözünü ettiğimiz görüntülerle tam

Musanef), c. XI, s. 188 (hno: 20289).

79 Bk. *Ahmed b. Hanbel*, c. I, s. 237, 335.

80 Bk. Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, c. I, s. 378 (hno: 364); *İbn Mâce*, Mukaddime 144.

81 *Buhârî*, Edeb 22.

82 Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Buyû 49, *el-Edebu'l-müfred*, c. II, s. 516 (hno: 1152), s. 545 (hno: 1183); *Müslim*, F. Sahâbe 57.

83 Bk. *Muvatta*, Kasru's-salât 81; *Buhârî*, Salât 106, Edeb 18; *Müslim*, Mesâcid 41, 42, 43.

84 Hz. Peygamber'in bu tavrı, bazı şarihler tarafından sevgi ve şefkat içerikli bir beden dili olarak değerlendirilmiştir. (Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, tahk.: M.el-Hatîb-M.F. Abdülbâkî-K.el-Hatîb, I-XIII, Kahire 1988, c. I, s. 705; Kastallânî, *İrşâd*, c. XIII, s. 33). Esasen bu yorum söz konusu rivayetin Buhârî tarafından kitabının Edeb bölümünde, "*Bâbu rahmeti'l-veled ve takbîlihî ve muânekatih*" başlığı altında verilmesinden de anlaşılmaktadır.

85 Bk. Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, c. I, s. 634, (hno: 632). Sözü edilen çocuk sahâbînin adı, Amr b. Harîs'dir.

86 Bk. Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, c. I, s. 382 (hno: 367). [Bu sahâbînin tam ismi, Yusuf b. Abdillâh b. Selâm'dır].

87 Bk. *Buhârî*, Edeb 81.

olarak örtüşmese de, yine aynı içerikte halka/yetişkinlere yönelik pek çok motiften bahsedebiliriz. Ancak konuyu uzatmamak düşüncesiyle bir- iki misalle yetineceğiz. Vefatından epeyce sene geçmesine rağmen Hz. Âişe'yi kıskandıracak derecede Hz. Hatice'den bahsetmesi ve bir koyun kestiğinde onun dostlarına göndermeyi ihmal etmemesi,⁸⁸ Hz. Âişe'nin odasında bulunduğu bir vakitte kapıyı çalan Zeyd b. Hârise'ye müsait bir durumda olmadığı halde elbisesini sürüyerek gidip kapıyı açması ve onu kucaklayıp öpmesi⁸⁹ konunun iki belirgin örneğini oluşturur.

ae. Korku ve endişe içerikli/anlamlı

Beden dili içerisinde korku ve dehşet anlamlı görüntülere de rastlamaktayız. Hz. Peygamber'in cehennem'den söz ederek Allah'a sığınması, ondan yüzünü çevirmesi;⁹⁰ rüzgar sert estiğinde dua okuması, gökyüzü bulutlandığında yüz renginin değişmesi⁹¹, onun korku ve endişesinin bazı tezahürleridir. Nitekim kuvvetli rüzgar estiğinde ve hava (koyu bir şekilde) bulutlandığında endişesinin yüzünden anlaşıldığına eşi Hz. Aişe dikkat çekmiştir.⁹² Keza Hz. Peygamber'in yüzü kızarmış bir vaziyette⁹³ "Lâ ilâhe illallah! Yaklaşan şerden dolayı vay arabin haline! Bugün Ye'cuc Me'cuc'un seddinde şu kadar delik açıldı",⁹⁴ diyerek uykudan uyanması, onun endişesinin⁹⁵ bir diğer bedensel (ve aynı zamanda sözel) örneğini teşkil etmektedir.

af. Emir ve nehiy içerikli/anlamlı

Resûlullah'ın vefat ettiği pazartesi günü Hz. Ebubekir cemaate *sabah namazını* kıldırmakta iken, Resûlullah Hz. Âişe'nin odasından görünmüş, muntazam saflar halinde olan ashab-ı kirama bakarak tebessüm edip gülmüştü. Bu geliş-

88 Bk. *Buhârî*, Edeb 23.

89 Bk. *Tirmizî*, İsti'zân 32.

90 Bk. *Buhârî*, Edeb 34.

91 Bk. *Müslim*, İstiskâ 15.

92 Bk. *Müslim*, İstiskâ 14.

93 Hz. Peygamber'in yüzünün kızarması, duyduğu korkunun bir belirtisi olarak değerlendirilmiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethulbârî*, c. XIII, s. 115.

94 Bk. *Buhârî*, Fiten 4.

95 Nitekim mezkur rivayetin bir versiyonunda Hz. Peygamber'in Zeyneb binti Cahş'ın yanına korkarak/Fezian girip aynı uyarıda bulunduğu (Bk. *Buhârî*, Fiten 28) bilgisi yer almakta, bir diğer versiyonunda ise ifade, "yüzü kızarmış vaziyette, korkarak" diye yüz kızarıklığının sebebi açıklanmış biçimde (Bk. *Müslim*, Fiten 2) gelmiştir.

me üzerine Hz. Ebû Bekir, Resûl'ün namaza iştirak etmek istediğini düşünerek geri geri çekilmiş; Resûlullah (s) ise, namazı tamamlayın diye eliyle işaret etmişti.⁹⁶ İşte burada geçen, “(Namazı) tamamlayın” anlamındaki el işareti bir emir ihtiva etmektedir. Yine Hz. Peygamber imâmetine yetişemediği bir namaza gecikmiş olarak gelip birinci safa geçmiş, bu durumu cemaat ellerini birbirine vurarak (tasfik/tasfih) imâmette bulunan Ebu Bekir'e hissettirmişlerdi. Ebu Bekir bu uyarı üzerine yan tarafa yönelmiş, ancak ön safta bulunan Resûlullah (s), yerinde kalması (yani imâmete devam etmesi) için eliyle işaret etmişti.⁹⁷ Hz. Peygamber'in buradaki işareti, keza emir içerikli bir beden dilidir. Yani o, “İmâmete devam et” emrini bedeniyle vermiş olmaktadır.

Bu son misâlin bir diğer versiyonunu Resûlullah'ın nehiy içerikli beden dili için de kullanabiliriz. Rivayete göre Ebû Bekir Resûlullah'ın hastalığının devam ettiği günlerden birinde bir öğle namazı kıldırırken Resûlullah iki kişinin desteğiyle namaza katılmak üzere gözükmüştü. Durumu farkettiğinde geri çekilmeye yönelen Ebû Bekir'e Resûlullah, geri çekilmemesi için işaretle bulunmuştu.⁹⁸ Pek tabî ki, geri çekilmekten alıkoyan bahis konusu işaret, bu anlamdaki nehyin bedenî bir anlatımı olmaktadır. Keza hastalığı esnasında ağzına ilaç akıtılırken, “Bana ilaç akıtmayın” diye işaretle bulunması,⁹⁹ mevzuun bir diğer örneğidir.

ag. Onay ve red içerikli/anlamlı

Hz. Peygamber'in bazı onay ve redleri de onun beden dilinin kullanım alanını teşkil eder.¹⁰⁰ Vedâ Haccı esnasında kendisine gelip şeytan taşlamadan evvel kurban kestiğini söyleyerek durumunu soran şahsa, eliyle işaret ederek fiilinin doğru olduğunu beyan etmesi ve ilaveten “Bir şey olmaz” demesi; yine kurbanını kesmeden evvel tıraş olduğunu belirterek durumuyla alâkalı cevap bekleyen bir diğer şahsa eliyle, “Tamam, bir şey olmaz” işareti yapması Resûl'ün onay içerikli beden dili görüntüleridir.¹⁰¹

Bevlelerken kendisine selâm veren bir şahsın selâmını almamasını,¹⁰² aynı

96 Bk. *Buhârî*, el- Amel fi's-salât 6.

97 Bk. *Buhârî*, el-Amel fi's-salât 3.

98 Bk. *Müslim*, Salât 90.

99 Bk. *Müslim*, Selâm 85.

100 Buhârî, “Men ecâbe'l-fütyâ bi işâreti'l-yedi ve'r-re's” ismiyle bir bâb başlığı açarak (Bk. *Buhârî*, İlim 24), Resûlullah'ın bu konudaki beden diline dikkat çekmiştir.

101 Bk. *Buhârî*, İlim 24.

102 Bk. *Tirmizî*, İsti'zân 27.

şekilde namaz kılarken kendisine selâm veren bir kimsenin selâmına mukâbelede bulunmamasını,¹⁰³ onun bedensel reddine misal olarak zikredebiliriz.

ah. Duyarlık ve nezaket içerikli/anlamlı

Duyarlık ve nezaket de, Hz. Peygamber’de izlediğimiz beden dilinin bir diğer çizgisidir. Onun namazda iken duyduğu çocuk ağlaması sebebiyle annesine sıkıntı vermemek için namazı kısa kesmesi,¹⁰⁴ gece geldiğinde uyuyanı uyardırmayacak, uyanık olanların da duyabileceği bir ses tonuyla selâm vermesi;¹⁰⁵ el sıkışma anında karşıdaki şahıs elini çekmeden elini çekmemesi ve o kişi yüzünü döndürmeden yüzünü çevirmemesi, beraber oturduğu kişinin önüne dizlerini uzatmaması,¹⁰⁶ kendisine bir şey söylemek için kulağına eğilen kimse başını ayırıp doğrulmadıkça başını ondan ayırmaması¹⁰⁷ konuya ilişkin çok sayıdaki bedensel görüntüden sadece birkaçıdır.

ai. Bakma görüntülü/tezâhür

Bakmak da kendi içerisinde muhtelif mesajlar barındıran en kapsamlı fiillerden biridir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in bakış içeriklerine dair bizim tespit edebildiklerimiz; *öfke hoşnutsuzluk, bilgisizlik, süzmek, yardım talep etme* içerikli fiillerdir. Detaylı bir araştırma daha farklı içerikteki bakışların sayısını mutlaka arttıracaktır. Ayrıca hakkında tavrını ortaya koyması sebebiyle *hıyânet* içerikli bakış türüne de burada değineceğiz.

Osman b. Maz’ûn’un vefatının ardından hanımının, “*Ey Osman b. Maz’ûn! Cennet sana âfiyet, şeker olsun*” şeklinde temennide bulunması üzerine, Hz. Peygamber’in, kendisine öfkeli bir şekilde bakması ve bir peygamber olduğu halde Allah’ın kendisine bile ne tür muamele edeceğini bilmediğini söylemesi¹⁰⁸ bu nevi bakışa örnektir.

Abdullah b. Amr’ın üzerinde sarıya boyanmış iki kıyafet gördüğünde gözlerini dikip bakması¹⁰⁹ ise, memnuniyetsizlik içerikli bakışı teşkil eder.

Peygamber (s)’in Cî’râne’de bulunduğu sırada bir adamın gelerek, “*Kokuya*

103 Bk. *Müslim*, Mesâcid 38.

104 Bk. *Buhârî*, Ezân 65; *Müslim*, Salât 192; *Ebû Dâvûd*, Salât 122.

105 Bk. *Müslim*, Eşribe 174; *Tirmizî*, İsti’zân 26.

106 Bk. *Tirmizî*, Kıyâme 47.

107 Bk. *Ebû Dâvûd*, Edeb 5.

108 Bk. *Ahmed b. Hanbel*, c. I, s. 237, 335.

109 Bk. Ma’mer b. Râşid, *Câmi’* (Abdürrezzâk, *Musannef*), c. XI, s. 79 (hno: 19974).

bulandıktan sonra bir cübbe içerisinde umreye niyet eden kişi hakkında ne buyurursun?" diye soran kimseye hiç cevap vermeden bir müddet bakması da, bilgisizlik (soruya hazır olmama) sebepli bir bakıştır. Nitekim Resûlullah'ın (s) hemen vahy geldikten sonra ilgili kişiyi çağırarak sorusunu cevaplaması¹¹⁰, bakışındaki sebebi ortaya koymaktadır.

Yardım talep etmek de, Nebî (s)'in bakış içeriklerinden bir diğerini teşkil eder. Cibrîl (a.s.)'in Hz. Peygamber'e gelip de, Rabbin senin, *kul peygamber ya da kıral peygamber* olman konusunda seçimi sana bıraktı. (Hangisini seçersin?) diye sorduğunda Hz. Peygamber'in bakışlarıyla Cibrîl'den yardım istemesi bu tür bakışın bir örneğini teşkil eder. Nitekim rivayetin devamından öğrendiğimize göre, Cibrîl (a.s.), Hz. Peygamber'in bu bakışlarındaki mesajı okumuş ve kendisine, *kul peygamber olmayı tercih etmesi yönünde işarette bulunmuştur*.¹¹¹

Diğer yandan Hz. Peygamber'in kendisine evlilik teklif eden kadını tepeden tırnağa süzmesini,¹¹² inceleme içerikli farklı bir bakış olarak burada zikredebiliriz.

Vahy kâtibi iken irtidât eden ve Mekke'nin Fethi esnasında öldürülmesine izin verilen Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, süt kardeşi Hz. Osman ile birlikte Hz. Peygamber'in huzuruna tevbe edip bey'at etmek üzere gelmişti. Ancak Hz. Peygamber, Abdullah'ın tavrı karşısında başını kaldırıp, ellerini üç kez geri çekmiş, nihayet üçüncü yönelişin ardından kabul etmişti. Daha sonra ashâb-ı kirama dönerek, öldürülmesi için ağırdan aldığı ima ettiğinde içlerinden biri, "Keşke bir göz işareti yapsaydınız", diye hayıflanmış, o zaman Resûlullah (s), "Bir peygambere, gözlerin (işaret anlamlı) hâin bakışı yakışmaz" diye karşılık vermişti.¹¹³

Söz konusu hâdise, bahsi geçen bakış türünden Hz. Peygamber'e ait bir malzeme içermemekle birlikte, kendisinin bu tür bakışa dair tavrını net bir şekilde yansıtmaktadır.¹¹⁴

aj. Susma görüntülü/tezâhür

Çok yönlü karmaşık bir beden dili olarak Hz. Peygamber'in susması da¹¹⁵ üze-

110 Bk. *Müslim*, Hac 8.

111 Bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, c. III, s. 184 (hno: 5247).

112 Bk. *Buhârî*, Nikâh 15, 36; *Müslim*, Nikâh 76.

113 Bk. *Ebû Dâvûd*, Cihâd 127, Hudûd 1; *Nesâî*, Tahrîm 14.

114 Biz de bu açıdan konuya kısaca değinmeyi uygun gördük.

115 Kâdı İyâz, Hz. Peygamber'in susmasını; yumuşaklık, uyarı, takdir ve tefekkür olmak üzere

rinde durmayı gerektiren önemli bir veridir. Sergilenen fiil aynı olmakla birlikte, birbirinden farklı pek çok mesaj içerebilmektedir.¹¹⁶ Ancak bahis konusu mesajlara yüklenen anlamların tespiti, bu dilin sergilendiği ortamla yakından alakalıdır. Bu açıdan ortamından soyutlanarak yapılan okumaların, ilgili fiile yüklenen mesajların okunmasında bir takım yanlışlara yol açacağı muhakkaktır.

Susmak *onayın* genel bir beden dili gözükmeyle birlikte,¹¹⁷ bazen *reddin*, bazen *kırgınlığın* bir ifadesi, hatta bazen de bir *olumsuzluğun* habercisi olabilir. Keza *bilgisizlik* de susmaya yüklenen mesajlar arasında yer alır. Şimdi Hz. Peygamber'in susmasını zikredilen mesajlar açısından tetkik edelim.

Hastalığı esnasında kendisini ziyarete gelen Resûlullah'a (s) malını paylaş-tırmak istediğini, yarısını vasiyet edip edemeyeceğini soran Sa'd b. Ebî Vakkâs'a, Resûlullah, "Hayır" karşılığını vermiş, bu sefer üçte biri için ne buyurursun? diye sorusunu değiştirmesi karşısında sadece susmakla yetinmişti. Burada Hz. Peygamber'in susması, üçte birlik oranı *onaylaması* şeklinde değerlendirilmiştir.¹¹⁸ Nitekim bu rivayet, vasiyette üçte birlik oranın bir ölçü olarak algılanmasının delillerinden birisidir. Yine Hz. Peygamber, parmağında altın yüzük olan bir adamı gördüğünde ondan yüz çevirmiş, bunun üzerine adam gidip demir yüzük takınmış ancak bu kez daha fazla bir tepkiyle karşılaşmış, söz konusu şahıs üçüncü kez dönüp bu yüzüğü de çıkararak gümüş bir yüzük takınmıştı. Hz. Peygamber ilgili şahsın parmağındaki gümüş yüzüğü gördüğünde bir şey dememişti.¹¹⁹ Pek tabii ki, Resûlullah'ın buradaki sükutu gümüş yüzük kullanımına bir onay anlamı taşımaktadır.¹²⁰

Tebük gazvesine katılmayan Ka'b b. Mâlik'le alakalı bir konuşma geçtiğinde, onu iyi birisi olarak tanıdığını söyleyen (bir anlamda tezkiye eden) Muâz b.

dört farklı içerikte değerlendirir. Bk. Kâdı İyâz, *eş-Şifâ bi ta'rifi hukûkî'l-Mustafâ*, I-II, İstanbul 1295, c. I, s. 108.

116 Bir özre/sebe bağlı susmaları usulcüler on ayrı grubda değerlendirmişlerdir. (Bk. Aşkar, M. Süleyman, *Ef'âlu'r-Resûl*, I-II, Beyrut 1988, c. II, ss. 76-78).

117 Hz. Peygamber'in herhangi bir olay karşısında susması, onay anlamında bir tepki sayılarak "takrir" şeklinde isimlendirilmiş ve bu kavli sünnete eş değer addedilmiştir. Bk. el-Âmidî, *el-İhkâm*, tahk.: Şeyh İ. el-Âcûr, c. I, s. 145; Ayrıca bk. Aşkar, *Ef'âlu'r-Resûl*, c. II, ss. 129-130.

118 Bk. Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, c. I, s. 32 (hno: 24); *Müslim*, F. Sahâbe 43.

119 Bk. Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, c. II, s. 388 (hno: 1021).

120 Hz. Peygamber henüz evlenmemiş bekar bir kızın nikah teklifi esnasındaki susmasını, "onay" olarak değerlendirmiştir. (Bk. *Buhârî*, Nikâh 41, Hıyel 11, İkrâh 3; *Müslim*, Nikâh 64, 67). Bu bağlamda söz konusu rivayeti mevzuun bir diğer örneği olarak hatırlayabiliriz.

Cebel'e Resûlullah'ın hiçbir karşılık vermeyip susması,¹²¹ Ka'b'a *kırgınlığının* bedensel bir ifadesi olsa gerektir. Nitekim sefer dönüşü yanına vardığında Resûlullah'ın ona dargın dargın gülümsemesi ve bu hâdisenin devamı söz konusu suskunluğun nedenini belirgin hale getirmektedir.

Yahudilerin kendisine ruhtan sorduklarında cevap vermeyip susması,¹²² hastalığı esnasında kendisini ziyarete gelen Resûlullah'a (s) malını nasıl taksim edeceğini soran Câbir b. Abdillâh'a kendisine miras ile ilgili vahiy gelinceye kadar hiçbir cevap vermeyip sükut etmesi,¹²³ onun *bilgisizlik* sebepli sükutunu örneklendirir.

Susmanın bazen red anlamı taşıdığını yukarıda ifade etmiştik. Haccın farzıyetiyle alâkalı âyet¹²⁴ indiğinde Hz. Peygamber'e, "Her yıl mı?" diye sorulmuş, o, böylesi bir suale susarak tepki vermişti. Resûlullah'ın buradaki susması red içerikli bir susmayı yansıtmaktadır. Nitekim mezkur soru sorulduğunda karşısında Hz. Peygamber'in verdiği cevap kendisinin bu soruyu nasıl algıladığını ve dolayısıyla susmasının ne tür bir mesaj içerdiğini göstermektedir.¹²⁵

Olumsuzluk/rahatsızlık habercisi anlamındaki susmaya da, *Mâiz el-Eslemî'nin kendi kendini ihbar etmesine* yönelik yapılan eleştiriyi örnek olarak hatırlayabiliriz. Mâiz'in işlediği günaha dair kendi kendini ele vermesini eleştiren iki kişiyi Allah Resûlü (s) duymuş, ancak hiçbir müdahalede bulunmamış, susmuştu. Onun bu susmasının, duyduklarını onaylamaya değil, bilakis müdahale için uygun bir ortamı kollamaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bir müddet geçip de uygun bir ortam oluştuğunda Resûlullah'ın, kendilerini şaşırtacak düzeyde Mâiz el-Eslemî hakkındaki konuşmalarının çirkinliğini onlara bildirmesi¹²⁶ suskunluğunun türünü ortaya koymaktadır.

ak. Önemseme/İhtimâm içerikli/anamlı

Hz. Peygamber'in beden dili motifleri arasında dikkat çeken bir motif de *önemseme* içerikli görüntülerdir. Normal bir vaziyette iken konumunda gözlemlenen bir değişiklik, tekrar/vurgu, iltifata yönelik bir hareket ya da sergilediği bir has-

121 Bk. *Buhârî*, Megâzî 79; *Müslim*, Tevbe 53.

122 Bk. *Buhârî*, İ'tisâm 4.

123 Bk. *Buhârî*, İ'tisâm 8.

124 Bk. Âl-i İmrân, 3/97. ["... Yoluna gücü yetenlerin Ka'be'yi hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır..."].

125 Bk. *İbn Mâce*, Menâsik 2 (hno: 2884).

126 Bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, c. VII, s. 322 (hno: 13340).

sasiyet onun önemseme içerikli beden dilinden başlıca görüntülerdir. Kendisinin dayanmış vaziyette büyük günahları sayarken, yalan yere şahitlik madde-sine geldiğinde bunu oturumuna gelip öyle zikretmesi ve üzerine bastıra bastıra tekrarlaması,¹²⁷ yalan yere şahitlik etmenin vebal ve vahâmetini vurgulamaktadır. Keza Hz. Peygamber'in İbn Ümmi Mektûm,¹²⁸ Vâil b. Hucr,¹²⁹ Süt kız kardeşi Şeymâ¹³⁰ gibi bazı kimselere¹³¹ ridâsını sermesi, onlara atfettiği değer ve önemin bir tür bedensel anlatımı olmaktadır. Yine kendisinin süratli bir şekilde gelip, Kadir gecesini haber vermek üzere süratle çıktığını, ancak bir şekilde unuttuğunu belirterek, onun ramazanın son on günü içerisinde aranmasını tenbihlemesi¹³² mevzuumuz açısından gayet manidardır. Resûl'ün söz konusu gecenin vaktiyle alâkalı bilgiyi ulaştırmak üzere acele davranması, Kadir gecesine atfettiği önemin vurgulu bir ifadesidir.

al. Te'yid ve teşhis içerikli/anlamlı

Jest ve mimikler düşünce ve duyguları te'yid ve teşhis (güçlendirme ve somutlaştırma) etmekle¹³³ kalmaz, aynı zamanda sözlü iletişim paralelinde sözü güçlendirici, maksadı daha netleştirici bir işlev yürütür.¹³⁴ Bu anlamda te'yid ve teşhis Resûlullah'ın (s) beden dilinde dikkat çekici bir yer tutar.

Hz. Peygamber'in, müminlerin birbirleri arasında olması gereken sıkı işbirliği ve dayanışmayı dile getirirken parmaklarını birbirine geçirerek kenetlenmesi,¹³⁵ annesini emmekte olan çocuğun konuştuğunu söylerken eliyle parmağını emmesi,¹³⁶ yetimi himaye eden kimsenin âhirette kendisine yakınlığını belirtmek üzere işaret ve orta parmağını biraz ayırarak göstermesi,¹³⁷ güneşin kıyamet günü insanlara bir mil yaklaşacağını ve herkesin günahı nispetinde

127 Bk. *Buhârî*, Edeb 6, Şehâdât 10, İsti'zân 35, İstitâbe 1; *Müslim*, İmân 143.

128 Bk. Kastallânî, *İrşâd*, c. XI, s. 222.

129 Bk. Taberânî, *el-Mu'cemu's-sağır*, tahk.: M. Şekûr, I-II, Beyrut 1985, c. II, s. 284 (hno: 1176).

130 Bk. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, c. I, ss. 99-100.

131 Bk. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, c. I, s. 100.

132 Bk. *Buhârî*, *el-Edebu'l-müfred*, c. II, s. 170 (hno: 813).

133 Jest ve mimikler, düşünce ve duyguları destekleyen ve onları somutlaştıran hareketler şeklinde değerlendirilmiştir. Bk. Baltas, *Bedenin Dili*, s. 36.

134 Schober ise, bu konuda daha detaya inerek, mimiğin daha çok duygu ve düşünceyle, jestin ise, konuşma ile yakından ilişkili olduğunu söyler. Schober, *Beden Dili*, s. 63.

135 Bk. *Buhârî*, Salât 88, Mezâlim 5; *Müslim*, Birr 65.

136 Bk. *Buhârî*, el-Amel fi's-salât 7, Mezâlim 35, Enbiyâ 48, 54; *Müslim*, Birr 7, 8.

137 Bk. *Buhârî*, Talâk 25, Edeb 24; *Müslim*, Zühd 42.

tere batacağını ve bu meyanda bazılarının ter adeta ağızlarına gem vuracağını belirtirken eliyle ağzına işaret etmesi,¹³⁸ cuma günü duaların kabul olunduğu bir vakitten bahsederken bu vaktin kısıtlığına eliyle işaret etmesi,¹³⁹ hakkımda en çok korktuğum şey ne? diye soran bir şahsa, eliyle dilini tutarak, “İşte bu”, diye işaretle bulunması¹⁴⁰, “herc” nedir? sorusunu cevaplarken eliyle “k a t l “ sözcüğünün harflerine işaret etmesi¹⁴¹ mevzuun pek çok örneğinden sadece birkaçıdır.

an. Yakın temas içerikli/anlamlı

Muhatabın kimliğini dikkate alarak onun el veya omuzunu tutma, kucaklama, başını okşama gibi dokunma içerikli hareketler ya da fizik olarak yakın durma, yönelme gibi tavırlar yakın temasın muhtelif tezahürleridir. Bu alandaki veriler, Hz. Peygamber’in muhataplarına karşı yakın temas anlamındaki beden dilini¹⁴² yoğun şekilde kullandığını belgelemektedir. Onun hem pratik¹⁴³ ve hem de tavsîye¹⁴⁴ olarak musâfahaya/el sıkışma değer atfetmesi, hatta karşı taraf eli çekmedikçe çekmeme, yüzünü döndürmedikçe döndürmeme gibi bir takım kurallarla el sıkışmayı kayıtlaması,¹⁴⁵ yanına oturan birisi kalkmadıkça kendisinin kalkarak oturumu sona erdirmemesi,¹⁴⁶ kendisine bir şey soran kimseye eğilerek kulak vermesi ve soran kişi kendisinden ayrılmadıkça başını ayırmaması,¹⁴⁷ çocukların başını okşaması,¹⁴⁸ kucağına oturtması,¹⁴⁹ omuzuna alması,¹⁵⁰ karşıdaki kimsenin elini eline alması,¹⁵¹ daha özel şekilde belirtmek

138 Bk. Müslim, Cenne 62; Ayrıca bk. Tirmizî, Kıyâme 6.

139 Bk. Buhârî, Cumua 36.

140 Bk. Tirmizî, Zühhd 61.

141 Bk. Buhârî, İlim 24.

142 Mevzuun dokunma boyutunun etkisine dair Cüceloğlu tarafından yapılan şu çarpıcı değerlendirmeye burada zikre değerdir. O, şöyle der: “Dokunma bir insana en kısa yoldan, <Sen benim için önemlisin, seni yalnız bırakmayacağım>, mesajını verir. Hiçbir söz, bu mesajı, dokunma kadar etkili olarak ifade edemez”. Bk. Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, s. 46.

143 Bk. Ahmed b. Hanbel, c. V, s. 163, 168; Ebû Dâvûd, Edeb 143.

144 Bk. Ebû Dâvûd, Edeb 142.

145 Bk. Tirmizî, Kıyâme 47.

146 Bk. İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-âliye*, tahk.: H. el-A'zamî, I-IV, Beyrut, ts., c. IV, s. 24 (hno: 3858).

147 Bk. İbn Hacer, *el-Metâlib*, c. IV, s. 24 (hno: 3859).

148 Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, c. I, s. 634 (hno: 632), 382 (hno: 367).

149 Bk. Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, c. I, s. 382 (hno: 367).

150 Bk. Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, c. I, s. 98 (hno: 86).

151 Bk. Buhârî, Gusl 24.

gerekirse, Abdullah İbn Ömer'e, omuzunu tutarak nasihatta bulunması,¹⁵² Medine çevresinde çölde yaşayan ve zaman zaman yetiştirdiği ürünlerden kendisine hediye getiren Zâhir isimli sahâbiyi arkasından yaklaşıp kucaklaması ve elleriyle gözünü kapaması,¹⁵³ hasta ziyaretinde hastanın baş ucuna oturması,¹⁵⁴ elini alnına koyması,¹⁵⁵ Vâil b. Hucr'u kendisine yakın oturtması¹⁵⁶ konunun belirgin örnekleridir.

b. Bu dilin başkaları/sahâbe tarafından algılanışı

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi esasen bizim Hz. Peygamber'in beden diline dair ulaştığımız veriler, bir kısmı itibariyle de olsa sahâbe-i kirâmın algılamalarından ibarettir. Zira kimi sahâbînin Hz. Peygamber'in beden dili diye bize ulaştırdığı şey, aslında sergilenen dilin onun tarafından okunmasından başkası değildir.

Diğer taraftan beden diline yüklenen anlam genel bir nitelik arz edebileceği gibi, kültürlerle, kişilerin durumlarına ve hatta ortama göre de değişkenlik gösterir. Bu, herhangi bir bedensel mesajın kültürler üstü müşterek bir anlam taşıması veya ait olduğu kültüre göre bir anlam kazanması, ya da kişilerin mizaçlarına, yaşlarına veya sergilendiği şart ve ortama göre bir mana ifade etmesi demektir.

Sahip olduğu konumundan ötürü Hz. Peygamber, sahâbe-i kirâmın daha çok ilgisine mazhar olmuş, bu ilgi onları kendisine daha bir dikkatle yaklaşmaya, daha hassas çizgide izlemeye sevk etmiştir. Bu dikkat ve hassasiyet Hz. Peygamber'in verdiği bedensel mesajların genelde daha doğru bir şekilde algılanmasına katkıda bulunmuştur. Sesindeki zayıflığın son derece aç oluşuyla yorumlanması,¹⁵⁷ elinde altın yüzük olan bir adamın Hz. Peygamber'in hoşnutsuzluğunu farketmesi,¹⁵⁸ önde gelen bir sahâbînin, beraberindeki, Tevrat'tan alınma bazı yazıları kendisine arz edip-edemeyeceğini sorduğunda, orada bulunan Abdullah b. Sâbit'in Resûlullah'ın yüzündeki değişikliğe dikkat çekme-

152 Bk. *Buhârî*, Rikâk 3; Bk. Taberânî, *el-Mu'cemu's-sağîr*, c. I, ss. 59-60 (hno: 63).

153 Bk. Ma'mer b. Râşid, *Câmi'* (Abdürrezzâk, *Musanef*), c. X, ss. 454-55 (hno: 19688); Yardım, *Ali, Hz. Peygamber'in Şemâli*, s. 309.

154 Bk. *Buhârî*, Cenâiz 80, Merzâ 11.

155 Bk. *Buhârî*, Merzâ 13. Hz. Peygamber aynı zamanda hastanın alnına (eline) elin konulmasını, hasta ziyaretini mükemmel kılan bir unsur olarak değerlendirmiş ve böylece buna teşvik etmiştir. Bk. *Ahmed b. Hanbel*, c. V, s. 260; *Tirmizî*, İsti'zân 31.

156 Bk. Taberânî, *el-Mu'cemu's-sağîr*, c. II, s. 284 (h.no: 1176).

157 Bk. *Buhârî*, Menâkıb 25; *Müslim*, Eşribe 142.

158 Bk. *Buhârî*, *el-Edebu'l-müfred*, c. II, s. 388 (hno: 1021).

si,¹⁵⁹ hastalığın çökerttiği bir sahabiye ziyaretinde, göz yaşlarına hakim olamayan Resûl'ün (s) ağlayışından etkilenerek sahâbe-i kirâmın da ağlamaları,¹⁶⁰ dayanmış vaziyette büyük günahları sayarken birden oturup, "Dikkat edin! Yalancı şahitlik, yalancı şahitlik, yalancı şahitlik" diye aynı cümleyi defaatla tekrarlayan Hz. Peygamber'i sahâbî râvinin, "Susmayacak" şeklinde¹⁶¹ yorumlaması,¹⁶² onun verdiği bedensel mesajın bir tür algılanmasıdır. Keza Ka'b b. Mâlik'in, Resûlullah'ın sevindiğinde yüzünün ay gibi parıldadığını söylemesi,¹⁶³ Resûlullah'ın verdiği sevinç mesajının Ka'b tarafından okunmasıdır.

Hz. Peygamber'i titizlikle izleme ve tanıma gayretlerine rağmen, sergilediği her beden dilinin sahâbe tarafından mutlak bir şekilde doğru okunduğunu iddia etmek de elbetteki mümkün değildir. Özellikle susma/cevap vermeme içerikli beden dilinin okunmasında bazı yanlışların ya da en azından tereddütlerin yaşandığı bir vâkiadır. Hz. Peygamber'in ashabıyla konuşurken bir bedevinin gelerek, *kıyametin ne zaman kopacağını sorması*, Hz. Peygamber'in sözüne devam etmesi üzerine sahâbe-i kirâmın, Hz. Peygamber'in söz konusu tavrı üzerinde "Duydu, ancak soru hoşuna gitmedi", "Hayır, duymadı" şeklinde farklı yorumlar yapmaları¹⁶⁴ konunun tipik örneğini oluşturur. Bu durum susma dışındaki kimi mesajları için de söz konusudur. Kendisine abdest suyu getirdiğinde başını sallayıp dudaklarını ısırıldığını gördüğü Resûlullah'ı, rahatsız ettiği düşüncesine kapılıp, "Ya Resûlallah! Yoksa sizi üzdüm mü?" diyen Ebû Zerr'in endişesinde bu yorum yanlışına rastlamaktayız. Zira Hz. Peygamber'in mezkur suale verdiği cevap, bunun bir kanıtı olmaktadır.¹⁶⁵

Beden dili bazen de bu konuya dair herhangi bir veriden söz edilmeksizin orada hazır bulunan sahâbenin nitelermeleriyle açıklık kazanır. Burada sahâbe karşı karşıya kaldığı beden dilinden hiç söz etmez, ancak beden dilinin gerçekleştirdiği etkiye yani mesajların algılanış keyfiyetine yer verir. Bu husus, "Ben Nebî (s)'i hiçbir va'zında bugünkü kadar hiddetli görmemiştim" diyen sahâbînin ifadesinde kendisini göstermektedir.¹⁶⁶ Çünkü bahis konusu olayda sahâbî, Hz.

159 Bk. Ma'mer b. Râşid, *Câmi'* (Abdürrezzâk, *Musannef*), c. X, s. 313 (hno: 19213).

160 Bk. *Buhârî*, Cenâiz 44; *Müslim*, Cenâiz 12.

161 Râvi bu açıklamasıyla Hz. Peygamber'in konuya yaptığı vurguyu anlamış gözükmekte ve aynı vurguyu yansıtabilmeyi hedeflemektedir.

162 Bk. *Buhârî*, Edeb 6, Şehâdât 10, İsti'zân 35, İstitâbe 1; *Müslim*, İmân 143.

163 Bk. *Buhârî*, Megâzî 79; *Müslim*, Tevbe 53.

164 Bk. *Buhârî*, İlim 2, Rikâk 35.

165 Bk. *Buhârî*, *el-Edebu'l-müfred*, c. II, s. 327 (hno: 954).

166 Bk. *Buhârî*, İlim 28, Ezân 61, 63, Edeb 75, Ahkâm 13; *Müslim*, Salât 182, 185; *İbn Mâce*, İkâme

Peygamber'in hâdiseye ilişkin beden dilinden hiç bahsetmemiş, sadece verdiği mesajları algılayış keyfiyetini dile getirmiştir. Hz. Peygamber'in dokunaklı hutbesi karşısında ashab-ı kiramın yüzlerini kapatarak hıçkırığa hıçkırığa ağlamaları mevzuaya bir başka örnek teşkil etmektedir. Keza burada da dikkati celbeden şey, Hz. Peygamber'in beden diline dair ayrıntı verilmediği halde, sahâbenin bu dili algılama biçiminden söz edilmesidir.¹⁶⁷ Yine bu meyanda namazda konuşan sahâbiye kızmamasını ve bu pedagojik tavrından ötürü söz konusu sahâbinin, Hz. Peygamber hakkındaki duygusunu zikredebiliriz. Rivayete göre namazda konuşulmayacağını henüz bilmeyen yeni müslüman olmuş bir sahâbî, namaz esnasında konuşmasından ötürü Hz. Peygamber'in kendisini azarlamasını beklerken, onun sadece namazın mâhiyetinden bahisle namazda konuşulmayacağını bildirmesi üzerine duygusunu şöyle dile getirmiştir: "Ne ondan önce ne de sonra Peygamber (s)'den daha güzel öğreten bir öğretmen görmedim. Vallahi beni ne azarladı, ne dövdü, ne de kötü söyledi."¹⁶⁸ Burada ilgili sahâbî, Hz. Peygamber'in kendisine olumsuz bir tavır sergilemediğini hayretle ifade etmekte, pedagojik bir beden dili ortaya koyduğuna sadece işaret etmektedir. Buna mukâbil onun verdiği olumlu mesajın yansıması, sahâbinin dile getirdiği duygusunda açık bir şekilde gözükmektedir.

4. Hz. Peygamber'in sergilediği beden dilinin bu bilim dalı açısından genel bir tasnifi

Biz buraya kadar beden dilini farklı açılardan ele aldık ve Hz. Peygamber'in beden diline ait verileri değerlendirmeye çalıştık. Şimdi tespit ettiğimiz verilerin, bu disiplin açısından detaya dalmadan genel bir tasnifini yapalım.

Daha önce geçtiği gibi sessiz mesaj diye de isimlendirebileceğimiz beden dili bu bilim dalı uzmanlarına göre; *sözsüz*, *sesli* ve *nesnel* olmak üzere üç kategoride ele alınmaktadır.

Sessiz mesajlar, genel bütün içerisinde diğer iki türe nazaran daha fazla yer tutar. Bu çalışma esnasında gözden geçirdiğimiz Buhârî'nin, *el-Edebu'l-müfred*'i ve Nevevî'nin *Riyâzu's-Sâlihîn*'inden elde ettiğimiz veriler de sessiz mesajların ağırlığına ilişkin düşünceleri doğrular mahiyettedir.

48.

167 Bk. *Buhârî*, Tefsîru sûre 5 (12), Nikâh 107, Rikâk 27, Eymân 3; *Müslim*, Fezâil 134, Salât 112, Küsûf 1.

168 Bk. *Müslim*, Mesâcid 33; *Ebû Dâvûd*, Salât 167.

Bakması,¹⁶⁹ bir memnuniyetsizlik ifadesi olarak yüzünü çevirmesi,¹⁷⁰ herhangi bir olay karşısında ses çıkarmaması,¹⁷¹ hizmeti geçenlere vefalı/yakın durması,¹⁷² karnına taş bağlaması,¹⁷³ yemek yerken bir yere dayanmaması,¹⁷⁴ göz yaşlarına hâkim olamaması,¹⁷⁵ memnun olduğunda yüzünün gülmesi,¹⁷⁶ öfke lenip üzülmesinde veya sevindiğinde yüz renginin değişmesi,¹⁷⁷ kendisine yöneltilen soruyu ancak tekrar edildiğinde cevaplaması,¹⁷⁸ öpmesi,¹⁷⁹ pazardan aldıklarını bizzat kendisinin taşıması,¹⁸⁰ iş bölümünde kendisinin de görev alması¹⁸¹ Hz. Peygamber'in sessiz beden dilinden örneklerdir.

Hz. Peygamber'in gülüşü,¹⁸² ağlayışı,¹⁸³ konuşma esnasında herhangi bir şeyi üç kez tekrarlayışı,¹⁸⁴ ses tonu,¹⁸⁵ çocuklara selâm verışı,¹⁸⁶ ibadet (namaz) esnasında ağlamaktan dolayı göğsünden (ravinin algılamasıyla) kaynamakta olan kazan gibi ses gelişi¹⁸⁷ sesli beden dilini örneklediren bazı verilerdir.

Kalın kaba kumaştan yapılmış giysiler giyinmesi,¹⁸⁸ evinde son derece mü-

169 Bk. *Ahmed b. Hanbel*, c. I, s. 237, 335.

170 Bk. *Buhârî, el-Edebu'l-müfred*, c. II, s. 388 (hno: 1021).

171 Bk. *Müslim*, *Müsâfirîn* 302; Ayrıca bk. *Ebû Dâvûd*, *Tatavvu* 11.

172 Meselâ bir yahudi çocuğun hastalığı esnasında ziyaretine gitmesi ve başucuna oturması. Bk. *Buhârî*, *Cenâiz* 80, *Merzâ* 11; *Ebû Dâvûd*, *Cenâiz* 2.

173 Örneğin Hendek kazımı sırasında karnına taş bağlaması. Bk. *Müslim*, *Eşribe* 141.

174 Bk. *Buhârî*, *Et'ime* 23.

175 Örneğin kızı Zeyneb'in ölmek üzere olan çocuğunu kucağına aldığı anda gözlerinin yaşarması. Bk. *Buhârî*, *Cenâiz* 33; *Müslim*, *Cenâiz* 9.

176 Bk. *Müslim*, *Zekat* 69; Ayrıca bk. *Nesâî*, *Zekat* 64.

177 Bk. *Buhârî*, *Edeb* 53; *Müslim*, *Zekat* 145.

178 Bk. *Müslim*, *İmâre* 49, 50. Ayrıca bk. *Tirmizî*, *Fiten* 30.

179 Bk. *Buhârî*, *Edeb* 18; *Müslim*, *Fezâil* 65.

180 Bk. *Kâdî İyâz, eş-Şifâ*, c. I, s. 103.

181 Bk. Yardım, *Peygamberimizin Şemâli*, ss. 406-407.

182 Bk. *Buhârî*, *Rikâk* 51, *Tevhîd* 36; *Müslim*, *İmân* 308.

183 Bk. *Buhârî*, *Cenâiz* 45, *Talâk* 24; *Müslim*, *Cenâiz* 12.

184 Bk. *Buhârî*, *İlim* 30, *İsti'zân* 13; *İbn Mâce*, *Edeb* 56; *Ebû Dâvûd*, *İlim* 6.

185 Bk. *Müslim*, *Eşribe* 174; *Tirmizî*, *İsti'zân* 26.

186 Bk. *Buhârî*, *İsti'zân* 15; *Müslim*, *Selâm* 15, *F. Sahâbe* 145, 146.

187 Bk. *Ebû Dâvûd*, *Salât* 158.

188 Bk. Bk. Ma'mer b. Râşid, *Câmi'* (Abdürrezzâk, *Musanef*), c. X, s. 418 (hno: 19555); Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühed*, Beyrut 1983, s. 33. Hz. Peygamber'in devamlı bu tür elbiseler giyindiğini söylemek elbetteki mümkün değildir. Ancak onun gösterişten uzak, dikkat çekmeyen giysileri tercih ettiği, hatta gerek cuma ve bayramlarda, gerekse yerli ve yabancı heyetleri kabulünde daha özel bir kıyafet kullandığı da kaynaklarda yer almaktadır. Bk. Yardım, Ali, *Hz. Peygam-*

tevazı eşyaların bulunması, hasır üzerinde uyuması,¹⁸⁹ hurma lifleriyle doldurulmuş deri bir yatakta yatması,¹⁹⁰ yemeğini diz çöküp/oturup yerde yemesi,¹⁹¹ merkebe binmesi,¹⁹² diş temizliğine önem vermesi,¹⁹³ güzel koku sürünmesi,¹⁹⁴ gözlerine sürme çekmesi¹⁹⁵ gibi görüntüler de onun beden dilinden bazı nesnel verilerdir.¹⁹⁶

Diğer yandan beden diline ait veriler bazen yukarıdaki tasnif açısından girift bir durum arz edebilmektedir. Meselâ Hz. Peygamber'in cehennemden bahsedip adeta cehennem karşısındaymış gibi yüzünü çevirmesi ve istiâzede bulunması (ondan Allah'a sığınması) ve bu tavrı üç kez tekrarlaması,¹⁹⁷ sözünü ettiğimiz giriftliğe bir örnek teşkil etmektedir. Burada Hz. Peygamber'in yüzünü çevirmesi sessiz, istiâzede bulunması sesli, yüzünü üç kez çevirmesi sessiz, istiâzeyi üç kez tekrar etmesi ise sesli beden dilidir. Yani iki ayrı kategoride değerlendirebileceğimiz beden dilinin aynı anda sergilenmesi, sergilenen beden dillerinin kategorik birliğini gerekli kılmamaktadır.

Beden dilini genel hatlarıyla tahlil ederken sessiz dilin jest ve mimiklerden oluştuğunu belirtmiş, bunların da *esas ve ikincil*¹⁹⁸ diye iki grupta mütâlaa edildiğini ifade etmiştik. Esas jest ve mimiklerin kendi arasında; anlatım jestleri, sosyal jestler ve mimikler ve mimik jestler diye üçe ayrıldığına dikkat çekmiştik. Bu genel hatırlamadan sonra Hz. Peygamber'in beden dilini şimdi de bu pencereden kısaca irdeleyelim:

Öncelikle belirtmek gerekir ki, temel duyguların anlatımına yarayan ve bilhassa yüz ifadeleriyle ortaya çıkan *anlatım jestleri*, Hz. Peygamber'in beden

ber'in Şemâli, ss.117-122 .

189 Bk. Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 18; *Tirmizî*, *Zühd* 44.

190 *Buhârî*, Rikâk 17.

191 Bk. *Ebü Dâvûd*, Et'ime 18.

192 Bk. Bk. Ma'mer b. Râşid, *Câmi'* (Abdürrezzâk, *Musannef*), c. X, s. 418 (hno: 19555); Kâdı İyâz, *eş-Şifâ*, c. I, s. 102.

193 Bk. Ma'mer b. Râşid, *Câmi'* (Abdürrezzâk, *Musannef*), c. X, ss. 430-431 (hno: 19602, 19604).

194 Bk. *Nesâî*, Zine 31.

195 Bk. Yardım, Ali, *Hz. Peygamber'in Şemâli*, s. 114.

196 Hatta yolculuk esnasında tarak, misvak, sürmedan, makas, saç yağı gibi vücut bakımına yönelik bazı özel eşyaları beraberinde bulundurduğu kaynakların işaret ettiği bir husustur. Bk. Yardım, Ali, *Hz. Peygamber'in Şemâli*, s. 114.

197 *Buhârî*, Edeb 34.

198 Bunlar tabii olarak gerçekleşen, başkalarına yönelik olmayan, beden ihtiyacına dayalı jestlerdir. (Bk. *Bu makale*, "Beden dilinin genel hatlarıyla tahlili" bahsi). Dolayısıyla bu çerçevedeki bir beden dilinde Hz. Peygamber'e iktidan bahsetmek söz konusu olamaz.

dilinde önemli bir yer tutmaktadır. Sahâbe-i kirâm; onun (s) sevincini, üzüntüsünü, öfkesini, memnuniyetsizliğini daha çok bu yönden fark etmiş,¹⁹⁹ belki Allah Resûl'ü (yerine göre başkalarını incitmeme adına) duygularını bu yolla ortaya koymaya ayrı bir özen göstermiştir.²⁰⁰

Gerçeği gizleyip, görünmesi istenen ifadeyi yüze/bedene yerleştiren sosyal jest ve mimiklere gelince, ilk planda bunlar dinî anlayışa tersmiş gibi gözükmektedir.²⁰¹ Ancak bu tür jest ve mimiklerin, meşrûiyet çerçevesinde bazı zaman ve mekanların kaçınılmaz yöntemi olduğu Hz. Peygamber'in zaman zaman başvurmasından anlaşılmaktadır.

Müşrikler tarafından haklarında ileri sürülen ve gerçeklik payı da bulunan, Medine havasının müslümanlara yaramadığı, güçten düştükleri yolundaki iddialara karşı Hz. Peygamber'in sahâbeye tavaf esnasında sür'atli ve çalımli yürümelerini (*remel*)²⁰² emretmesi²⁰³ ve kendisinin de tavafında bunu (*remel*) uygulaması²⁰⁴ konunun tipik bir örneğidir. Hiç kuşkusuz bu sosyal jestle amaçlanan şey, müşriklere güçlü gözükme idi.

Diğer taraftan huzuruna girmek için izin istediği kendisine bildirildiğinde, hakkında olumsuz değerlendirmede²⁰⁵ bulunduğu kişiyi Resûlullah'ın kabul

199 Nitekim sahâbe-i kirâm Hz. Peygamber'in bu yönüne işareten, "Nebî (s) bir şeyden hoşnut olmadığı zaman biz bunu onun yüzünden anlardık", (Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, c. I, s. 603 (hno: 599) demektedirler.

200 Söz düşüncenin, beden duygularının dili olarak bilinmekle birlikte, Hz. Peygamber'de farkedilen şey, duygularının anlatımında beden dilini kullanmaya daha bir dikkat göstermesi, bunları yansıtmada söze daha az müracaat etmesidir.

201 Resûlullah (s) de bu tür mesajlara genelde iltifat etmemiş, başkaları tarafından böylesi mesajlar verilmesine de müsaade buyurmamıştır. Kumasına karşı kocasının kendisine daha çok ilgi duyduğu izlenimi verip-veremeyeceğini soran kadına, kendisine verilmeyeni verilmiş gibi yansıtmamanın iki sahte elbise giymek gibi olduğuna dikkat çekmiştir. (Bk. *Buhârî*, Nikâh 107; *Müslim*, Libas 126, 127; *Tirmizî*, Birr 87). Buna mukabil yerine göre de bu tür sosyal mesajların kullanımını teşvik etmiştir. Kapiya gelen din kardeşin güler yüzle karşılanmasına ilişkin yönlendirme bu tür bir sosyal mesajdır. Zira takdir edilir ki, hemen her hâl u kârda güler yüz sergileyebilmek tabiiği zorlayıcı mahiyet arz eder. (İlgili rivayet için bk. *Müslim*, Birr 144; *Tirmizî*, Birr 45). Nitekim gelene güler yüz göstermeyi tavsiye ettiği halde Hz. Peygamber'in bizzat kendisi dahi bu konuda farklı/tabii davranabilmiş, yani sosyal jest sergileyememiş ve ilâhî ikâza muhatap olmuş değil midir. [Bk. Abese, 80/1-10].

202 Bk. *Dİ. İlmihali*, c. I, İstanbul ts., s. 532.

203 Bk. *Buhârî*, Hac 55; *Müslim*, Hac 237, 240.

204 Bk. *Buhârî*, Hac 57; *Müslim*, Hac 230, 233, 235, 236, 238, 241.

205 Hz. Peygamber izin isteyen kişi hakkındaki olumsuz değerlendirmesini eşi Âişe'ye yapmıştır. Amaç söz konusu kişi hakkında eşini bilgilendirerek onun hakkında dikkatini çekmek olsa gerektir. Hz. Peygamber'in ilgili kişi hakkında önce eşine olumsuz bilgi vermesi, daha sonra onu güler yüzle karşılayıp, yumuşak davranması, çelişen iki ayrı tavır olarak görülmemelidir.

edip güler yüzle karşılaşması,²⁰⁶ mevzuun bir diğer örneğini teşkil etmektedir.

Daha önce birkaç yerde değindiğimiz Tebuk seferine katılmayan, ancak sefer dönüşü huzuruna giden Ka'b b. Mâlik'e Resûlullah'ın dargın dargın gülümsemesi bize göre yine sosyal bir jest olarak yorumlanabilir. Zira Allah Resûlü bu tavırla Ka'b'a olan kızgınlık ve küskünlüğünü ancak bu kadar gizleyebilmiş gözükmektedir. Oysa o (s) dargınlığını daha gerçekçi bir ifadeyle ortaya koyabilirdi.²⁰⁷

Hz. Peygamber'in beden dilinde zaman zaman kendisini gösteren bir diğer tür de, mimik jestlerdir. Onun (s), annesini emmekte olan çocuğun konuştuğunu söylerken şehâdet parmağını ağzına alıp emmesini,²⁰⁸ taklit amaçlı mimik jestlere örnek gösterebiliriz.

Sonuç

Biz araştırmamızda beden dilini *iletişimdeki rolü ve yeri* açısından ele alarak,

Zira o (s) önce ilgili kişi hakkında eşini bilgilendirmiş, daha sonra huzuruna geldiğinde temsil ve tavsiye ettiği yüce ahlâk gereği konuk sıfatıyla bu kişiye sıcak davranmıştır. Zerkeşî de Hz. Peygamber'in bu değerlendirmesiyle alâkalı tartışmanın; meşru gıybet mi, yoksa ilgili kişi hakkında bir uyarı mı, olduğu çerçevesinde seyrettiğine, yani çelişki şeklinde algılanmadığına dikkat çeker. (Bk. Kastallânî, *İrşâd*, c. XIII, s. 86). Diğer taraftan kaynaklar bu kişinin müslüman gözükmeyle birlikte münafık birisi olduğuna, Hz. Peygamber'in Allah'ın bilgilendirmesiyle onun bu durumunu farketmişine, hatta bahis konusu şahsın Hz. Peygamber'in vefatından sonra irtidad ettiğine işaret eder. Bk. Kastallânî, *İrşâd*, c. XIII, s. 64.

206 Bk. *Buhârî*, Edeb 38, 48 (Buhârî bu bu son rivayeti "Fesat ve şüphe ehli hakkında gıybetin cevazı" isimli bâb başlığı altında zikretmiştir. Böylece o attığı başlıkla söz konusu rivayete ilişkin kanatını de yansıtmış olmaktadır); *Ebû Dâvûd*, Edeb 5.

207 Tirmizî'nin Şemâili üzerinde kaleme alınmış Prof. Dr. A. Yardım'a ait, "*Peygamberimizin Şemâili*" adlı çalışmasından özetleyerek yaptığımız şu iktibas Resûlullah'ın (s) tebessümle alâkalı tavrını sosyal jest ve mimik olarak ortaya koyması açısından kayda değerdir: "Kaynakların ittifakla kaydettiklerine göre, Resûlullah Efendimiz, yaradılıştan beşûş çehreli, güleç yüzlü idi. Tebessüm denen "gülümse", onun mübarek yüzünden hiç eksik olmazdı. En sıkıntılı anlarında bile, üzüntülerini belli etmezler, yanındakilerin içlerini karartacak bir tavır sergilemezlerdi. Bilhassa sevdikleri kimselerle karşılaştıklarında, öylesine tebessüm ederlerdi ki, böyle anlarda yüzleri ay gibi parıldardı. Kaydetmek gerekir ki, gülümseme mutlak anlamda bir sevincin ifadesi değildir. Üzüntüsüz, sıkıntısız; dertsiz, tasasız insan olmaz. Hatta belâ ve musibete, üzüntü ve sıkıntıya en çok dâcâr olanlar, Peygamberler'dir... Gerçekten Hz. Peygamber kadar endişeli, onun kadar hüznü ve onun gibi içi yanık bir başkasını daha düşünmek mümkün değildir... Bir önceki 33. bölüm'ün 3. metninde de geçtiği üzere: "Fahr-i Kâinât Efendimiz, daima hüznü ve her an tefekkür halinde" (mütevâsılı'l-ahzân ve dâimü'l-fikre) idiler. Bu, onun iç dünyası olup; lav püsküren bu yanardağın dıştan görünüşü ise, bir cennet bahçesi'dir. Ali Yardım, *Peygamberimizin Şemâili*, ss. 293-294.

208 Bk. *Buhârî*, el-Amel fi's-salât 7, Mezâlîm 35, Enbiyâ 48, 54; *Müslim*, Birr 7, 8.

genel bir tasnifini yaptık. Daha sonra *beden dilini kullanması* ve kullandığı bu dilin başkaları tarafından okunması cihetiyle Hz. Peygamber'i tetkike çalıştık. Müteâki-ben Hz. Peygamber'in beden dilinin ilgili disiplin açısından *genel bir tahlilini* ortaya koymaya gayret ettik. Ulaştığımız sonuç şudur:

Beden dili insanları anlamayı ve anlaşılmayı kolaylaştıran bir iletişim tarzıdır. Görevi Yaratıcıdan aldığı İslâmî öğretiyi pratik olarak insanlara sunmak olan bir peygamber için elbetteki insanları anlamak ve onlar tarafından anlaşıl-mak hayatî önem taşır. Hz. Peygamber de bu önemin bilinciyle insanlarla olan iletişiminde beden diline ayrı bir yer tanımıştır. Mesajları, doğrudan gön-dermek yerine sinyallere yüklemek, onun *duygusal* anlatımlarında daha bir kullanım bulmuştur.²⁰⁹

H. Peygamber'in insanlarla yüz yüze görüşmeye farklı bir değer atfetme-si, iletişime beden boyutunu da dahil etme amacına yönelik olsa gerektir. Sö-zün uygun düşmediği ya da yeterli olmadığı durumlarda bazen bir bakış, ba-zen bir tebessüm, bazen bir susma, bazen bir duruş, onun iletişiminde hep işler olmuştur. Karşısına çıkan katı ve kararlı pek çok kimsenin, onun önünde çö-zülmesi, iletişimdeki mahâretinin bir göstergesidir. Unutmamak gerekir ki, hedeflenen etkileşim, ancak doğru bir iletişimin neticesidir.

Diğer yandan beden diline ait hiçbir görüntü kendi bağlamından çıkartıla-rak tek başlarına değerlendirilemez. Her bir görüntü/materyal ancak kendi or-tamı içerisinde netlik kazanır. Dolayısıyla metinlerdeki Hz. Peygamber'e ait beden dili anlamındaki verilerin mutlaka kendi şart ve ortamlarında değeren-dirilme zorunluluğu vardır. Bu, Hz. Peygamber'i ve sunduğu mesajı doğru anlamak açısından zaruridir.

H. Peygamber'in yirmi üç yıllık mücadelesiyle ulaştığı başarının temelin-

209 Bir sergileyen olarak, Hz. Peygamber'in beden dili konusundaki söz konusu yaklaşımlarını elbetteki beden dilinin insan irâdesiyle alâkalı kısmı çerçevesinde anlamak gerekir. Onun ta-biî alana müdahalesi ise, tabiî beden dilinin kendisine değil, *yerine göre* ve ancak yansımaları-na yönelik olabilmiştir. Meselâ o bir olay karşısında tabiî bir şekilde gülerken, bu dilin irâdî yansımalarını kontrol altında tutmaya çalışmış, kahkaha tarzında gülmemeye dikkat göster-miştir (*Buhârî*, Edeb 68). Üzücü bir gerçek karşısında gözlerinden yaş akmış/ağlamış fakat ağ-lamayı feryâd u figâna taşımamıştır (*Buhârî*, Cenâiz 32). Diğer taraftan her bir bedensel mesa-jın teker teker ele alınması ve değerlendirilmesi mülahazasıyla birlikte, Hz. Peygamber'in be-den dilinin örneklik açısından genel bir yorumunu yapacak olursak şunları söyleyebiliriz. Yukarıda izaha çalışılan tabiî beden dilinden bazılarının irâdî yansımaları hariç, Hz. Peygam-ber'e ait tabiî nitelikli bedensel anlatımların ümmete yönelik bir örneklik değerinden söz et-mek mümkün gözükmemektedir. Buna mukabil Hz. Peygamber'in insiyatif kullanarak ver-diği bedensel mesajların değerlendirmeye açık birer hadis malzemesi olarak telakki edilmesi gereği aşikardır.

de doğru iletişimin yattığını söylemeye sanırız gerek yoktur. Ancak çalışmamız çerçevesinde bizim de vardığımız kanaat odur ki, söz konusu iletişimin özünü bedensel iletişim oluşturmuştur. Zira öğretisine kendilerini açanlar, sözlerinden önce onun verdiği güvene ve çizdiği dürüst görünümüne inanmışlardır. Bugün de misyonu dini anlatmak olan kimselerin, Hz. Peygamber'i başarıya götüren sebepleri *yine başarı adına* değerlendirmeleri gerekmektedir.²¹⁰

Hiç şüphesiz duyuma dayalı bilgi, görmek/müşahede etmek gibi değildir. Bu açıdan İslâm kültürünün ilk temsilcileri olan sahâbe-i kiram bize göre daha şanslılardır. Zira onlar Hz. Peygamber'i aynı zamanda görmüş, dini ondan *bedeni anlatımlarına da muhatap kalarak* öğrenme imkanları olmuştur. Onun (s) beden dilini izlemek, *yönlendirmelerine doğrudan muhatap olmak ve söze yansımayan pek çok ayrıntıyı bizzat görebilmek* açısından önemlidir. Bizim için bu mümkün olmadığına göre sahâbe-i kiram tarafından hassasiyet çizgisinde aktarılmış metinleri satır aralarıyla birlikte okumaya çalışmak, bedensel mesaj türünden bir takım ayrıntıları farketmeye imkan verecektir.

Özet

Bu araştırmada beden dili, önce *iletişimdeki rolü ve yeri* açısından ele alınmış ve *genel bir tasnifi* yapılmıştır. Daha sonra *beden dilini kullanması* ve kullandığı bu dilin *başkaları tarafından okunması* cihetiyle Hz. Peygamber tetkike çalışılmıştır. Müteâkiben Hz. Peygamber'in beden dilinin ilgili disiplin açısından *genel bir tahlili* ortaya konulmuştur. Hz. Peygamber'i ve getirdiği mesajı doğru okumada onun beden dilinin de değerlendirilmesi gereğine işaret edilmiştir. Anahtar kelimeler: Beden Dili, Hz. Peygamber'in Beden Dili, Hadis.

210 Kitlelere dini anlatmakla görevli olanların topluma verecekleri kadar, toplumda kendileri hakkında güven ve samimiyet zemini oluşturmaları daha öncelikli bir aşamayı teşkil etmektedir. Bu açıdan değerli meslektaşımız Doç.Dr. Bünyamin Erul'un da konuya ilişkin çalışmasında önerdiği gibi (Bk. "*Hz.Peygamber ve Beden Dili*", s. 11-13) biz de ilgililerin, *beden dilinin iletişimdeki rolü ve kullanımı* hakkında bir takım organizasyonlarla eğitilmeleri gerektiğini düşünmekteyiz. Dini bilgilerinin artırılması ve sözlü iletişim konusunda yenilenmeleri lüzumu yanında; *öncelikli olarak muhataplarının duygularını okuyabilen, ilgilerini gözlemleyerek heyecan ve alâkalarını canlı tutabilen, hasılı duygu dilini iyi kullanan birer eleman haline getirilmeleri*, din adına şu veya bu şekilde oluşturulmuş olumsuz tablonun aşılmasına ve ön yargıların yıkılmasına katkıda bulunacak, dinin kitlelerin anlayışlarında yükselen bir değer olarak hak ettiği yere oturmasına imkan sağlayacaktır.

BAŞKALARININ BEDEN DİLİNİ OKUMASI AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER

Mahmut Kavaklıoğlu *

Abstract:

The Prophet Muhammad as Person who Reads Body Language of Others

In this study, it is dealt with the body language - also mentioning its relation with manifesto mission - in perspective of that the Prophet Muhammad reads it and that body language belonging to others reflects to the Prophet Muhammed. Afterwards it is tried to examine the certain motivations directed towards the companions by the the Prophet Muhammed about body language. While the Prophet Muhammad was communicating entrusted message to the people, his personal impressions that he obtained from his persons addressed were always as director while studing to assign their interests, desires, priorities, necessities, intentions and spiritual situations turns to these impressions frequently. Consequently it is deduced that he designated his strategy according to these. From this point of it is attracted attention that the influence is a result of a correct communication. It was connected with between the point that the Prophet Muhammad had conveyed his teachings during the 23 years and his successes in the communication establishment. While evaluating negativities that experience concerning exposition at the our present time, it is stressed that the subject must be reviewed in point of the hierarchy mentioned above.

Keywords: Body language, body language of the companions of the Prophet, hadith.

Giriş

Biz konuya ilişkin önceki çalışmamızda Hz. Peygamber'i *sergilediği beden dili* açısından tetkike çalışmıştık. Bu yeni çalışmada ise, Hz. Peygamber'i *başkalarının beden dilini okuması ve bu dilin kendisi üzerindeki yansımaları* yönünden incelemek istiyoruz. Zira beden dili, verici ve alıcı olmak üzere iki yönlü bir bilişimden ibarettir. Esasen birden çok taraflılık bilişimin, bir diğer ifadeyle iletişimin özünü teşkil eder. Dolayısıyla bu dili kullanmak kadar, başkalarına ait dili okumak da iletişimin bir gereği ve gerçeğidir.

Biz bu makalede beden dilini, -tebliğ misyonu ile ilişkisine de değine- rek- Hz. Peygamber'in okuması, başkalarına ait beden dilinin Hz. Peygamber'deki yansımaları açısından ele alacağız. Daha sonra beden diline dair sa-

* Yard. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-mail: mkavaklioglu55@hotmail.com

hâbeye yönelik bazı motivasyonları tetkike açacağız.

1. Beden dilini okuması açısından Hz. Peygamber

a. Beden dilini okumanın *tebliğ* açısından anlamı

Tebliğ, Yaratıcıdan alınan ilâhî öğretiyi insanlara ulaştırma görevidir. Bu, sadece ulaştırmayı değil, aynı zamanda açıklama ve bir pratik olarak sunmayı da içine alır.

Her ne kadar Resûl (s)'e görevinin sadece ulaştırmak olduğu, daha ötesinin kendi inisiyatifinde bulunmadığı hatırlatılıyorsa da¹ tebliğden maksat muhatapları İslâmî öğretilere açmak, keyfiliğin işlediği bir ortamdan, ahlâkîlik ve hukûkîliğin egemen olduğu bir sorumluluk ortamına çekmektir. Nitekim kendisi de muhtelif vesilelerle ümmetinin diğer ümmetlere karşı çokluğuyla öğüneceğini ifade etmiştir.²

İnsanları ikna etmede, öğretinin mahiyeti kadar önemli olan muhatap kesimi tanımak, tanımaktan da öte onları anlamaktır. Etkilemenin, *iyi bir iletişimin sonucu* olduğu her zaman söylenir. Ancak *doğru bir iletişimle muhatapı anlamanın ilişkisi* aynı oranda fark edilip dillendirilmez. Oysa ideal bir iletişimde anlamamanın, iletişimin yönünü tayin edecek oranda bir rolü olduğu unutulmamalıdır.³

Bu açıdan anlatmanın ve etkilemenin kendisine misyon olarak verildiği bir şahsiyetin, doğru iletişim ve etkileşim adına öncelikle muhataplarını anlaması hiyerarşik bir gerektir.⁴ Aksi halde böylesi bir hiyerarşiye dayanmayan her bir teşebbüsün olumsuzlukla sonuçlanması sürpriz olmaz.

Sözlü iletişim, anlamamanın bir çizgisini teşkil etmekle birlikte, bu konuda ön planda olan elbette ki bedensel iletişimdir. Zira bedenın verdiği mesajlar, sözlü olanlara göre daha gerçekçi⁵ ve dolayısıyla daha inandırıcıdır.⁶

1 Bk. el-Mâide, 5/92, 99; en-Nahl, 16/35, 82, .

2 Örnek olarak bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. III, 158, 245; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Nikâh 3; Nesâî, *es-Sünen*, Nikâh 11.

3 Nitekim insanlar arasındaki şüphe ve korkunun bilgisizlik ve uzaklıktan kaynaklandığı belirtilerek, insanları anlamayı kolaylaştıran her bilginin onları birbirlerine yaklaştıracığı, aralarında anlayış ve sevgi oluşturacağı ifade edilmiştir. Bk. Zuhâl-Acar Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 8.

4 Nitekim Doğan Cüceloğlu bu bağlamda, insanı değiştirebilmek için önce insanı anlamak gerektiğini söyler. Bk. Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 7.

5 Bk. Zira kişiler ağızlarıyla yalan söyleyebilirler ama, bedenleriyle bunu başarmaları imkansız denecek kadar zordur. Bk. Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, s. 46; Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 139.

6 Bk. Baltaş, *Bedenin Dili*, s. 13; Samy Molcho, *Beden Dili*, çev.: Tülin Batur, İstanbul 2000, s.

Bu sebeptendir ki, muhatap kitlenin kültürel seviyesini, psikolojik durumunu, ilgi ve niyetini anlamada/okumada bedensel iletişim hep ön planda yer alır. Bir takım açılımları sağlamada ağırlık görünürde sözde olsa da, sözlerin arkasında gizlenen bedensel mesajlar tebliğci için değerlendirilmeye esas birer veri niteliğindedir.⁷ Tebliğcinin başarısı, bu mesajların doğru bir şekilde okunması ve dikkate alınmasıyla yakından ilişkilidir. Muhatabın o anki durumu, önceliği bu mesajlarda saklıdır. Zaman ve ortam seçen, kapasiteyi gözetken, önceliğe uyan, amaca yönelen yüklemeler; ancak bedensel mesajlara uyarlanan yaklaşımların neticesidir. Bu tür iletişimlerin yansımaları elbette ki müspet olacaktır. İletişimden beklenen etkileşim, iletişimin bu şekilde bedensel mesajlara uyarlı bir şekilde seyrine bağlıdır.

Hz. Peygamber de görevi gereği aldığı mesajı kitlelere ulaştırırken, muhataplarından aldığı bedensel izlenimler kendisi için daima yönlendirici olmuştur. Onların arzu ve iştiaklarını, önceliklerini, ihtiyaçlarını, niyetlerini tespiti çalışırken aldığı izlenimlere sık sık başvurmuş, stratejisini buna göre belirlemiştir. Aynı zamanda bedensel mesajlara muhalif bir yaklaşım ortaya koymaktan kaçınmıştır.

b. Sahâbenin/başkalarının beden dili

Hiç şüphesiz hadisler, ait oldukları dönemi muhtelif yönleriyle günümüze taşıyan verilerdir. Sadece Hz. Peygamber'e ait bilgileri/malzemeyi değil aynı zamanda sahâbe hakkındaki malumatı da yansıtır. Hatta inanmayanlara ve diğer inanç mensuplarına dair haberlere ve o günün sosyal şartlarına ışık tutar.

Dinin tebliğinde muhatap kesimi oluşturan sahâbe-i kiramın Hz. Peygamber'le ilişkilerinde sergiledikleri bazı bedensel mesajlar da hadis-i şeriflerle bizlere ulaşmış durumdadır. Söz konusu mesajlar, sahâbe-i kiramı tanımada bir veri teşkil ettiği gibi, bunlar karşısında Hz. Peygamber'in tavrını yansıtması yönüyle de bir değer ifade eder.

Biz şimdi hadislerden tespit edebildiğimiz, beden dili cinsinden sahâbe-i kirama ait bazı örnekleri -bu konuya dair önceki makalemize yakın bir şe-

14.

7 Bu anlamda beden, ruhun eldiveni olarak nitelenmiştir. Eldivene bakarak elin hareketlerinin farkedileceği gibi, bedeni anlatımların gözlemlenmesiyle de iç duyguların keşfedilebileceğine işaret edilmiştir. Bk. Molcho, *Beden Dili*, s. 27; Schober, *Beden Dili*, s. 38-39; Necati Kara, *Kur'an'da Beden Dili*, İstanbul 2004, s. 242.

kilde- beden dilinin muhtelif içerik ve görüntüleriyle birer başlık altında ele alacağız. Bu arada çerçeveyi bazen sahâbe haricine de taşıyabileceğiz. Ancak çalışmanın boyutlarını zorlamamak açısından her bir başlık altındaki örnekleri -imkan nispetinde- bir-iki rivayetle sınırlı tutmaya çalışacağız.

ba. Neşe ve üzüntü içerikli

Gelişmeler karşısında bazen neşelenmek, bazen üzülmek, beşer olmanın tabîi bir yanıdır. Sahâbe de birer beşer olarak yerine göre neşelenmiş, yerine göre üzüntü yaşamıştır. Onların beden dillerine yansıyan üzüntü ve neşe içerikli rivayetlerle konuyu örneklendirelim.

Hz. Peygamber'in üzülmesine sebep olduklarını düşünerek onun dokunaklı hutbesi karşısında sahâbe-i kiramın, elbiselerini başlarına çekip genizden bir sesle ağlamaları,⁸ hastalığı sırasında ziyaretine gittiği babasının (s), kulağına bir şeyler fısıldaması sonucu Hz. Fâtıma'nın ağlaması, tekrar bir şeyler fısıldaması üzerine bu kez de gülmesi/sevinmesi⁹, sahâbe-i kiramın üzüntü ve neşesini yansıtan rivayetlerdendir.

Uhud'daki yenilgiden sonra, halk arasında, *Resûlullah (s) şehit edildi*, söylentilerinin dolaştığı bir sırada Ka'b b. Mâlik'in, miğferin altından parıldağan gözlerinden Resûlullah'ı tanıyarak, yüksek bir sesle, Ey Müslümanlar, müjde! İşte Resûlullah (s) yaşıyor, diye haykırması,¹⁰ yine sevincin bedensel bir anlatımı olsa gerektir.

bb. Memnuniyetsizlik ve isteksizlik içerikli

Hudeybiye'de müslümanlarla müşrikler arasında sağlanan antlaşma gereği, müslümanlar o yıl Kabe'yi ziyaret edemeyecekler, ancak bu ziyareti ertesi yıl gerçekleştirebileceklerdi. Müslüman taraf antlaşma şartlarından memnun kalmamıştı. Resûlullah (s) ashabına, "Kalkın, kurbanlarınızı kesin, sonra da tıraş olun!", buyurup bunu üç kez tekrar ettiyse de, onun (s) kurbanını kestğini görünceye kadar, hiç kimse kalkıp kurbanını kesmemişti.¹¹ Sahâbe-i kiramın, Resûl'ün (s) emrine imtisalde biraz ağır davranmaları onların du-

8 Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Tefsir, tefsiru sûre 5/12, Nikâh 107, Rikâk 27; Müslim, *es-Sahîh*, Fezâil 134, Salât 112, Kusûf 1.

9 Bk. Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, çev.: F. Yavuz, c. II, s. 316 (hno: 947).

10 Bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, tahk.: H. el-A'zamî, c. V, s. 365 (hno: 9735); İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tahk.: M. es-Sekâ, c. III, s. 88.

11 Abdürrezzâk, *Musannef*, c. V, s. 340 (hno: 9720).

rumdan memnun olmadıklarını bedensel olarak anlatan bir belgedir.

bc. Sevgi ve şefkat, merhamet içerikli

Uhud harbinde eşi, kardeşi ve babasının yaralandığı haberi kendisine verilen Dînâr'lı kadın buna rağmen, Resûlullah (s) ne durumda? diye sormuş; "İyidir", şeklindeki cevapla yetinmeyerek, bana kendisini gösterin, tâki onu (gözümle) göreyim, diye tepki vermişti. Bunun üzerine Resûl'e işaret edilmiş, kadın Resûlullah'ı gördüğünde, seni böyle sağ-salim gördükten sonra her musıbet bana hafif gelir, diyerek duygusunu ızhar etmişti.¹²

Pek tabiidir ki, bu, Resûl'ü; kocası, kardeşi ve babasına ve hatta her şeye önceleyen bir sevginin söz eşliğinde bir tür bedensel anlatımıdır. Sayılan yakınlarının yaralandığı haberini öğrendiği halde, Resûlullah'ın durumunu sorması, gözleriyle görmedikçe aldığı hayır haberiyle yetinmemesi, kendisinin de Hz. Peygamber'e seslenişinde dile getirdiği gibi, onun (s) dışında her şeyi daha geri planda algıladığını ortaya koymaktadır.

Keza Osman b. Mazûn'un, evinin avlusunda oturan Hz. Peygamber'e uğrayıp, dişleri gözükecek kadar tebessüm etmesi¹³, ona olan muhabbetinin bedensel bir ifadesidir.

Bir rastlaşma sırasında Ebu'l-Busr isimli sahâbinin, yanındaki çocuğu işaretlerle babası Velid b. Usâme b. Sâmit'e, bu senin oğlun mu? diye sorup, onun, "Evet", karşılığı üzerine Ubâde b. Velid'in başını okşaması da¹⁴ yine şefkat içerikli bir beden dilidir.

bd. Öfke içerikli

Aralarında yaşanan bir münakaşa sonucu Ebû Bekir'in Ömer'i kızdırması üzerine, Ömer'in öfkeyle orayı *terketmesi*, özür dilemek için peşini takip eden Ebû Bekir'in çağrısına *cevap vermemesi* ve hatta *kapıyı yüzüne kapaması*¹⁵ öfke içerikli beden dilinin tipik örnekleridir.

be. Korku içerikli

Kapısına gidip üç kez selâm verdiği halde karşılık alamayan ve daha sonra

12 Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, c. III, s. 105.

13 Bk. Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, c. II, s. 247 (hno: 893).

14 Bk. Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, c. II, s. 92 (hno: 738).

15 Bk. *Buhârî*, Tefsîr, tefsîru sûre el-A'râf, 7/3 [hno: 4640].

dönen, gerekçe olarak Resûlullah'dan duyduğu bir rivayeti zikreden, ancak bu sefer de Hz. Ömer'in, rivayete ilişkin şahit getirmesi, aksi takdirde hesaba çekileceği yönündeki tehdidiyle karşı karşıya kalan Ebû Mûsa'nın renginin atması¹⁶ konunun belirgin bir örneğidir.¹⁷

Keza bir sabah namazının edası esnasında namazlarını daha önce kılmaları sebebiyle cemaate katılmayan iki kimsenin Hz. Peygamber'in karşısında titremeleri¹⁸, Mekke'nin Fethi sıralarında Resûlullah'ın (s) huzuruna gelen bir adamın konuşurken titremesi,¹⁹ bir öğle namazı ardından minbere çıkıp gereksiz sorulara üzülmüş bir vaziyette etkileyici bir konuşma yapması üzerine sahâbe-i kiramın korkuya kapılıp²⁰ ağlamaları²¹ sahâbe-i kiramın korkusunu anlatan bedensel mesajlardır.

bf. Duyarlık ve nezaket içerikli

Nebî (s)'in bulunduğu ortamda Nebî (s) başlamadıkça ellerini yemeğe uzatmamaları,²² uyuya kaldığını düşünüp teravîh namazını kıldırması için uyarı mahiyetinde (seslerini duyurmak niyetiyle) öksürmeleri/tenahnüh²³ Hz. Peygamber'in kapılarını parmak uçlarıyla çalmaları,²⁴ Hz. Ebû Bekir'in, *Resûlullah'ın (s) huzurunda sesini yükseltiyorsun* diye kızı Âişe'yi ağır bir şekilde uyarması,²⁵ sahâbe-i kiramın duyarlık ve nezaketini örneklediren

16 Bk. Ma'mer b. Râşid, *Câmi'* (Abdürrezzâk, *Musannef*), tahk.: H. el-A'zamî, c. X, s. 380 (hno: 19423).

17 Nitekim şahit bulmak üzere bir topluluğun yanına vardığında orada bulunanlar, onun durumundan kuşkulananarak, "Ne oldu/nen var?" şeklinde sorma gereği hissetmişlerdir. Bk. Bir önceki dipnot.

18 *Ahmed b. Hanbel*, c. IV, s. 160, 161; *Dârimî, es-Sünen*, Salât 97; *İbn Mâce, es-Sünen*, Et'ime 30; *Ebû Dâvûd*, Salât 56; *Tirmizî, el-Câmi'*, Salât 49; *Nesâî, İmâme* 54.

19 Bk. *İbn Mâce*, Et'ime 30; *Hâkim en-Neysâbü'rî, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, tahk.: M. Abdulkadir Atâ, c. III, s. 48 (hno: 4366).

20 İbn Hacer, bu rivayette; çok soru sormanın hoş olmaması yanında, sahâbe-i kiramın Hz. Peygamber'in beden dilini gözlemlediklerine ve öfkelenmiş olabileceği bir gelişmenin kendilerini de kapsayacağı endişesiyle son derece dehşete kapıldıklarına dair mesajların bulunduğu dikkat çeker. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, tahk.: M.el-Hatîb, M.F. Abdülbâkî-K.el-Hatîb, c. XIII, s. 284.

21 Bk. *Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh*, İ'tisâm 3, *el-Edebu'l-müfred*, c. II, s. 546 (hno: 1184); *Müslim*, Fezâil 134, 136, 137.

22 Bk. Ma'mer b. Râşid, *Câmi'*, (Abdürrezzâk, *Musannef* içinde), c. X, s. 420 (hno: 19563).

23 Bk. *Buhârî*, İ'tisâm 3.

24 Bk. *Buhârî, el-Edebu'l-müfred*, c. II, s. 444 (hno:1080).

25 Bk. *Ebû Dâvûd*, Edeb 84.

bedensel (ve bedensel ağırlıklı) mesajlardır.

bg. Te'yid, teşhis, tenbih içerikli

Alacağını almak üzere gittiği alacaklısının iyi niyetine ikna olan Ebu'l-Busr Ka'b b. Amr'ın alacaklısına yönelik sözleri, *te'yid anlamında elleri kullanma* açısından güzel bir örnek oluşturur. O, alacaklısına, ödeyecek bir imkan bulursan öde! Yoksa sana helâl olsun; dedikten sonra (*iki parmağını iki gözünün üzerine koyup*), şu iki gözümün görmesiyle, ve şu iki kulağımın işitmesiyle ve (*kalbinin damarına işaret ederek*) şu kalbimin bellemesiyle Resûlullah'a (s) şöyle şöyle buyururken şahit oldum, demiş ve zor durumdaki borçluya gösterilmesi gereken tavsiyesine atıfta bulunmuştur.²⁶

Mezkur sahâbinin iki parmağını iki gözü üzerine koyması ve kalbine işaret etmesi, konuya açıklık getirme ve vurgu amacına yöneliktir ki²⁷, beden dili disiplininde bunlara esas jestler adı verilir.²⁸

Bir meşguliyetten ötürü gecikmesi sebebiyle ikinci namazını kıldırmak üzere imamete Ebû Bekir geçmişti. Derken Resûlullah (s) gelip, safları yararak ön safa girmiş, cemaat de, Hz. Peygamber'in geldiğini haber vermek için el çırpmaya başlamıştı. Esasen namazda başını çevirip hiçbir yana bakmamasına rağmen, cemaatin yoğun şekilde el çırpması (*tasfîk/tasfîh*) karşısında Ebû Bekir başını çevirmek mecburiyetinde kalmış ve yanında Resûlullah'ı (s) görmüştü.²⁹

Bu rivayette cemaatin el çırpması, imamı uyarmaya yönelik bedensel bir işarettir. Nitekim Ebû Bekir, söz konusu işareti algılayarak, yanına bakma gereği duymuştur. Ancak mezkur rivayetin devamında Hz. Peygamber, el çırpmanın hanımlara mahsus bir ikaz dili olduğunu bildirmiş, erkeklere aynı anlamda "sübhânallah" demelerini tenbihlemiştir.

bh. Yakın temas içerikli

Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ın Bahreyn'den topladığı vergi ile döndüğünü duyan Ensar'ın, sabah namazını Hz. Peygamber'le birlikte kılmak üzere

26 Bk. *Müslim*, Zühd 74.

27 Schober, eli kalp üzerine koymanın yerine göre yemin hareketi anlamına gelebileceğini söyler. Bk. Schober, *Beden Dili*, 73.

28 Bk. Batlaş, *Bedenin Dili*, s. 36, 38-43.

29 Bk. *Buhârî*, Ezân 48, Amel fi's-salât 3, 16, Sehv 9, Sulh 1, Ahkâm 36; *Müslim*, Salât 102.

Mescid-i Nebeviyye gelip³⁰, namazdan sonra ayrılmaya yönelen Hz. Peygamber'in önüne durmalarını³¹ yakın temas anlamında bir beden dili olarak değerlendirebiliriz. Ensâr-ı kiram, onun daha önceden verdiği bir söze istinaden bu maldan pay almak için gelmişler, ancak namaz sonrası Hz. Peygamber'in orali olmadan ayrılmaya yönelmesi üzerine, önüne durarak Bahreyn'den gelen mala ilişkin daha önce kendilerine verdiği sözü hatırlatmak istemişlerdir. Yani İbn Hacer'in ifadesiyle, taleplerini *önüne çıkmak suretiyle* bedensel olarak anlatmaya çalışmışlardır.³²

Öfke başlığı altında kullandığımız, bir tartışma sonucu Hz. Ebû Bekir'in Ömer'i kızdırmasına ilişkin rivayetin devamında Ömer'in daha sonra pişman olarak gelip selâm vermesi ve Hz. Peygamber'in yanına oturması da keza yakın temas içerikli bir örnektir.³³

Ebû Saîd el-Hudrî'nin naklettiği şu rivayet farklı bedensel mesajları barındırması açısından kayda değerdir. Rivayete göre bir defasında Allah Resûlü (s) evinden çıkmış, namaza gitmek üzere ilerlerken bir adam devesinin yularından tutarak, bir ihtiyacı olduğunu söylemişti. Resûlullah (s) ise, kendisine yol vermesini, ihtiyacının karşılanacağını üç kez bildirmiş, ancak adamın diretmesi üzerine, kırbağı kaldırıp (hafifçe) adama indirerek onu uyarmıştı. Resûlullah (s) namazı kıldırıp da "Biraz evvel kırbacımla vurduğum şahıs nerede?" diye sorduğunda sahâbe-i kiram, kim bu adam? diye birbirlerine bakmışlar. Derken adam arka saflardan, "Allah'ın ve Resûlü'nün gazabından Allah'a sığınırım", diyerek öne çıkmış. Nebî (s) ise "Şöyle yanaş ve benden hakkını al", diye kırbağı ona atmıştı...³⁴

Burada söz konusu şahsın, Resûlullah'ın devesinin yularını tutması yakın temas içerikli bir bedensel tavidir. *Yulardan tutmak*, hayvanı yedek anlamının aksine - metinden anlaşıldığı kadarıyla - bir probleme dayalı olarak seyri engellemek manasına gelmektedir. Yani ilgili şahsın sahâbi kimliği de dikkate alındığında, böylesi bir bedensel tavırla, bir haceti Hz. Peygamber'e arz etmek mesajı verilmiş olmaktadır. Ancak bahis mevzuu sahâbi, bu

30 Yukarıdaki rivayetten, her kabilenin bir mescidi bulunması sebebiyle, önemli bir gelişme olmadıkça (muhtemelen sabah ve yatsı) namazlarını kendi mescidlerinde kıldıkları anlaşılmaktadır. Bk. İbn Hacer, *Feth*, c. VI, s. 303.

31 Bk. *Buhârî*, Rikâk 7; *Müslim*, Zühd 6; Benzeri rivayetler için bk. *Buhârî*, Cizye 1, Megâzî 12; *İbn Mâce*, Fiten 18; *Tirmizî*, Kıyâme 28.

32 Bk. İbn Hacer, *Feth*, c. VI, s. 303.

33 Bk. *Buhârî*, Tefsîr, tefsîru sûre el-A'râf 7/3 [hno: 4640].

34 Bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, c. IX, ss. 465-466 (hno: 18037).

niyetini sadece bedensel olarak ortaya koymakla yetinmemiş, aynı zamanda sözlü olarak da dile getirmiştir.

bi. Onay ve red içerikli

Bir öğle veya ikindi namazında Hz. Peygamber yanılarak ikinci rekatte selâm vermişti. Cemaatten Zulyedeyn lakaplı sahâbi kalkıp, ya Resûlallah! Namaz mı kısaldı, yoksa siz mi unuttunuz? diye sorarak kendisine hatırlatmada bulunmuştu. Bu sefer Hz. Peygamber cemaate yönelerek Zulyedeyn'in doğru hatırlayıp hatırlamadığını teyid etmek istemiş; onlar da ima yoluyla (başlarını sallayarak) evet, demişlerdi.³⁵

Burada cemaatin, Hz. Peygamber'in sorusuna başlarını sallayarak cevap vermeleri, "evet" anlamında bedensel bir onaydır.

Hastalığı sırasında ziyaretine gelen ve kendisine müslüman olmasını öneren Resûlullah'a (s) yahudi komşusunun birinci ve ikinci teklifte önce babasına bakıp daha sonra susması ise red içerikli bir bedensel anlatımdır.³⁶ Yani o, susmak suretiyle kendisine yapılan teklifi reddetmiş olmaktadır.

bj. Bakma görüntülü

Bakma fiili muhtelif anlam ve niyetleri bünyesinde barındırabilen bir bedensel harekettir. Bunlardan bazılarını örneklendirmeye çalışalım.

Resûlullah'a (s) hac konusunda soru yönelten bir kadına Fazl b. Abbâs'ın gözlerini dikip bakması³⁷ yasak olan bir bakış tarzıdır. Hz. Peygamber'in kendisine müdahalesi de, böyle bir gerekçeye dayanmaktadır.

Bir ziyaret sırasında Abdullah b. Mesûd'un beraberindeki arkadaşını buldukları evi bakışlarıyla incelemeye alması³⁹ sebebiyle uyarması yine mezkur içerikteki bakışa örnektir.

Yukarıda daha geniş olarak yer verdiğimiz⁴⁰ devesinin yularını tutup bırakmamakta ısrar etmesi sebebiyle Hz. Peygamber'in, kendisine kırbaçla

35 Bk. *Ebû Dâvûd*, Salât 189.

36 Bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, tahk.: H. el-A'zamî, c. X, ss. 315-316 (hno: 19219).

37 Fazl İbn Abbâs'ın kadına gözlerini dikip bakması, onun güzelliğinden etkilenmesi sebebiyledir. Hz. Peygamber, Fazl'ın bu bakışından rahatsızlık duymuş ve eliyle onun yüzünü çevirmiştir. Bk. İbn Hacer, *Feth*, c. XI, s. 12; Kastallânî, *İrşâd*, c. XIII, s. 272.

38 Bk. Mâlik b. Enes, *Muvatta*, Hac 97; *Buhârî*, Hac 1, Sayd 24, İsti'zân 2; *Müslim*, Hac 407.

39 Bk. *Buhârî*, *el-Edebu'l-müfred*, c. II, s. 652 (1305).

40 Bk. "Yakın temas" bahsi.

hafif şekilde vurmasını anlatan rivayeti, konumuzla ilgili bölümü sebebiyle burada tekrar ele alabiliriz. Hz. Peygamber anılan şahsa kırbaçla bir kez (hafifçe) vurup serbest kaldığında namazı kaldırmak üzere mescide gelmişti. Namaz bittiğinde sahâbe-i kirama biraz evvel kırbaçla vurduğu şahsı sormuş, onlar bu olaya tanık olmadıklarından birbirlerine bakışmışlardı.⁴¹ İşte sahâbenin bu bakışı; şaşkınlık, hayret içerikli bakışı örneklendirmektedir.

İbn Ömer'in yanına gelen Iraklı bir grup, hizmetçinin üzerinde altın bir gerdanlık gördüklerinde birbirlerine bakmışlardı. İbn Ömer ise, onların bakışmalarına, ne kötü anlayışınız var ? diye bir eleştiriyle karşılık vermişti.⁴²

Burada İbn Ömer'in tenkidine hedef olan bu bakış, biraz hayretle karışık alayvârî bir bakış olsa gerektir. Hizmetçilik ile altın kolye takınmayı zihinlerinde bağdaştıramamaları, muhtemelen onları bakışarak işaretlemeye sevk etmiştir.

Korku içerikli bakış da bakış türlerinden birini teşkil eder. Hicret esnasında arkalarından atlı vaziyette kendilerine yetişmeye çalışan Sürâka'ya, Ebû Bekir'in dönüp dönüp bakmasını,⁴³ endişe ve korku dolu bakışa misal gösterebiliriz.

bk. Susma görüntülü

Susma da birbirinden farklı pek çok mana ve niyetleri içerebilen, oldukça geniş tabanlı bir beden dilidir. Sahâbe-i kiramin bedensel anlatımlarında ilgili dilin muhtelif versiyonlarına rastlamaktayız.

Enes b. Mâlik'in naklettiğine göre Hz. Peygamber, kendisine gelip ihtiyaçlı olduğunu dile getiren Ensar'dan bir adama, evinde (satılabilecek) bir şeyinin olup-olmadığını sormuş, onun bir çul ve bir bardak (ölçek) getirmesi üzerine sahâbeye yönelerek "Bunları alan var mı?" diye seslenmişti. İçlerinden birinin bir dirhem teklif etmesi karşısında müzâyedeye devamla "Bir dirhem üzerine çıkan var mı?" şeklinde topluluğa tekrar yönelmiş, onlar bu îcâba susarak karşılık vermişti...⁴⁴ Hiç şüphesiz buradaki susma, Hz. Peygamber'in fiyatı arttırma girişimine *sıcak bakmama* anlamında bir cevap teşkil etmektedir.

Yine Hz. Peygamber'in kendilerine uğrayıp selâm verdiği bir toplulu-

41 Bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, c. IX, ss. 465-466 (hno: 18037).

42 Bk. Buhârî, *el-Edebu'l-müfred*, c. II, s. 653 (hno: 1306).

43 Bk. Ramazan el-Bûtî, *Fıkhü's-sîre*, çev.: A. Nar, O. Aktepe, s. 190.

44 Bk. *Ahmed b. Hanbel*, c. III, s. 114.

ğün, selâma mukâbelede bulunmamaları⁴⁵, susma görüntülü bir beden dilidir. Rivayetin devamından anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber bu suskunluğun sebebini başkalarına sormuş, *onların o gün konuşmamayı nezrettiklerini (yahut konuşmamaya yemin ettiklerini) öğrendiğinde*, böylesi bir tavrı aşırılık olarak değerlendirmiştir. Biz, onların bu suskunluğunu, kendi zanlarına göre⁴⁶ ibadet ya da dîni bir lüzuma dayalı (ibadet içerikli) suskunluk olarak değerlendirebiliriz.

c. Başkalarına ait beden dilinin Hz. Peygamber tarafından algılanışı ve bu algılamanın yansımaları

Başkalarının sergilediği beden dilinin Hz. Peygamber tarafından algılanış keyfiyeti, onun bu dile duyduğu ilginin tespiti açısından ayrı bir merak konusudur. Böyle bir tetkik neticesi ortaya çıkacak pozitif tablo, aynı zamanda kendisinin beden dili kullanımındaki bilincinin de bir ifadesi olacaktır. Şimdi konuya ilişkin örnekleri tetkik edelim.

Ebû Hureyre'nin anlattığına göre bir defasında kendisi aılıktan bitkin bir vaziyette herkesin gelip-geçtiği bir uğrak noktasına oturur. Oradan geçen Ebû Bekir'e Kur'andan bir âyet sorar. Amacı Ebû Bekir'in, açlığını farkederek kendisini doyurmasıdır. Ancak Ebû Bekir durumu anlayamaz. Ömer geçer. Ona da aynı amaçla Kur'an'dan bir âyet sorar. Ancak o da asıl maksadı çözemez. Derken Resûlullah (s) geçer. Kendisini gördüğünde gülümser. Kalbinden geçeni ve yüz ifadelerini farkederek,⁴⁷ "Ey Ebû Hureyre beni takip et", der.⁴⁸

Resûlullah'ın (s) Ebû Hureyre'nin yüzüne bakıp tebessüm etmesi, onun yüz ifadeleri ve tavrını okuyarak, maksadını anlamış olmasının bir göstergesidir.⁴⁹ Nitekim gülümsemesinin ardından, "Beni takip et" demesi de, tebessümünün hangi bağlamda olduğunu belirlemektedir.

Mescidde itikâf halinde iken kendisini ziyarete gelen eşi Safiyye binti Huyey'i yatsı vakti yolcu etmesi sırasında yaşanan bir hâdise de konuya

45 Bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, c. VIII, s. 436 (hno: 15820).

46 Esasen bu tür bir nezrin dinen sahîh olmadığı, yeminin ise, yerine getirilemeyeceği, Hz. Peygamber'in bahis konusu tavra ilişkin değerlendirmesinden anlaşılmaktadır.

47 Aslına uygunluk açısından cümleyi birbirine atfederek tercüme ettik. Ancak söz konusu ibarenin, "Yüz ifadelerime bakarak kalbinden geçeni anladı" şeklinde değerlendirilmesi *hiyerarşiye* daha uygun gözükmektedir.

48 Bk. *Buhârî*, Rikâk 17.

49 Bk. Kastallânî, *İrşâd*, c. XIII, s. 532.

çarpıcı bir örnek oluşturur. O (s), eşi Safiyye'yi yolcu etmek üzere mescidin kapısına gelmiş ve eşiyle ayak üzeri bir müddet konuşmuştu. Tam bu sırada Ensar'dan iki kişi belirmiş, Resûlullah'ı yanındaki hanımla görüp, selâm vermişler ve adımlarını çabuklaştırarak sür'atli bir şekilde oradan uzaklaşmaya yönelmişlerdi. Allah Resûlü onların bu tavrı üzerine kendilerine seslenmiş ve onlara, yanındaki bayanın eşi Safiyye binti Huyey olduğunu belirtmiş⁵⁰, böylece kendisi hakkında, kalplerinden menfi bir düşüncenin geçmesine imkan vermemiştir.

Hiç şüphesiz Resûlullah'ı (s) böylesi bir uyarıya zorlayan, onların hızlıca orayı terketme gayreti içine girmeleridir. Zira bu tavır, Resûl (s)'i rahatsız etmeme düşüncelerinin bedensel bir anlatımıdır. Onun (s) sergilediği ihtiyâfî yaklaşım, bedensel dili çok iyi yorumladığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Sa'd b. Cessâme'nin aktardığı şu olay da, Hz. Peygamber'in, başkalarının beden dilini algılama ve ona göre tavır belirlemesi açısından fikir vericidir. Anlattığına göre kendisi Resûlullah'a (s) ihramlı iken vahşi bir eşek hediye etmek istemiş, ancak o, bu hediyeyi kabul etmemiştir. Yüzüne bakıp da üzülüğünü farkedince, "Hediyeni ihramlı olduğumuz için almadık" açıklamasını yapmıştı.⁵¹

Görüldüğü gibi onun daha sonra gerek duyduğu açıklama, muhatap kaldığı bedensel mesajın bir sonucudur.

Keza yahudilerin aksırır gibi yaparak kendileri için Allah'dan rahmet dilemesi beklentilerine karşı, Hz. Peygamber'in onlara *hidayete ermeleri ve anlayışlarının ıslahı* için dua etmesi⁵² konunun bir başka örneğidir.

Burada Hz. Peygamber, onların zorlamaya dayalı bu bedensel mesajlarını algılamış, ancak beklentileri doğrultusunda rahmet değil de⁵³ hidayet ve anlayışlarının düzelmesi dileğinde bulunmuştur.

Hz. Peygamber'in yanında sövüşen iki şahıstan öfkelenip yüzü kızaran ve şah damarları şişen şahsa dua tavsiyesinde bulunması,⁵⁴ muhatabı olduğu beden dili karşısındaki tavrını göstermesi bakımından manidardır.

50 Bk. *Dârimî*, Rikâk 66; *Buhârî*, İtikâf 11, 12, Bed'ü'l-halk 11, Edeb 121, Ahkâm 21; *Müslim*, Selâm 23, 35.

51 Bk. *Buhârî*, C. Sayd 6, Hibe 6, 17; *Müslim*, Hac 50, 54; Ayrıca bk. *İbn Mâce*, Menâsik 92; *Ebü Dâvûd*, Menâsik 40; *Tirmizî*, Hac 26; *Nesâî*, Menâsik 79.

52 Bk. *Ahmed b. Hanbel*, c. IV, s. 400, 411; *Ebü Dâvûd*, Edeb 93; *Tirmizî*, Edeb 3.

53 Zira rahmet, inanan kimseye mahsustur. Bk. Ali el-Kâri, *Mirkât*, c. VIII, s. 500.

54 Bk. *Buhârî*, *el-Edebu'l-müfred*, c. II, ss. 662-663 (hno: 1319).

Yine Hz. Peygamber'in hanımı Hz. Âişe'ye, ben senin öfkeli ve neşeli olduğun zamanları tanıyorum. Sen benden razı/memnun olduğunda bana, "Muhammed'in Rabbi hakkı için öyle değildir", dersin; bana karşı öfkeli/asabi olduğun zamanda ise, "İbrahîm'in Rabbi hakkı için öyle değildir", dersin (adımı anmazsın)⁵⁵, ifadesi de, beden dilini okuması noktasında bir örnek olarak değerlendirilebilir.

İlgili rivayetteki görüntü, Hz. Peygamber'in, bu yargısını Hz. Âişe'nin verdiği bedensel bir mesaja değil de, sırf yemin ediş tarzına dayandırdığı yönündedir. Ancak her ne kadar Hz. Peygamber, herhangi bir beden dilinden söz etmiyorsa da, bahis konusu yeminlerin bir beden dili eşliğinde söylenmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Zira bu tür bir duygunun sırf sözle ifade edilmesi, hiçbir şekilde bedene yansıtılmaması oldukça zor gözükmektedir. Bu, ilgili disipline de altı çizilerek ifade edildiği gibi, beden yalan konuşmaz, değerlendirmesine de pek uygun gözükmemektedir.⁵⁶

Diğer taraftan basit seviyedeki bir beden dilinin, onun Hz. Peygamber'e beslediği saygı ve muhabbetinde bir kusur manasına gelmeyeceği açıktır. Üstelik hanımların beylerine yönelik sitem ve naz anlamında sözel ve bedensel birtakım mesajlar vermeleri gayet tabii bir hâdisedir. Nitekim konuya ilişkin kimi yorumlarda, bahis mevzuu hitapların dillendirilmesindeki kıskançlık boyutuna dikkat çekilmektedir.⁵⁷

Keza terkisine aldığı Fazl b. Abbâs'ın, kendisine hacla alâkalı soru yönelten kadına gözlerini dikip bakması üzerine, Resûlullah'ın (s), Fazl'ın çenesinden tutarak yüzünü çevirmesi⁵⁸, mevzuun bir diğer örneğidir.

Bu, başkalarının beden dilini okuması ve ona göre tavır belirlemesi açısından çarpıcı bir örnek teşkil eder. Zira Hz. Peygamber'in Fazl'a müdahalesi, onun kadına ilk bakışına yönelik değildir. Söz konusu müdahale Fazl'ın kadına gözlerini ayırmamasına bakması üzerine gerçekleşmiştir. Yani Hz. Peygamber, onun bakışlarındaki anlamı farketmiş ve gereğini yapmıştır.⁵⁹

Abdullah b. Mes'ûd'la alâkalı şu rivayeti, konunun son örneği olarak ele alalım. Rivayete göre oldukça çelimsiz bacaklı olan Abdullah b. Mes'ûd'un bir defasında *erâk* ağacına çıkıp misvaklık dal koparıırken/toplarken esen

55 Bk. Kamil Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, c. XI, s. 369 (hno: 1825).

56 Bk. Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, s. 46; Baltas, *Bedenin Dili*, s. 139.

57 Bk. Kastlanî, *İrşâd*, c. XIII, s. 111. Burada Hz. Âişe'nin kıskançlığının aşırı sevgiden kaynaklandığına ayrıca dikkat çekilmektedir.

58 Bk. *Buhârî*, *İsti'zân* 2.

59 Bk. İbn Hacer, *Feth*, c. XI, s. 12.

rüzgardan bedeninin sarsılmasına sahâbe-i kiram gülmüşlerdi. Resûlullah (s) niçin güldüklerini sorup da, “bacaklarının çelimsizliğine” cevabını aldığında, bu çelimsiz bacakların kıyamet günü tartıda Uhud Dağı’ndan daha ağır geleceğini yeminle ifade etmişti.⁶⁰

Sahâbe-i kiramın gülmeleri üzerine Resûlullah’ın (s) hemen sebebini öğrenme girişimi, onun beden dili konusundaki duyarlılığını ortaya koymaktadır. Ayrıca burada Resûlullah’ın, onlara gülme sebeplerini sorması, mutlak manada kendisinin gülme nedenlerini farkedemediği anlamına gelmez. Bu, Hz. peygamber tarafından gülme nedenlerinin anlaşıldığı halde, onlara bir uyarı mahiyetinde yöneltilmiş manalı bir soru da olabilir.

2. Başkalarına/sahâbe-i kirama ait beden dilinin Hz. Peygamber tarafından kullanılması

Maksadı net olarak ortaya koymada beden dilinin çoğu kez sözlü dilden daha etkin olduğu konusu - daha önceden de vurgulandığı gibi - tartışma götürmez. Biz, beden dilini kullanması ve başkalarının beden dilini okuması yanında, Hz. Peygamber’i yerine göre üçüncü şahıslara ait beden dilini değerlendirme noktasında da aktif bulmaktayız.

Resûlullah (s), bir adamın çocuğunu *bağırına bastığına* şahit olduğunda, “Ona (çocuğuna) şefkat duyuyor musun?” diye sormuş, adamın, “Evet”, cevabı üzerine, Allah’ın kendisine olan merhametinin, kendisinin çocuğuna duyduğu merhametten daha ileri olduğunu söylemiştir.⁶¹

Yine o (s), esirler arasında bulduğu çocuğunu *bağırına basıp emziren bir kadına* dikkat çekerek, “Şu kadının çocuğunu ateşe atabileceğini tasavvur edebilir misiniz?” diye sormuş, onların, gücü yettiği müddetçe hayır (imkansız), karşılığı üzerine, “İşte Allah’ın kullarına olan merhameti, bu kadının çocuğuna duyduğu şefkatten daha ileridir”⁶² buyurmuştur.

Geçen iki rivayette söz konusu kadının ve erkeğin, çocuklarını bağrılarına basmaları hiç şüphesiz, sevgi ve şefkatin en üst seviyedeki görüntüleridir. Bu görüntülerin ifade ettiği anlam, itirazsız herkesin kabulüdür. Resûlullah (s), Allah’ın kullarına olan merhametinin enginliğini anlatırken, manası herkesçe müsellemlenmiş bu beden dilinden yararlanmıştı.

60 Bk. *Ahmed b. Hanbel*, c. I, ss. 420-421.

61 Bk. *Buhârî, el-Edebu’l-müfred*, c. I, s. 390 (hno: 377).

62 Bk. *Buhârî*, Edeb 18; *Müslim*, Tevbe 22.

3. Beden diline dair sahâbeye yönelik bazı motivasyonlar

Bir bayram günü Hz. Peygamber elbisesine bürünüp yatmış vaziyette iken, Âişe'nin yanına Ebû Bekir gelir. O esnada orada iki cariye şarkı söyleyip def çalmaktadır. Ebû Bekir manzarayı görünce onları azarlar. Bunun üzerine Hz. Peygamber yüzünü açarak, "Ey Ebû Bekir! Onları serbest bırak. Zira bu günler, bayram günleridir."⁶³ buyurur.⁶⁴

Resûlullah'ın (s) bu ve benzeri ifadelerinden anlaşılan o ki, bayram ve benzeri bazı özel günler, neşe ve eğlence günleridir. Dolayısıyla sevinç ve sürura dair duyguların bedenlere yansımaları, bir tabiiyet gereğidir. Asıl olan böylesi duyguları bastırmak değil, ölçü çerçevesinde hakkını vermektir. Kanaatimizce Resûlullah'ın (s) bu yönde yaptığı mezkur müdahaleyi bedensel bir motivasyon olarak değerlendirmek gerekir.

Keza Resûlullah'ın (s) bir ölü için normal şekilde ağlayan kadınları bundan nehyeden Ömer'e, "Ey Ömer! Bırak, ağlasınlar. Zira bugün gözün yaş döküleceği zamandır..."⁶⁵ yönlendirmesi, yukarıdaki müdahalesinden farklı değildir. Burada söz konusu olan da, üzüntünün - *normal çizgiyi aşmamak kaydıyla* - bedensel/fiziksel planda yaşanmasıdır. Bu anlamda ağlamak ise, üzüntünün bir tür bedensel ifadesidir. Yani Allah Resûlü (s) üzüntü ve acı anında ağlamayı, bu anda yaşanan duygunun bedenî bir tezahürü saymakta ve buna çağırılmaktadır. Esasen duyguların bedene aşırı ölçüde yansımaları sünnet anlayışının dışına taşan bir beden dili saymıştır.⁶⁶

"Allah, bahşettiği nimetin izinin kulu üzerinde görülmesinden hoşnut olur"⁶⁷, ifadesi yine bedensel bir yönlendirme değildir. Resûlullah (s), bu açıklamasını imkan sahibi bir kimsenin pejmürde kıyafeti sebebiyle yapmıştır.⁶⁸ Açıklama sebebi giyim olmakla birlikte, bu yönlendirmeyi sadece giyimle sınırlandırmak doğru olmaz. Ancak giyimde nesnel bir beden dili⁶⁹ olarak

63 Bk. *Müslim*, İdeyn 17; *Nesâî*, İdeyn 36.

64 Konuya ilişkin bir başka rivayette de Allah Resûlü'nün (s) Ebû Bekir'e hitabı şöyledir: "Ya Ebû Bekir! Her milletin bir bayramı vardır, bu da bizim bayramımızdır." Bk. *Buhârî*, İdeyn 3, M. Ensâr 46; *Müslim*, İdeyn 16.

65 Bk. *Ahmed b. Hanbel*, c. I, s. 110, 273; *İbn Mâce*, Cenâiz 53; *Nesâî*, Cenâiz 16.

66 Örnek olarak "Saçını yolan, elbisesini yırtan ve sesini yükselterek feryâd ü figân eden kimse bizden değildir." *Nesâî*, Cenâiz 17.

67 Bk. *Tirmizî*, Edeb 3; Ayrıca bk. *Ebû Dâvûd*, Libâs 15.

68 Bk. *Ebû Dâvûd*, Libâs 15.

69 Schober, *Beden Dili*, ss. 63-65.

yoğun bir mesaj merkezi oluşturduğunu unutmamak gerekir.⁷⁰ Hülâsa israfa kaçmadan normal olarak giyinmek, yemek-içmek ve bir takım harcamalarda bulunmak verilen nimetlerin bedensel bir anlatımıdır. Bu ise, bir çeşit şükürdür.

Doyulmuş olsa bile, başkaları da işlerini bitirmeden sofradan kalmamak⁷¹, yine bedensel niteliği haiz bir tavsiyedir. Doyan, ancak başkası (başkaları) yemeğe devam ettiği için sofradan kalkmayan kimse, sofrada bulunması sebebiyle, en azından beden dili olarak yemeğe devam ediyor mesajı vermektedir. Yemeye devam edenler bu görüntü sayesinde başkalarının gözlerine hedef olmaktan korunacaklar, en azından kendileri böyle bir zehâba kapılmayacaklardır.

Hız. Peygamber, aynı zamanda olumsuz algılamalara sebep olabilecek bazı beden dillerine de yerine göre müdahale etmiştir. Ka'beyi tavafı esnasında burnuna geçirilmiş halkadan çekerek bir adamın, diğerinin tavafına yardımcı olduğunu görmüş, hemen halkayı kesmiş ve yardımını elinden yapışarak gerçekleştirmesini tenbihlemiştir.⁷²

Benzeri bir rivayette de, yine bir tavaf sırasında *eli diğerine sıyrımla (yahut iple) bağlı* bir kişinin çekildiğine, daha doğrusu çekilerek yardım edildiğine şahit olmuş, derhal bağı keserek, çeken şahsı uyarmış, elinden tutmak suretiyle yardımcı olmasını söylemiştir.⁷³

Hiç şüphesiz bir insanın, elinden bağlı vaziyette, hele hele burnundaki halkadan tutularak çekilmesi, yardımdan ziyade bir hayvanın yedilmesi ya da zorlama gibi bir görünüm oluşturmaktadır. Oysa yapılan şey, saf duygudan kaynaklanan yardımdan başkası değildir. Bu sebeple Resûlullah (s) gerçek niyetle/amaç bağdaşmayan bahse konu bedensel görüntülere yerine göre müdahale etmiştir.

"Üç kişinin bulunduğu bir ortamda, iki kişi üçüncüden ayrı olarak kendi aralarında fısıldaşmasın, bu, üçüncüyü üzer"⁷⁴, ifadesi yine aynı kategoride değerlendirebileceğimiz bir başka rivayettir. Resûlullah (s) bu tavrıyla

70 Bk. Olduğundan farklı görünmek çabasının, daha çok nesnel beden diliyle gerçekleştiği ifade edilmektedir. Esasen nesnel bir beden dili olarak, farklı görüntü oluşturmada giyimin ne denli önemli bir yere sahip olduğu, hemen herkesin malumudur. Bk. Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, ss. 47-48.

71 Bk. *İbn Mâce*, E'ime 21.

72 Bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, c. VIII, s. 448 (hno: 15861).

73 Bk. Abdürrezzâk, *Musannef*, c. VIII, s. 448 (hno: 15862).

74 Bk. *Ahmed b. Hanbel*, c. I, s. 438; *Ebû Dâvûd*, Edeb 24.

farkında olmadan, böyle şüphe uyandırıcı, üzüntü verici bir görüntü oluşumunu engellemeyi hedeflemiştir.

Yerine göre hakikatle uyuşmayan maksatlı görüntüler de Resûlullah'ın (s) müdahalesinden payını almıştır. Bu anlamda kumasına karşı, kocasının kendisine yönelik ilgisini olduğundan fazla gösterme konusunda izin talep eden kadına Resûlullah (s) müsaade etmemiştir.⁷⁵

Alıyormuş gibi görünerek fiyatı yükseltmeyi/tenâcüş yasaklayan⁷⁶ rivayet, konunun bir başka örneğidir. Müşteri gibi davranarak, fiyatı arttırmaya çalışmak, malın değerinden fazla artmasına, dolayısıyla gerçek müşterinin aldanmasına neden olabilir. Allah Resûlü (s) konuya ilişkin beyanıyla sahtekarlık amaçlı böylesi bir görüntü vermekten nehyetmiştir.

Hz. Peygamber'in kadınlara benzemeye çalışan erkeklere ve erkeklere benzemeye çalışan kadınlara lânette bulunmasının⁷⁷ hedefinde yine gerçekle bağdaşmayan bedensel görüntüler mevcuttur. Bu doğrultuda huzuruna getirilen elleri ve ayakları kınalı kadını (muhanne) bir şahsı, durumunu öğrendikten sonra Nakî' denen bir yöreye sürmesi⁷⁸ yine aynı sebebe dayanmaktadır.

Serdedilen bu örneklerde dikkati çeken şey Hz. Peygamber'in söz konusu motivasyonlarının genelde irâdî nitelik taşımasıdır. Buradan tabîi boyutlu beden dilinin motivasyona konu olmadığı sonucu elbetteki çıkartılamaz. Zira tabîi olan bazı bedensel görüntülerin motivasyona konu edildiğine dair örnekler de bulunmaktadır.⁷⁹

75 Bk. *Ahmed b. Hanbel*, c. VI, s. 167, 345, 346, 353; *Müslim*, Libâs 126, 127; *Tirmizî*, Birr 87.

76 Bk. *Buhârî*, Buyû 58, 64; *Müslim*, Buyû 11.

77 Bk. *Ahmed b. Hanbel*, c. I, s. 254, 330, 339, c. II, s. 200, 287, 289; *Buhârî*, Libâs 61; *İbn Mâce*, Nikâh 22; *Ebû Dâvûd*, Libâs 27; *Tirmizî*, Edeb 34.

78 Bk. *Ebû Dâvûd*, Edeb 53.

79 Hz. Peygamber'in motivasyonlarını beden dilinin *daha ziyade* irâdî olanı çerçevesinde düşünmek sanırsanız daha doğru olur. İsminden de anlaşılacağı üzere tabîi olan beden dili, tabîi olarak, sühûletle ortaya çıkar. Bu açıdan tabîilikle-müdahale edilebilirliği yan yana düşünmek uygun bir görünüm oluşturmaz. Buna rağmen özellikle duygu türünden bazı tabîi anlatımların da müdahale alanı dahiline alındığına rastlayabiliyoruz. Meselâ Hz. Peygamber'in öfke (*Buhârî*, Edeb 76), gülme (*Buhârî*, Edeb 68), ağlamaya (*Buhârî*, Ahkâm 11) ilişkin yönlendirmeleri (tarz) söz konusu tabîi nitelikli beden dili alanına aittir. Ancak burada şu noktayı dikkatten uzak tutmamak gerekir. Hz. Peygamber'in, tabîi alana dair bir motivasyonu, tabîi beden dilinin bizzat kendisine değil, onun irâdî boyuttaki yansımalarına yöneliktir. Meselâ o, öfkelenme ve gülmeyle alâkalı bir uyarıda bulunurken, esasen onun hedef aldığı şey, tabîi bir bedensel tavır olan öfkelenmek veya gülmek değil, bu tabîi tavırların irâde dahilinde gözüken yansımalarıdır. Yani öfkelenmek tabîidir, ama onun bir

4. Beden dili keyfiyeti zikredilmeyen rivayetler

Beden diline konu olan her rivayet, beden dili keyfiyeti açısından aynı açıklıkta değildir. Kimi rivayetler; *kaşların çatılması, yüzün gülmesi, bacak bacak üzerine atılması* gibi, sergilenen beden dilinin keyfiyetine dair bir açıklık ihtiva ederken, kimileri de *izlenen* beden dilinin sadece algılanmasını yansıtmaktan öte geçmez. Biz şimdi bu doğrultuda sahâbe-i kiramın beden diline ait okumalardan (algılamalardan) örnekler zikrederim.

Hiz. Peygamber'in yarışlarda neredeyse rakip tanımayan *Adbâ* isimli devesi, bir bedeviye ait deve tarafından geçilmiş, bu sonuç müslümanlara son derece ağır gelmişti. Resûlullah (s) sahâbe-i kiramın halinden rahatsızlıklarını farketmiş ve onlara, Allah'ın bu yöndeki sünnetini hatırlatma gereği hissetmiştir.⁸⁰ Burada bazı rivayetlerde yer alan "Adbâ geçildi"⁸¹ şeklindeki hayıflanmaları hariç tutarsak - en azından Concordance'ın çerçeve aldığı - kaynaklarda sahâbe-i kirama ait bedensel bir veriye rastlayamıyoruz.

Hiz. Peygamber'in Ebû Umeyr isimli çocuğu kederli görüp, "Bunun nesi var?" diye sorması, konunun bir diğer örneğidir. Enes b. Mâlik tarafından nakledilen rivayetten Resûlullah'ın (s) bahsi geçen çocuğu üzgün olarak algıladığı anlaşılabilir bir şekilde, algılamaya esas olan beden dilinin keyfiyetine dair herhangi bir ayrıntı yoktur.⁸²

Kendisine ait develerin hörgüçlerinin Hamza tarafından kesildiğini, böğürlerinin yarıldığını⁸³ gören ve haber vermek için üzüntüyle Resûlullah'a (s) giden Hiz. Ali'nin yüzünden başına gelen olumsuzluğu Resûlullah'ın farketmesi, konunun bir başka örneğidir.⁸⁴

Hadisin ravisi Hiz. Ali rivayetinde, Resûlullah'ın kendi yüzüne bakarak

tür yansıması olan bağırıp-çağırarak, kırıp-dökmek irâdeyle alâkalı gözükmektedir. Yine gülmek tabii bir tavidir, ama onun kahkaha şeklinde yansıması; keza ağlamanın yaka-paça yırtmak, döğünmek şeklindeki yansımaları irâdeye bağlı gözükmektedir. Dolayısıyla Hiz. Peygamber'in tabii olan beden diline dair motivasyonlarını, irâdî alan çerçevesindeki motivasyonlar çizgisinde görmek hatalı bir bakış açısı olmasa gerektir.

80 Bk. *Buhârî*, Cihâd 59; *Ebû Dâvûd*, Edeb 8; *Nesâî*, Hayl 14.

81 Bk. *Buhârî*, Rikâk 38; *Nesâî*, Hayl 14.

82 Bk. *Buhârî*, *el-Câmiu's-Sahîh*, Edeb 81, 112; *el-Edebu'l-müfred*, c. II, s. 206 (hno: 848); *Müslim*, Edeb 30; *İbn Mâce*, Edeb 24; *Ebû Dâvûd*, Edeb 69; *Tirmizî*, Salât 131, Edeb 24.

83 İlgili bazı rivayetlerde bu olayın henüz içkinin yasaklanmadığı bir döneme ait olduğuna ayrıca dikkat çekilmektedir. (Bk. *Buhârî*, Müsâkât 13). Nitekim Resûlullah (s) sözleri ve tavrı sebebiyle Hamza'yı mazûr görmüş, cezalandırmamıştır. Bk. Kastallânî, *İrşâd*, c. V, s. 413.

84 Bk. *Buhârî*, Müsâkât 13, Megâzî 12; *Müslim*, Eşribe 2; *Ebû Dâvûd*, İmâre 20.

üzüntüsünü anladığını belirtirken, yüzündeki ifadenin keyfiyetine ilişkin onun (s) ağzından herhangi bir şey söylememiştir.

Sonuç

Biz bu makalede beden dilini, -tebliğ misyonu ile ilişkisine de değinerek- Hz. Peygamber'in okuması ve başkalarına ait beden dilinin Hz. Peygamber'deki yansımaları açısından ele aldık. Daha sonra beden diline dair sahâbeye yönelik bazı motivasyonları tetkike çalıştık. Ulaştığımız sonuç şudur:

Hz. Peygamber, kendisine tevdi edilen mesajı kitlelere ulaştırırken, muhataplarından aldığı bedensel izlenimler kendisi için daima yönlendirici olmuştur. Onların ilgi ve arzularını, önceliklerini, ihtiyaçlarını, niyetlerini, ruhî durumlarını tespit etmeye çalışırken bu izlenimlere sık sık başvurmuş, stratejisini buna göre belirlemiştir. Aynı zamanda muhatap kaldığı bedensel verilerle uyumsuz herhangi bir yaklaşım ortaya koymaktan da özenle kaçınmıştır.

Hz. Peygamber'in faaliyet alanı sadece sözel boyutla sınırlı değildir. Tabii olarak bedensel anlatımlar da motivasyona hedef bir alan teşkil eder. Kendisi bu çerçevede, iyi olan beden dili kullanımına yönlendirirken, uygun bulmadığı bedensel anlatımlara müdahale etmiştir.

O (s), insanları etkilemek gibi bir misyonun sahibi olarak, etkilemenin düzgün bir iletişimin sonucu olduğunu farketmiş ve ideal bir iletişim adına insanları anlamaya ayrı bir değer atfetmiştir. Yirmiüç yıllık sürecin sonunda öğretisini getirdiği nokta, onun iletişim kurmadaki başarısının, daha doğrusu *anlamayı anlatmaya önceleyişinin* çarpıcı bir ifadesi olmaktadır.

Hiç şüphesiz kendisini başarıya ulaştıran *anlama öncelikli* bu yaklaşım, bir görev olarak anlatma ve etkilemeyle ilgili herkes için hiyerarşik bir formül oluşturmaktadır. Kanaatimize göre anlatıma dair yaşanan olumsuzlukların değerlendirilmesinde, konu mezkur hiyerarşi açısından tekrar gözden geçirilmeyi zorunlu kılmaktadır. Hadis kaynaklarının bu açıdan taranması, daha zengin örneklerle karşılaşmamızı sağlayacaktır.

Özet

Bu çalışmada *beden dili*, -tebliğ misyonu ile ilişkisine de değinilerek- Hz. Peygamber'in okuması ve başkalarına ait beden dilinin Hz. Peygamber'deki yansımaları açısından ele alınmıştır. Daha sonra beden diline dair kendisinin sahâbeye yönelik bazı motivasyonları tetkike çalışılmıştır. Tevdi edilen mesajı kitlelere ulaştırırken, muhataplarından aldığı bedensel izlenimlerin Hz. Peygamber için daima yönlendirici olduğu; onların ilgi ve arzularını, önceliklerini, ihtiyaçlarını, niyetlerini, ruhî durumlarını tespit etmeye çalışırken bu izlenimlere sık sık başvurduğu, stratejisini buna göre belirlediği sonucuna varılmıştır. Buradan hareketle etkilemenin düzgün bir iletişimin sonucu olduğu tezine dikkat çekilmiş, Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık süreç sonunda öğretisini getir-

diği nokta ile kendisinin iletişim kurmadaki başarısı (daha doğrusu *anlamayı anlatmaya önceleyişi*) arasında bağ kurulmuştur. Günümüzde de anlatıma dair yaşanan olumsuzlukların değerlendirilmesinde, konunun mezkur hiyerarşi açısından tekrar gözden geçirilme gereğine vurgu yapılmıştır.

Anahtar kelimeler : Beden Dili, Sahâbenin Beden Dili, Hadis.

Bibliyografya

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, tahk.: H. el-A'zamî, I-XI, Beyrut 1983.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, İstanbul 1982.
- Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtil-Mesâbih*, I-XI, Beyrut 1994.
- Batlaş, Zuhâl-Acar, *Bedenin Dili*, İstanbul 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1981.
- , *el-Edebu'l-müfred*, çev. F. Yavuz, I-II, İstanbul 1979-1981.
- Bûtî, Ramazan, *Fıkhu's-sire*, çev.: A. Nar-O. Aktepe, İstanbul 1992
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul 1994.
- , *İnsan İnsana*, İstanbul 1994.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahman, Sünenü'd-Dârimî, I-II, Dımeşk 1412/1991.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1982.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, tahk.: M. Abdulkadir Atâ, I-IV, Beyrut 1990.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, tahk.: M.el-Hatîb-M.F.Abdülbâkî-K.el-Hatîb, I-XIII, Kahire 1988.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tahk.: M. es-Sekâ, I-IV, Beyrut 1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, çev. H. Hatipoğlu, I-X, İstanbul 1982.
- Kamil Miras, *Tecrîd-i Sariḥ Tercemesi*, I-XII, İstanbul 1947.
- Kara, Necati, *Kur'an'da Beden Dili*, İstanbul 2004.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn, *İrşâdu's-sârî*, I-XV, Beyrut 1410/1990.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, tahk.: M.F. Abdülbâkî, I-II, Beyrut 1985.
- Ma'mer b. Râşid, *Câmi'* (Abdürrezzâk, *Musannef* içinde), tahk.: H. el-A'zamî, I-XI, Beyrut 1983.
- Molcho, Samy, *Beden Dili*, çev.: Tülin Batır, İstanbul 2000.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, tahk.: M.F. Abdülbâkî, I-V, İstanbul 1981
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, çev.: Heyet, İstanbul 1981.
- Schober, Otto, *Beden Dili*, çev.: Süeda Özbent, İstanbul 1994.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed İsmâ b. Sevre, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-X, İstanbul 1981.

BİR BİYOGRAFİ DENEMESİ: EBÛ BEKİR er-RÂZÎ

Hüseyin Karaman *

Abstract

An Essay of Biography: Abu Bakr al-Razi

Abu Bakr al- Razi, one of the first muslim philosophers in the History of Islamic Philosophy, was born in Rayy in H. 251/ A.D. 865, and he died away in the same place in 313/925. Despite of various narrations about his nationality, majority of the evidences indicate that he is probably a Sunni and Turkish philosopher in origin. He is an all embracing and a kind of encyclopedic scholar, having written many works in various fields such as medicine, philosophy, logic, chemistry, astronomy, mathematics and ethic. Although the number of his works is not known exactly, He states in his the Philosophic Life that he has written about 200 works. However Brockelmann has said that only 59 of his works has reached to the present day. His studies and other works, especially the ones on medicine and chemistry, some times have been argumented, making influences in many aspects, then.

Keywords: Abu Bakr al-Razi, naturalism, the philosophy of Islam

1. Giriş

Düşünce tarihçileri Ebu Bekir er-Râzî'yi, tıp sahasındaki otoritesinden dolayı, İslâm dünyasının tartışmasız en büyük hekimi kabul edip 'Calinusu'l-Arab' (Arapların Galen'i) diye isimlendirmişlerdir. Aynı zamanda bir filozof olan Râzî, tabipliği filozofluğundan daha önde geldiği için, filozof tabip olarak değil de, tabip filozof olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla onun tabipliği düşünce sisteminin hakim rengini oluşturmaktadır. Ancak, bilindiği üzere XV. yüzyıla kadar bütün bilim dalları gibi tıp bilimi de felsefe ile iç içeydi. Bizzat Râzî, felsefe ile tıbbi birlikte ele alan bu anlayışı Platon'a (m.ö: 427-347) dayandırmaktadır.¹ Platon'dan itibaren devam edegelen bu tıp geleneği, her ne kadar İslam Felsefesi'nde bir anlayış olarak Kindî (ö.866)'ye kadar geri götürülebilirse de,²

* Yard. Doç. Dr., KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.

1 Ebû Bekir er-Râzî, "et-Tıbbu'r-rûhânî", *Resailu felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, neşr.: Paul Kraus, Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 29. Platon'un bu konudaki görüşü için bk. Platon, *Timaios*, çev.: Erol Güneş ve Lütfi Ay, MEB Yay., İstanbul 1997, ss. 86b-88a; Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1990, s. 44.

2 Krş. Mehmet Bayraktar, "The Spiritual Medicine of Early Muslims", *The Islamic Quarterly*, vol. 29, 1985, sayı: 1, s. 1. Bazı kaynakların, Kindî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî* isimli bir eserinden bahsetmelerine rağmen, bu eser günümüze kadar gelmemiştir. Bk. Richard Walzer, "Akhlaq", *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), E. J. Brill, Leiden 1960, c. I, s. 328; Mehmet Aydın, "Ahlâk-İslâm Felsefesi", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 10.

Râzî söz konusu anlayışı kavramsallaştırmıştır. Tabip-Razi bu geleneği İslâm ahlâkı ile de besleyerek Platon'dakinden farklı bir ahlâki nitelikli tıp anlayışı oluşturmuştur. Bu anlamda filozof, 'et-tıbbu'r-rûhânî' kavramını İslâm ahlâk felsefesine kazandırmış ve bu tıp anlayışını ele alıp işlediği *et-Tıbbu'r-rûhânî* isimli eserini yazmıştır.³ Bu eser, İslâm felsefe tarihinde, felsefî ahlâk tarzında yazılmış olan ilk eser olma özelliğine de sahiptir.

Ebû Bekir er-Râzî, sadece geleneksel tıp sahasındaki çalışmalarıyla değil, kimya alanındaki eserleri ve faaliyetleriyle de dikkat çekmiştir. Onun kimya alanındaki çalışmaları, dönemindeki batını yorum ve hurafelere dayanan simya anlayışının aksine, modern kimya bilimi manasına gelen maddelerin fiziki ve kimyasal özellikleriyle uğraşan 'fiziki kimya' olmaktadır. Bu bağlamda Râzî, teorik simyayı tecrübeye dayanan bilimsel bir sisteme dönüştürerek modern kimyanın kurucusu olmuştur.⁴ Bu sahalarda ortaya koymuş olduğu eserler uzun yıllar bilim dünyasında tartışılmış, doğu ve batıdaki üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmuştur.

Böyle olmasına rağmen Ebû Bekir er-Râzî, İslâm dünyasında ve özellikle de ülkemizde tam anlamıyla tanınmamaktadır. Onun hakkında yazı yazarların önemli bir kısmı filozofu kendi eserlerinden değil de, ikinci ve üçüncü kaynaklardan hareketle değerlendirmektedirler. Bunun sonucunda da kimi araştırmacılar Râzî'nin mülhit olduğunu söylerlerken, kimileri de onu İslâm felsefesi geleneğinin dışına koymaktadırlar.⁵ Bu durum filozofun İslâm Felsefesi Tarihi'nde hak ettiği yeri almasına engel olmuştur.

Râzî'yi tanıtmayı hedefleyen bu çalışmada önce tam künyesinden gözlerini kaybetmesi ile doğum ve ölüm tarihlerine, tartışmalı olan nesebî ve mezhebî yönünden kimya ve tıp sahaslarındaki çalışmaları ile hoca ve öğrencilerine varıncaya kadar geniş bir şekilde hayatını inceledik. Sonra gerek yazma, gerekse basılı olarak günümüze ulaşmış olduğunu tespit edebildiğimiz eserlerini ele aldık. Basılı olanların nerede ve hangi tarihte basıldıklarını, yazma olanların da

3 Bu eser Hüseyin Karaman tarafından *Ruh Sağlığı* (İz Yayıncılık, İstanbul 2004) ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Kaynaklarda Râzî'nin aynı konuyla ilgili olarak yazmış olduğu ancak günümüze gelmeyen *Kitab fî nakzi't-tıbbu'r-rûhânî ala İbn Yeman (İbnu't-Temmar)* isimli bir eserinden daha bahsedilmektedir. İbn Nedim, *el-Fihrist*, Daru'l-maârif, Beyrut 1994, s. 322.

4 Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev.: Zeki Megamiz, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1976, c. III, s. 378; Fazıl et-Taî, "Maa'r-Râzî fi kimyâihî", *Mecelletü mecmâi'l-ilmîyyi'l-irakî*, Bağdat 1968, sayı: 16, ss. 112, 115-116; Gerard Heym, "Al-Râzî and Alchemy", *AMBIX*, London, March 1938, c. 1/3, s. 188.

5 Bu konudaki tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 6 (2002), sayı: 11, ss. 107-123.

buldukları kütüphaneleri, bölümlerini ve kayıt numaralarını verdik.

2. Hayatı

a. Doğumu ve Adı

Ebû Bekir er-Râzî 251/865 yılı Şaban ayının başında, Tahran yakınlarındaki, hastaneleri ve ilmî müesseseleri ile Orta Çağ'ın en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Rey'de doğdu.⁶ O dönemde Rey'de yeni doğan çocuklara doğdukları yerden dolayı "Râzî" nisbesi verilmekte olduğu için Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya b. Yahya'ya da aynı nisbe verilmiştir.⁷ Ayrıca onun doğum tarihinin 227/841⁸, 240/854⁹, 236/850¹⁰ ve 250/864¹¹ olduğunu söyleyenler de vardır.

Tam adı "Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya b. Yahya er-Râzî" olan filozof İslam dünyasında daha ziyade "Ebû Bekir er-Râzî" olarak meşhur olmuştur.

- 6 Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, "Risale li'l-Bîrûnî fi fihrist kutup Muhammed b. Zekeriya er-Râzî", nşr. Paul Kraus, *Islamic Medicine*, Institute for the History of Arabic Islamic Science, Frankfurt 1996, vol. 25, s. 4; Hayreddin ez-Ziriklî, *A'lam: kamusu teracimi li eşheri'r-ricial*, Matbaatu kustasus, Kahire 1954, c. VI, s. 364; Ömer Rıza Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, Daru ihyai't-turasi'l-arabi, Beyrut 1957, c. X, s. 6; Fuat Sezgin, *GAS*, E. J. Brill, Leiden 1970, c. III, s. 274; Abdülemir el-A'sam, "Ebû Bekir er-Râzî", *Mevsuatü'l-hadareti'l-islâmiyye*, Müessesetü âli'l-beyt, Amman 1993, s. 304; Brockelmann, Bîrûnî'nin Şaban ayının başında doğduğu yönündeki bu bilgiden hareketle doğum tarihinin 1 Şaban 251 (28.08.865) olduğunu belirtmektedir. Bk. Carl Brockelmann, *GAL*, E. J. Brill, Leiden 1943, c. I, s. 267; amlf., *GAL Supplement*, E. J. Brill, Leiden 1943, c. I, s. 417.
- 7 Ahmet Süheyl Ünver, "Rey Şehri ve Râzî Tabiri", *Türk Tıp Tarihi Arkiivi*, Eylül 1939, y. 4, sayı: 13, ss. 1-3; Mehdi Mohaghegh, "Kitabü'r-Râzî anî't-tîn el-nisabûrî", *Proceedings of The First International Symposium for The History of Arabic Science*, Halep 1977, c. 1, s. 787; M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy and Theology*, The Octagon Press, London 1982, s. 50.
- 8 Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1981, c. II, s. 133.
- 9 Shlomo Pines, "Al-Râzî, Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariya", *Dictionary of Scientific Biography*, ed.: Charles C. Gillispie, Charles Scribner's Sons, New York 1981, c. XI, s. 323; Michael E. Marmura, "Râzî Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariyya", *Dictionary of the Middle Ages*, ed.: Joseph R. Strayer, New York 1989, c. X, s. 267.
- 10 Abdülmüteal es-Saidî, *el-Müceddidun fi'l-İslâm*, Mektebetü'l-adap, Mısır 1962, s. 141.
- 11 Bk. Paul Kraus ve Shlomo Pines, "Râzî", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul 1993, c. IX, s. 642; İbrahim Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-islâmiyye*, Daru'l-maarif, Kahire 1983, s. 84; Amir en-Neccar, *fi't-Tarihi't-tıp fi'd-deoleti'l-İslâmiyye*, Daru'l-maarif, Kahire 1994, s. 90; Ali Abdullah ed-Dıfâî, *İsham-u ulemai'l-Arab ve'l-müslimin fis-saydele*, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1985, s. 183; Lenn Evan Goodman, "al-Râzî", *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, E. J. Brill, Leiden 1994, c. VIII, s. 474; amlf., "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", *History of Islamic Philosophy*, ed.: S. H. Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London 1996, c. I, s. 198; Ahmet M. Sakal, "Müellefatü'r-Râzî ve tealîmi'l-felsefiyye", *Mecelletü't-turasi'l-arabi*, Dimeşk 1983, sayı: 10, yıl: 3, s. 113; Arthur J. Arberry, "Introduction", *The Spiritual Physick of Rhazes*, Butler and Tanner Ltd., London 1950, s. 1.

Batı ilim dünyasında ise, "Rhazes, Razes, Raghensis, Bubcaris, Fili zachariae"¹², "Ar-Rasis"¹³, tabipliğinden dolayı "Medicus" ve künyesinin "Ebû Bekir" olmasından dolayı da "Alubator"¹⁴ gibi farklı şekillerde isimlendirilmiştir.

b. Nesebi ve Mezhebi

Ebû Bekir er-Râzî'nin milliyeti ile hangi mezhebe bağlı olduğu konusunda kaynaklarda farklı görüşler vardır. Mehdi Mohaghegh, Henry Corbin, Macit Fahri ve Orhan Hançerlioğlu, her hangi bir delil göstermeksizin, İranlı olduğunu söylemektedirler.¹⁵ Sigrid Hunke ise, Râzî'nin, Arapların "Rey'in al atlıları" ismini verdikleri sarı saçlı İskit Türkleri'nin yaşadığı Rey'de doğduğunu ve onlardan olduğunu belirtmektedir.¹⁶

İbn Kuteybe (ö.276h.) *Te'vil-u muhtelifi'l-hadis* isimli eserinde Horasan'da yaşayan bir Türk hekimden bahsetmekte ve onun humma ile verem gibi önemli hastalıkları dağlama yoluyla tedavi ettiğini belirtmektedir.¹⁷ Kaynakların bu devirde Horasan'da yaşayan başka bir hekimden bahsetmemesi ve o sırada Râzî'nin Horasan'da dağlama ile yakı yakan tek tabip olması söz konusu kişinin Râzî olup Türk olduğunu göstermektedir. Ayrıca o dönemde Rey Şehri'nin, sakinlerin çoğu Türk soyundan gelen Horasan'ın başşehri olması ve Türklerin oturduğu bir kent olması da bu görüşü kuvvetlendirmektedir. Bunlara ilaveten Ebû Bekir er-Râzî'nin, daha sonra ifade edeceğimiz üzere, Sünnî bir düşünür olduğunu da dikkate aldığımızda, Türk olduğu yönündeki delillerin daha kuvvetli olduğunu söyleyebiliriz.

Râzî'nin nesebi gibi mezhebî yönü de tartışmalıdır. Abdullah Ni'meh el Muğniyye gibi bazı araştırmacılar onun, eserlerine; *Asaru'l-imami'l-fadili'l-ma'sum*, *Kitabu'l-imam ve'l-me'mûmu'l-muhikkin* gibi Şiiilik ruhunu yansıtan isimler vermiş ve *Buru's-saa* isimli eserine Şiiilere has bir ifade olan "*Hamd alemlerin Rabbi olan Allah'a, salat ve selam gönderilenlerin efendisi Muhammed (saw)'e ve onun*

12 A'sam, "Ebû Bekir er-Râzî", s. 304; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İÜEF Yay., İstanbul 1957, s. 34.

13 Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, İÜEF Yay., Ankara 1996, s. 297.

14 D. Campell, *Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Age*, London 1926, c. I, s. 65; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV, İstanbul 1994, s. 66.

15 Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, c. II, s. 183; Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, Kegan Paul International, London 1993, s. 136; Mehdi Mohaghegh, "Râzî der Tibb-ı Rûhânî I", *Mecelle-i danışgede-i edebiyat*, Tahran 1966, sayı: 2, vol. 14, s. 113.

16 Sigrid Hunke, *Aوروبا'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev.: Servet Sezgin, Bedir Yayınevi, İstanbul 1972, s. 163.

17 İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, çev.: M. Hayri Kırbaçoğlu, Kayıhan Yay., İstanbul 1979, s. 432.

aillesine olsun" ile başlayıp yine onlara ait bir ifade olan "*Hamd Allah'a, salat-u salamda en hayırlı yarattığı olan Muhammed'e, onun ailesine ve nesline olsun*" ile bitirmiş olmasından, Şii olan Belhî'nin öğrencisi olmasından ve bir de Nasır-ı Kebir gibi bazı Şiiilerle ilişkisinin bulunmasından hareketle Şii olduğunu söylemektedirler.¹⁸ Ancak bu görüşte olanlar, onun hangi Şii fırkasından olduğu yönünde herhangi bir bilgi vermemektedirler.

Bununla birlikte bazıları ise, Şii olduğuna delil olarak ileri sürülen bu sözlerinin ve bazı Şiiiler'den dersler almış olmasının, Râzî'nin mutlak anlamda Şii olduğunu göstermeyeceğini, çünkü bu ifadelerin, sadece Şiiiler'e ait olmadığını, filozof tarafından hükümdara yaranmak için söylenmiş olabilecekleri gibi, eseri istinsah eden tarafından da eklenmiş olabileceklerini belirtmektedirler.¹⁹ Ayrıca Râzî'nin Şii olduğuna kaynak olarak ileri sürülen eserleri günümüze gelmediği için içerikleri de tam olarak bilinmemektedir. Dolayısıyla söz konusu eserlerin sadece isimlerinden hareketle Ebû Bekir er-Râzî'nin Şii olduğunu söylemek pek doğru gözükmemektedir.

Bunlara ilaveten biz Râzî'nin, özgür düşünceye önem veren bir filozof olduğu için masum imam anlayışına sahip Şii-İsmailîler ile arasında birçok ihtilafın bulunduğunu ve Şia'nın önemli şahsiyetlerinden Ahmet el-Keyyale'yi eleştirmek için eser yazdığını biliyoruz.²⁰

Eğer Râzî, iddia edildiği gibi, gerçekten Şii olsaydı, o zaman hem Râzî Şii-İsmailîler'in temel öğretilerini reddetmezdi, hem de en önemli muhalifleri Ebû Hatim er-Râzî (ö.322/933), Hamiduddin el-Kirmânî (ö.412/1021) ve Nasır-ı Hüsrev (ö.451/1061) gibi İsmailî kelamcılar olmazdı. Yine "Bekir" ismini çocuklarına Şiiiler değil de, Sünniler vermekte oldukları için de Râzî Şii olamaz.

c. Kimya ve Tıp

Ebû Bekir er-Râzî'nin, tabip ve filozof olarak meşhur olmadan önceki hayatı, yani ilk gençlik yılları ve tahsili hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Kaynaklarda bu dönemle ilgili olarak birbiriyle çelişen, menkıbeyi çağrıştıran ve muhalifleri tarafından uydurulmuş olma ihtimalini akla getiren çeşitli bilgiler bulunmaktadır.

Kaynaklardan anlaşıldığına göre Râzî, gençliğinde bir yandan kuyumcu-

18 Bk. Abdullah Ni'meh el-Muğniyye, *Felasifetü's-Şia*, Daru'l-fikri'l-lübnaniyye, Beyrut 1993, ss. 476-477.

19 Abdullatif Muhammed el-Abd, *Usulu'l-fikri'l-felsefi inde Ebû Bekir er-Râzî*, Mektebetu'l-ancolo'l-mısriyye, Mısır 1977, s. 60.

20 "fi'r-Red fi'l-imam ale'l-keyyale", İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 362; Bîrûnî, *Risale*, no: 147, s. 19.

luk²¹ ve sarraflık yaparak hayatını kazanırken²² bir yandan da şiir, edebiyat ve musikî ile ilgilenmiş, hatta ud çalıp şarkı bile söylemiştir. Ancak 18-20 yaşlarına gelince “sakal bıyık çıktıktan sonra müzikle uğraşmak yakışık olmaz” diyerek yapmakta olduğu bu işi kötü görmüş ve müzikle uğraşmaktan vazgeçerek simya, kimya, tıp ve felsefe gibi ilimlere yönelmiştir.²³

Râzî, bu günkü kimya biliminin başlangıcı olan ve basit bir şekilde çeşitli madenlerden altın elde etme sanatı olarak ifade edilen simya ile de ilgilenmiştir. Onun simya ile ilgilendiği döneme ait efsaneyi andıran çeşitli rivayetler vardır. Bu anlamda İbn Hallikan (ö.681/1282), filozofun emir Mansur b. İshak için simya ile ilgili bir kitap yazdığını, kitabı beğenen emirin onu 1000 dinar ile ödüllendirdiğini ve daha sonra da ondan kitaptaki bilgileri pratiğe dökmesini istediğini belirtmektedir. Râzî'nin bunu başaramaması üzerine çok kızan emir, kitabın parçalanıncaya kadar kafasına vurulmasını emretmiştir.²⁴

İbn Ebî Useybia (ö.668/1270) ise, Râzî'nin kuyumculuğu ile simya merakı arasında ilişki kuran şöyle bir olay nakletmektedir: Râzî Bizanslı tüccarlara altın külçeler satar. Fakat birkaç sene sonra altın külçeler sıradan madenlere dönüşür. Bunların sahte olduklarını anlayan tüccarlar satın aldıkları malları Râzî'ye geri getirmişlerdir.²⁵ Bu bilginin, Râzî'nin hayatından bahseden birçok kaynakta bulunmaması, efsaneyi çağrıştırmaması ve filozofun kişiliğine uygun düşmemesi dolayısıyla, doğru olmadığını düşünüyoruz.

Râzî, simya ile tıp arasında ilişki kurarak simyadaki bilgilerini tıbbaya uygulamış, tıbbî ilaçlarda kimyevî karışımları kullanmış ve böylece simyayı tıbbın hizmetine sunan ilk kişi olmuştur. Ayrıca kendinden önceki hekimlerin bilmediği ve ilk defa kendisinin hazırladığı birtakım yeni kimyevî ilaçlarla hastaları tedavi etmiştir.²⁶ Simya uygulamasında teoriler açısından naturalistik, metot

21 Ebu'l-Hasan Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Tarihu'l-hukemai'l-İslâm*, Matbaatü't-terakki, Dimeşk 1946, s. 21.

22 İbn Ebî Useybia, Ebu'l-Abbas Ahmet, *Uyunu'l-enba fi tabakati'l-etibba*, Dar-u mektebetü'l-hayat, Beyrut, ts., s. 420; Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 163.

23 İbn Hallikan, Ahmet b Muhammed b. İbrahim Ebî Bekr, *Vefayâtu'l-a'yân*, Daru's-sadı, Beyrut 1977, c. V, s. 158; İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 416; Albert Zeki İskender, “Giriş”, er-Râzî ve mihnetü't-tabip (içinde), *el-Meşrik* sayı: 54/4-5, Beyrut 1960, s. 472; Saidî, *el-Müceddidun fi'l-İslâm*, s. 141; Bazıları Râzî'nin gençliğinde müzikle ilgilenmiş olduğundan dolayı ilk müzik teorisyeni olduğunu bile söylemektedirler. Bk. Stephan and Nandy Ronart, “Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariya al-Râzî”, *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilisation*, Amsterdam 1959, s. 448.

24 İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-a'yân*, s. 160.

25 İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 419.

26 Max Mayerhof, “Thirty three Clinical Observations by Rhazes”, *Beitrage zur Geschichte der Arabisch-İslamischen Medizin*, ed.: Fuat Sezgin, Band 4, 8, Franfurk 1991, s. 37; Ömer Ferruh,

yönünden ise tecrübeci olan Râzî, tecrübî metodu kullanmış ve simyayı teori-
den pratiğe taşımıştır. Aynı tecrübî yaklaşımı daha sonra tıbbı da uygulamıştır.
Ancak o simyayı bir tür geçim kaynağı olarak ele almakta ve onun felsefeden
önce öğrenilmesi zorunlu olan bir ilim olduğunu ifade etmektedir. Bu düşünce-
sinin bir sonucu olarak simya sanatını bilmeyen kimsenin insanların kirlerini
kazanmaktan, yani onlara muhtaç olmaktan kurtulamayacağı için filozof olarak
isimlendirilemeyeceğini belirtmektedir.²⁷

Ebû Bekir er-Râzî konuyla ilgili birçok eser yazmıştır. Bu anlamda Bîrûnî
(ö.443/1050) 21, İbn Ebi Useybia 12, İbn Cülcül (ö.377/987) ve Mahmud
Necmabâdî ise 14 eserden bahsetmektedir.²⁸ Bu sahadaki eserlerinin en önemli-
si ve en büyüğü olan *Kitabu's-sırru'l-esrar* günümüze ulaşmıştır. Julius Ruska
tarafından Almanca'ya tercüme edilmiş²⁹ olan eser yıllarca Avrupa'da müraca-
at kitabı olmuş ve modern kimyanın temellerini atmıştır.³⁰

Bu sahadaki çalışmalarında Cabir b. Hayyan (ö.200/815), Galen (130-200)
ve Aristoteles (m.ö.384-322)'dan etkilenmiş olan filozof, batınî yorum ve hura-
feleri doğru olarak kabul etmemiş ve eserlerinde onlara yer vermemiştir.³¹ An-
cak Râzî'nin kimya görüşü ile Cabir b. Hayyan'ın kimya görüşü arasında ben-
zerlikler olduğu gibi önemli farklar da vardır. Cabir'in kimyasının sembolik ve
metafizik boyutları Râzî'ninkilerde görülmemektedir. Cabir b. Hayyan'ın kim-
yası, madenlerin, özleri aynı olduğu için çeşitli ruhî ve kimyasal işlemlerden
sonra birbirine dönüştüğünü savunan, maden ve metalleri hayvanlar gibi canlı

Abkariyyetü'l-Arab fi'l-ilm ve'l-felsefe, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1989, s. 117.

- 27 İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 419; Goodman, "Muhammad Ibn Zakariya al-Razi", c. I, s. 206; el-Abd, *Usulu'l-fikri'l-felsefi*, s. 150. Râzî'nin kimyacılığı hakkında geniş bilgi için bk. J. R. Partington, "The Chemistry of Râzî", *AMBIX*, 1938, c. 1, ss. 192-196; Julius Ruska, "Die Alchemie ar-Razi's", *Der Islam*, 22 (1935), ss. 281-319; Heym, "Al-Râzî and Alchemy", ss. 184-191; S. Mehdihassan, "Simya ve Kimya", çev.: Ahmet Ünal, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed.: M. M. Şerif, İnsan Yay., c. IV, ss. 101-102; Fuat Sezgin, *GAS*, c. IV, ss. 275-282; Goodman, "Al-Râzî", c. VIII, ss. 474-475; amlf., "Muhammad Ibn Zakariya al-Râzî", c. I, ss. 205-207; Ahmet Abdulkakî, *Min a'lami'l-ulemai'l-Arab fi'l-karni's-salisi'l-hicri*, Merkezü dirasati'l-vahdeti'l-arabiyye, Beyrut 1990, ss. 257-259; Dîfâî, *İsham-u ulemai'l-Arab*, ss. 204-225; et-Taî, "Maa'r-Râzî fi kimyahi", ss. 111-121; Albert Zeki İskender, "Al-Râzî", *The Cambridge History of Arabic Literature*, ed.: M. J. L. Young, Cambridge University Press, Cambridge 1990, ss. 371-372.
- 28 Bîrûnî, "Risale", ss. 299-300; İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 422; İbn Cülcül, Ebi Davud Süleyman b. Hasan el-Endelusî, *Tabakatu'l etibba ve'l-hukema*, tahk.: Fuad Seyyid, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1985, s. 78; Mahmut Necmabâdî, *Şerhu Hallü ve Makam-ı Muhammed Zekeriyâ Râzî*, Tahran 1318, ss. 281-284.
- 29 Al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse, Quellen und Studin zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, Band 6, Berlin 1937.
- 30 Dîfâî, *İsham-u ulemai'l-Arab*, s. 208.
- 31 Abdulkakî, *Min a'lami'l-ulemai'l-Arab*, ss. 257-259; et-Taî, "Maa'r-Râzî fi kimyahi", s. 112.

kabul eden “ruhî kimya” iken, Râzî’nin kimyası, bugünkü modern kimya bilimi manasına gelen ve maddelerin fizikî, kimyasal özellikleriyle uğraşan “fizikî kimya” olmaktadır.³²

Her ne kadar *Kitabu’s-sırru’l-esrar* bir deney, uygulamalı kimya kitabı ise de, Ebû Bekir er-Râzî, tamamen tecrübeci değildir. Eserde simya dilini muhafaza etmekle birlikte yapmış olduğu bir takım kimyasal deney ve işlemlerden de bahsetmektedir. Kendinden önceki dönemde sadece düşünceye önem verenlerin aksine, hem teorik düşünceye, hem de deneye önem vererek simyada bir devrim yapmıştır. Bunun bir sonucu olarak da Cabir b. Hayyan’ın spekülâtif felsefesini kabul etmeyip eleştirmiş ve teorik simyayı daha çok tecrübeye dayanan bilimsel bir sisteme dönüştürmüştür. Bundan dolayı da Râzî, hem Doğu, hem de Batı ilim dünyasında modern kimyanın kurucusu olarak kabul edilmiştir.³³

Bir laboratuvar kurarak çeşitli deneyler yapan ve deneylerinde tecrübe ilminin kurallarını ortaya koyan filozof, çıkan gaz ve buharlardan gözlerinin rahat-sız olmasından dolayı kimya ile ilgilenmekten vazgeçerek tıbbâ yönelmiştir.³⁴

Ancak onun tıbbâ yönelmesinin nedeni olarak daha başka olaylar da gösterilmektedir: Bu anlamda bazı kaynaklarda Râzî’nin Bağdat’ta ziyaret ettiği hastahanedeki (bîmâristânü’l-adudî) gördükleri ve duyduklarından dolayı tıbbâ yönelmiş olduğu belirtilmektedir. Filozof söz konusu hastahaneyi ziyaret etmiş ve karşılaştığı eczacı ile doktorlara ilaçlar ve çeşitli tıbbî konularla ilgili sorular sormuştur. Duydukları hoşuna gidince bu ziyaretlerini sıklaştırarak her defasında daha başka sorular sormaya devam etmiştir. Ayrıca burada kendisini hayrete düşüren bazı garip tıbbî durumlar da müşahade etmiştir. Böylece hastahaneye her geldiğinde gördükleri ve duyduklarından dolayı tıbbâ olan isteği artmış ve sonuçta kendisinde bu işi öğrenme yolunda bir istek uyanmıştır. Söz konusu bu istek sayesinde tıbbâ yönelerek bu sahada kendisini yetiştir-

32 Mehmet Bayraktar, *İslam’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1988, ss. 122-123; Goodman, “Muhammad Ibn Zakariya al-Razi”, I, 205; Seyyit Hüseyin Nasr, *İslam’da Bilim ve Medeniyet*, çev.: Nabi Avcı, Kasım Turhan ve Ahmet Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1991, ss. 271-272. Bu konuda geniş bilgi için bk. et-Taî, “Maa’r-Râzî fi kimyâihî”, ss. 113-116.

33 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 378; Muğniyye, *Felasifetü’ş-Şia*, s. 478; et-Taî, “Maa’r-Râzî fi kimyâihî”, ss. 115-116; Heym, “Al-Râzî and Alchemy”, s. 188.

34 Bîrûnî, “Risale”, ss. 4-5; Beyhakî, *Tarihu’l-hukemai’l-İslâm*, s. 21; Brockelmann, *GAL*, c. I, s. 268. Bu konuda şöyle bir olay anlatılmaktadır: Gözleri iltihaplanan Râzî’ye tedavi olmak için gittiği doktorun, “bana beş dinar vermezsen seni tedavi etmem” demesi üzerine filozof ona dinarları verdi ve şöyle dedi: “İşte benim kendisiyle meşgul olmadığım kimya budur. Ben kimyanın bu yönüyle meşgul olmuyorum.” Daha sonra kimya ile ilgilenmeyi bırakarak tıbbâ yönelmiştir. Bk. Beyhakî, *Tarihu’l-hukemai’l-İslâm*, s. 21.

tirmeye çalışmıştır.³⁵

Bazı kaynaklar ise, Râzî'nin Bağdat'taki bu hastahanenin yapımında bilfiil görev aldığını, hatta Adududdevle'nin hastahanenin yeri konusunda ona danıştığını ve onunla istişare ettiğini belirtmektedirler. Zekeriya er-Râzî hastahane için en uygun yeri belirlemek amacıyla adamlarına Bağdat'ın her tarafına et parçaları koymalarını söylemiş. Bir müddet sonra etleri toplattıran filozof, hastahanenin, bozulmamış olan etin bulunduğu yere yapılması gerektiğini belirtmiştir. Yine İbn Ebî Useybia bu konuyla ilgili olarak kendisine Kemaluddin Ebu'l-Kasım'ın anlattığını söylediği şöyle bir olay nakletmektedir: Adududdevle kendisine nispet edilen bu hastahane dönemin meşhur doktorlarını önce elliye, sonra ona, daha sonra ise üçe indirmiş ve bunlar arasından da Râzî'yi seçerek hastahanenin başhekimini yapmıştır.³⁶ Ancak zaman açısından, burada söz konusu olan hastahanenin Adududdevle'nin yaptırmış olduğu "bîmâristânü'l-adudî" olması, Râzî'nin bu hastahanenin yapımında bilfiil görev alması ve hastahaneye yaptığı ziyaretlerin sonucunda tıbbâ yönelmesi mümkün değildir. Çünkü Adududdevle Bağdat'a 367-379 yılları arasında, yani Râzî vefat ettikten (Râzî'nin, farklı rivayetlerden dolayı, 310-320h. yılları arasında vefat etmiş olduğunu dikkate aldığımızda) sonra vali olmuş ve "bîmâristânü'l-adudî"de 372h. senesinde hizmete girmiştir. Bu durumda Râzî vefat ettikten sonra hastahane hizmete girmiş olmaktadır. Ayrıca İbn Hallikan'ın halife Müktefî (290/902-296/908)'nin zamanında Râzî'nin Bağdat'taki hastahanenin yöneticiliğini yaptığı yönündeki rivayetini de dikkate alırsak, o zaman filozofun, söylenildiği gibi Adudî hastahanesinde başhekimlik yapmadığı sonucuna varırız. Bu durumda söz konusu hastahanenin halife Mu'tezid billah'ın arkadaşı ve dostu olan Bedru'l-mu'tezidî'nin yaptırmış olduğu "bîmâristânü'l-mu'tezidî" olması gerekir.³⁷ Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki, kaynaklardaki bilgilere göre, Adududdevle söz konusu hastahaneyi yeniden restore et-

35 İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 415; Abdulkakî, *Min a'lami'l-ulamai'l-Arab*, s. 224; İsmail Hakkı İzmirli, *Şeyhu'l-Etîbba Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya Râzî*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1341, s. 5; Corci Zeydan, "et-Tıbb ve'l-etibba fi esnai't-temeddüni'l-islâmî", *el-Hilal*, Mısır 1910, sayı: 7, sene 18, s. 397; Lütfi M. Sa'di, "The Millennium of ar-Râzî", *Islamic Medicine*, ed.: Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996, s. 62; Heym, "Al-Râzî and Alchemy", s. 185.

36 İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 415; Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 151.

37 Abdulkakî, *Min a'lami'l-ulamai'l-Arab*, ss. 224-226. Ayrıca bu hastahanenin halife Muktedir'in (908-932) yaptırarak kendi ismini verdiği hastahane olduğunu söyleyenler de varsada (Abdülmemir, *Mevsua*, s. 304) "bîmâristânü'l-muktedirî'nin 918-919 yılında yapılmış olduğunu (İbnu'l-Esir, *İslâm Tarihi*, çev.: Ahmet Ağrakça, Bahar Yay., İstanbul 1989, c. VIII, s. 99) dikkate aldığımızda söz konusu hastahanenin bu olması, özellikle zaman açısından, mümkün görünmektedir.

meden önce Râzî bu hastahaneye gidip geliyordu.³⁸

Görülüyor ki kaynaklar da Râzî'nin tıbbı ne zaman yöneldiği ve buna neyin sebep olduğu konusunda birbirinden farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazıları gözü ile ilgili sorunlar dolayısıyla, bazıları Bağdat'ta ziyaret ettiği hastahane de gördükleri ve duyduklarından dolayı ve bazıları da dönemindeki doktorların hırslarından, hastalara karşı olan davranışlarından memnun olmadığı için tıbbı yönelmiş olduğunu belirtmektedir.³⁹

Dönemindeki birçok insanın yaptığı gibi, ilmî isteklerini gerçekleştirmek için çeşitli yerleri dolaşmış, ilim ve kültür merkezlerinde dil, edebiyat, tıp, felsefe, matematik ve astronomi alanlarında tahsil görmüş olan Râzî, Yunan, Hind, Fars ve İslam tıbbını öğrenmiş, bunun sonucunda da Galen'den sonra hiçbir hekimin sahip olmadığı derecede tıp bilgisine sahip olmuştur.⁴⁰ Zaten tıbbı Galen'in bulup ortaya çıkardığı, henüz dağınık olan bu ilmi ilk defa Râzî'nin bütün kavramlarıyla sistematize ederek bilim haline getirdiği ve İbn Sina'nın da eksikliklerini giderdiği ifade edilmektedir.⁴¹ Tıp sahasındaki bu otoritesinden dolayı İslam dünyasının tartışmasız en büyük hekimi kabul edilerek "Calinusu'l-Arab" (Arapların Galen'i) diye isimlendirilmiştir.⁴² O, tıbbî yönü filozofluk yönünden daha önde olduğu için, gerek çağdaşları, gerekse sonraki kuşaklarca bir filozof olmaktan ziyade mesleğinde yetkin, ehliyetli bir doktor olarak görülmüş ve tabip-filozoflardan (el-etıbbau'l-felasife) sayılmıştır.⁴³

Bu şekilde bir tıp bilgisine sahip olan Râzî, Bağdat'tan doğduğu şehir olan Rey'e dönünce zamanın Rey valisi Ebû Salih Mansur b. İshak b. Ahmet b. Esed tarafından şehirdeki hastahane nin başhekimliğine getirilmiştir (285/898).⁴⁴ Bu olaydan kısa bir zaman sonra Abbasi halifesi Müktefî'nin hilafeti (290-296/908-902) zamanında ise Rey'den ayrılarak tekrar Bağdat'a gitmiş ve daha sonra

38 İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 415; Necmabâdî, *Şerhu Hallü ve Makam-ı Muhammed Zekeriyâ Râzî*, s. 121.

39 Dîfâî, *İsham-u ulemai'l-Arab*, s. 236.

40 Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 164..

41 Bk. Abbas el-Kımmî, *el-Kuna ve'l-elkab*, Beyrut 1983, I, 24; Zeydan, "et-Tıbb ve'l-etıbbâ", s. 397.

42 İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 360; İbn Cülcül, *Tabakatu'l etıbbâ ve'l-hukema*, s. 77; İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 415; Ziriklî, *A'lam*, c. VI, s. 364; İzmirli, *Şeyhu'l-etıbbâ*, s. 3; Max Mayerhof, "Science and Medicine", *The Legacy of Islam*, ed.: Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, Oxford University Press, Oxford 1931, s. 323; Bayraktar, "The Spiritual Medecine of Early Muslims", s. 8; Pervez Hoodboy, *Islam and Science*, Zed Books Ltd., London 1991, s. 111.

43 E. G. Browne, *Arabian Medicine*, Cambridge 1921, ss. 44-45; Neccar, *fi Tarihi't-tıp*, s. 83.

44 İbn Cülcül, *Tabakatu'l etıbbâ ve'l-hukema*, s. 77; İbnu'l-Kıftî, Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf b. İbrahim. *İhbaru'l-ulema bi ahbari'l-hukema*, tahk.: Julius Lippert, Dieterichsche Verlagsbuchland, Leipzig 1903, s. 272; İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 416; A'sam, "Ebû Bekir er-Râzî", s. 304.

oradaki büyük hastahânenin başhekimliğine getirilmiştir.⁴⁵

Tıp sahasında birçok yeniliklerin öncüsü olmuştur. Bu anlamda yöneticisi olduğu hastahâneyi iyi bir şekilde yönetebilmek ve hizmeti aksatmadan mükemmel bir şekilde nöbetleşe yürütebilmek için hastahâneye dahiliye, hariciye, nöroloji, ortopedi ve göz doktorlarından oluşan toplam yirmi kişilik bir uzman hekim kadrosu dahil etmiştir. Ayrıca hastalığın günden güne izlediği seyri ve hastalarla ilgili bütün gelişmeleri büyük bir titizlikle kaydetmiştir. Bilgi ve tecrübelerinden istifade etmek isteyen birçok öğrenci ve doktorlar hastahânedeki günlük vizitelerinde onu takip etmiştir. Böylece o, hasta başında ilk klinik dersi veren Türk-İslam hekimi olmuştur. Bunların sonucunda da, tereddüde düşülen her olayda başvurulacak otorite, hastalıklardan kurtulmanın ümidi ve aranan bir teşhisçi olmuştur.⁴⁶

Tıp tarihinde ilk defa Râzî, *el-Cuderi ve'l-hasbe* isimli eserinde çiçek ve kızamık hastalıklarının ayrı ayrı hastalıklar olduklarını ifade etmiş ve aralarındaki farklardan bahsetmiştir. Yine hayvan barsağını ameliyat dikişi, civayı müşhil ve alkolü antiseptik olarak ilk kullanan, ilk defa göz bebeğinin ışığa tepkisini fark eden ve eczacılığa Orta Çağ Avrupası'nda "Album Rhazes" olarak bilinen beyaz kurşun merhemini kazandıran kişidir.⁴⁷

45 İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-a'yân*, s. 157; A'sam, "Ebû Bekir er-Râzî", s. 304. Bu hastahânenin ismi konusunda kaynaklarda farklı rivayetler vardır. Bazıları söz konusu hastahânenin Adududdevle'nin yaptırmış olduğu "Bîmâristânü'l-adudî" olduğunu ve Râzî'nin bu hastahânenin yapımında bizzat görev aldığını söylerken (Bk. İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 415; Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 151; Ziriklî, *A'lâm*, VI, 364) bazıları da zaman açısından bunun mümkün olmadığını belirtmektedir. Çünkü Adududdevle Bağdat'a 367-379 yılları arasında yani Râzî vefat ettikten (h. 310-320) sonra vali olmuş ve "Bîmâristânü'l-adudî" de Râzî vefat ettikten sonra h. 372 senesinde hizmete girmiştir. Ayrıca İbn Hallikan'ın halife Müktefî (290/902-296/908)'nin zamanında Râzî'nin Bağdat'taki hastahânenin yöneticiliğini yaptığı yönündeki rivayetini de dikkate alırsak o zaman filozofun söylenildiği gibi Adudî hastahânesinde başhekimlik yapmadığı sonucuna varırız. Bu durumda söz konusu hastahânenin halife Mu'tezid billah'ın arkadaşı ve dostu olan Bedru'l-Mu'tezidî'nin yaptırmış olduğu "Bîmâristânü'l-mu'tezidî" olması gerekir (Bk. Abdülhakî, *Min a'lami'l-ulamâi'l-Arab*, ss. 224-226.) Ayrıca bu hastahânenin halife Muktedir'in (908-932) yaptırarak kendi ismini verdiği hastahâne olduğunu söyleyenler varsa da (A'sam, "Ebû Bekir er-Râzî", s. 304), "Bîmâristânü'l-muktedirî"nin 918-919 yıllarında yapılmış olduğunu (İbnu'l-Esir, *İslâm Tarihi*, c. VIII, s. 99) dikkate aldığımızda bunun özellikle zaman açısından mümkün olmadığını görürüz.

46 Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 159, 163, 166. Râzî'nin teşhis konusundaki başarısı hakkında geniş bilgi için bk. İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 417; İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-a'yân*, ss. 158-159.

47 K. S. Şah, "Medicine", *A History of Muslim Philosophy* (içinde), ed.: M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963, c. II, s. 1340; Bedi N. Şehsuvaroğlu, Ayşegül Erdemir Demiran ve Gönül Cantay Güressever, *Türk Tıp Tarihi*, Taş Kitapçılık, Bursa 1984, ss. 8-9.

Râzî tıp sahasında hem pratiğe, hem de teoriğe önem vermiştir. Ona göre doktorun başarılı olabilmesi için teorik açıdan kendini yetiştirmesi ve çok fazla pratik yapması gerekir. Önce bu sahadaki kitapları okuyarak teorik yönünü geliştirmeli, sonra da hastalar üzerinde pratik yapmalıdır. Ne sadece okumakla, ne de hiçbir eser okumaksızın yalnız uygulama ile yetinildiğinde gerçek elde edilemez ve tedavide başarılı olunamaz. Çünkü teorik açıdan kendisini yetiştirmemiş olan doktor, birçok hastalık belirtisini fark edemeyerek gözden kaçırır ve insanların en çok uygulama yapanı bile olsa, teorik yönü iyi olan ve az uygulama yapanın seviyesine ulaşamaz.⁴⁸

Tıp bilimine getirdiği bir diğer yenilik, daha önce ifade ettiğimiz üzere, kimyayı tıbbın hizmetinde kullanmış olmasıdır. Ayrıca *Ahlaku't-tabip* gibi eserlerinde tıbbî etikten bahsetmiş olması da önemlidir. Bu noktadaki görüşleri ile Hipokrat ve Galen'in görüşleri arasında önemli benzerlikler vardır.⁴⁹

Tıp sahasındaki bu otoritesinden dolayı Râzî, Arap tıbbının kurucusu olarak kabul edilmiştir. Kendinden sonraki dönemde tıbbın gelişmesinde etkili olmuş, hatta modern tıbbın kurucusu olarak bile ele alınmıştır.⁵⁰

Tıp sahasındaki birçok eseri, başta Latince olmak üzere değişik dillere tercüme edilmiştir. Bu anlamda 902-908 yılları arasında Rey valiliği yapan Ebû Salih Mansur b. İshak b. Ahmet b. Esed'e ithaf etmiş olduğu⁵¹ *Kitabu'l-mansûrî*,

48 Ebû Bekir er-Râzî, *Kitabu'l-mürşid evi'l-fusul*, tahk.: Albert Zeki İskender, *Mecelletü ma'hedi'l-mahdudati'l-arabiyye* (içinde), Kahire 1961, c. IV, s. 119.

49 Hüseyin Karaman, "Tabip-Filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 15 (Bahar 2003), ss. 155-157.

50 Bilgi için bk. İbn Cülcül, *Tabakatu'l-etibba ve'l-hukema*, s. 78 (dn. 7); Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, Second Edition, New York 1983, s. 98; Abdülhakî, *Min a'lami'l-ulamai'l-Arab*, ss. 238-239; İskender, "Giriş", s. 476; Sheikh, *Islamic Philosophy and Theology*, s. 50 (dn. 2); et-Taî, "Maa'r-Râzî fi kimyahi", s. 109.

51 Râzî'nin *Kitabu'l-mansûrî*'yi ithaf ettiği kişinin kim olduğu konusunda tarihçiler ihtilafa düşmüşlerdir. Bu anlamda İbn Nedim ve İbn Ebi Useybia Mansur b. İsmail (ö.365/975)'e, Yakut el-Hamevi (ö.462/1072) 290/902-296/908 yılları arasında Rey valiliği yapan Ebû Salih Mansur b. İshak b. Muhammed b. Esed'e ithaf ettiğini belirtmektedir (İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 360; İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 423; Yakut b. Abdullah el-Hamevi, *Mu'cemu'l-buldan*, tahk.: Ferid Abdülaziz el-Cundi, Daru'l-kutubi'l-ilmiiyye, Beyrut 1990, s. 137.). İbn Hallikan ise, Ebû Salih Mansur b. Nuh b. Nasr b. İsmail b. Ahmet b. Esed ve Ebû Salih Mansur b. İshak b. Ahmet b. Nuh olmak üzere iki farklı kişiden bahsetmektedir (İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-a'yân*, s. 158, 160). Bütün bu rivayetlerin en doğru olanı, Mısır'daki Teymuriye Kütüphanesi 129 numarada bulunan yazma nüshanın mukaddimesinde geçen "bundan sonra ben, emir Mansur b. İshak b. Ahmet için bu kitabımda tıpla ilgili bilgileri topluyorum." sözünün de delalet ettiği üzere Yakut'un rivayetidir. Dolayısıyla Râzî *Kitabu'l-Mansûrî*'yi Ebû Salih b. Mansur b. İshak b. Ahmed b. Esed'e ithaf etmiştir (Krş. Fuad Seyyid, İbn Cülcül, *Tabakatu'l-etibba ve'l-hukema*, ss. 78-79 (d. no. 8); Paul Kraus, "Tevdie", *Resailu felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, nşr. Paul Kraus, Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 2; Mohaghegh, "Razi der Tibb-ı Ruhani I", s. 119;

Cremonalı Gerard tarafından *Liber Almansoris* adıyla 1175 yılında Latince'ye, daha sonra da İbranice ve Grekçe'ye tercüme edilmiştir. Eser XVIII. yüz yıla kadar Avrupa tıp okullarında okutulan klasik ders kitapları arasına girmiştir. Yine Râzî'nin en büyük tıp kitabı olup eski ve yeni tıbbın bir indeksi mahiyetinde olan *Kitabu'l-havi* isimli eseri de, 1279 yılında *Continens* ismiyle Sicilyalı bir Yahudi hekim olan Ferec b. Salim tarafından Latince'ye tercüme edilmiş, 1486-1542 yılları arasında beş defa basılmıştır. Çiçek ve kızamık hastalıkları ile ilgili olan *Kitabu'l-cuderi ve'l-hasbe* ise, 1498'de Venedik'te *De Variolis et-Morbillis* adı ile Latince'ye, 1556'da Collin tarafından *Traite de la Petite Verole et de la Rougeole* adıyla Fransızca'ya, 1848'de William Greenhill tarafından *A Treatise On Smalpxox and Measles* adıyla İngilizce'ye ve 1911 yılında da Almanca'ya tercüme edilmiştir. Bu eser çiçek ve kızamık hastalıkları konusunda yazılmış olan ilk eser olup 1498-1866 yılları arasında 40 defa basılmıştır.⁵²

Râzî tıba ilaveten simya, ilahiyat, felsefe, ahlak, tabii bilimler ve astronomi sahalarında da eserler yazmıştır. Simya konusundaki eserlerinden biri olan *Kitabu's-sirru'l-esrar*, Julius Ruska tarafından *al-Râzî's Buch Geheimnis der Geheimnisse* adıyla Almanca'ya tercüme edilerek Berlin'de (1937), U. I. Kerimov tarafından da Rusça'ya çevrilerek Özbek İlimler Akademisi tarafından Taşkent'te yayınlanmıştır (1950).⁵³

Filozofun tıp sahasındaki otorite ve üstünlüğünü ifade etmek için, burada görüldüğü üzere, birçok eserinin başta Latince olmak üzere diğer batı dillerine tercüme edilerek uzun yıllar Avrupa'da ki tıp fakültelerinde okutulduğunu ve bugün halâ Paris Üniversitesi Tıp Fakültesi'nin konferans salonunda bir portresinin bulunduğunu söylemek yeterlidir.⁵⁴

Abdurrahman Bedevi, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", *A History of Muslim Philosophy* (içinde), ed.: M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963, c. I, s. 435).

52 Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s. 98; Goodman, "Muhammad Ibn Zakariya al-Razi", c. I, s. 199; Mayerhof, "Science and Medicine", ss. 323-325; Ghada Karmi, 'Notice of Another Manuscript of al-Razi's-Kitap al-Mansûrî', *Mecelletü't-tarihi'l-ulumî'l-arabiyye*, III, sayı: 1 (Halep 1979), s. 88; Vladimir Sadek, "Rhazes", *Dictionary of Oriental Literatus*, London, ts. c. III, s. 159.

53 N. A. Figurowsky, "An Unkown Work of al-Razi's The Book of the Secret of Secrets", *Ambix*, c. 10, sayı: 3, Cambridge 1962, s. 147; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 143 (dipnot no: 30).

54 Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 1; İsmail Hami Danişmend, *Batı Kaynaklarına Göre İslâm Medeniyeti*, Yağmur Yay., İstanbul 1989, s. 32; Mehdi Mohaghegh, "Notes on the "Spiritual Physics" of al-Râzî", *Studia Islamica*, c. XXVI (1967), s. 5. Tıbbî yönü hakkında geniş bilgi için bk. Neccar, *fi't-Tarihi't-tıp*, ss. 95-101; Kemal es-Samirî, *Muhtasar tarihi tıbbu'l-arabi*, Daru'l-hürriyye, Bağdat 1984, c. 1, ss. 501-510; Abdulbakî, *Min a'lami'l-ulamai'l-Arab*, ss. 226-231; Dîfâî, *Isham-u ulemai'l-Arab*, ss. 184-200; et-Taî, "Maa'r-Râzî fi kimyaihî", ss. 106-110; A. S. Bazmee Ansari, "Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya al-Râzî Universal Scholar and Scientist",

Burada şunu da ifade etmeliyiz ki, Râzî sadece tıp ve kimya ilminin sınırları içinde kalmamış, bu iki alanı aşarak ziraat, ölçü, tartı, basit ve mürekkep ilaçlar yapma gibi başka tecrübî sahalara da geçmiştir. Hatta madenler ve eczacılık gibi alanlarda da bilgi sahibi olmuştur.⁵⁵

İşte her alandaki geniş bilgisi ve özellikle de tıp sahasındaki üstün başarısından dolayı, halife ve hükümdarların saraylarında hekim ve danışman olarak önemli görevler üstlenmiştir. Bu anlamda Horasan valisini tedavi etmek için sarayına kadar gitmiştir.⁵⁶ Ancak o hükümdarların yanında mal, mülk ve makam elde etmek için değil, hasta olduklarında onları tedavi etmek, sağlıkları yerinde olduğunda ise, hem kendilerinin hem de halkın yararına olacağını düşündüğü noktalarda onlara yol göstermek için bulunmuştur.⁵⁷ Ayrıca onun yöneticilerin yanında bulunmayı istediği de söylenemez. Çünkü ona göre bir doktor için en zor iş, sanatını yönetici ve aristokrat zümrenin emrinde icra etmektir.⁵⁸

Getirmiş olduğu çok ileri bir eğitim metodu ile Râzî, derslerinde öğrencilerini seviyelerine göre halka halinde oturturdu. Ortada kendisi bulunur, ondan sonra da en kıdemli olanlardan başlamak suretiyle öğrencileri halka halinde etrafını sararlardı. Böylece kendisine en yakın halkayı en kıdemli öğrencileri, en dış halkayı da en son gelen öğrencileri oluştururdu. Dolayısıyla dışardan herhangi bir şey sormak, ya da bir konuda bilgi almak için gelen kimse, ilk önce en son gelen öğrencilerin oluşturduğu dıştaki halkaya, yeterli şekilde cevap veremezlerse ikinci halkaya, onlar da bilemezlerse diğer halkaya ve eğer hiç kimse tatmin edici bir cevap veremezse en sonunda Râzî'ye sorardı.⁵⁹ Filozof bu şekilde bir metot takip etmek suretiyle hem öğrencilerinin rahatlıkla cevap verebilecekleri basit sorularla ilgilenmek suretiyle lüzumsuz zaman kaybının ve kendisini çok fazla yormanın önüne geçmiş, hem de öğrencilerine, öğrendiklerini başkalarına aktarma ve pratiğe dökme imkanı vermek suretiyle onların

Islamic Studies, Spring 1976, vol. 15, sayı: 1, ss. 159-164; Esin Kahya, "Studies of Rhazes Medical Heritage", *DTCF Atatürk'ün Ölümünün 100. Doğum Yılına Armağan Dergisi*, AÜDTCF Yay., Ankara 1982, ss. 415-420.

55 A'sam, "Ebû Bekir er-Râzî", s. 306.

56 İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 418.

57 Ebû Bekir er-Râzî, "es-Sîretü'l-felsefiyye", *Resailü felsefiyye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Darü'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, ss. 109-110.

58 Ebû Bekir er-Râzî, "Ahlâku't-tabip, Risaletü li Ebî Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî ila ba'zı telamizetihî", tahk.: Abdullatif Muhammed el-Abd, *Sittü resai'l mine't-turasi'l-arabi el-islâmi* (içinde), Mektebetü'n-nahzati'l-mısriyye, Kahire 1981, s. 127.

59 İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 360; İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 416; Zirikî, *A'lam*, VI, 364; İzmirli, *Şeyhu'l-etibba*, s. 6.

bilgilerinin kalıcı olmasını sağlamış, aynı zamanda da onları pasiflikten kurtarmış olmaktadır.

d. Âmâ Olması

Gözlerinin kimyevî maddelerden çıkan gaz ve buharlara maruz kalması, gece gündüz durmaksızın çalışması ve zayıf ışık altında çok kitap okuması gibi nedenlerden dolayı hayatının sonlarına doğru gözlerine su inen Râzî, daha sonra görme özelliğini tamamen kaybetmiştir.⁶⁰ Bu durumu kendisi şu şekilde ifade etmektedir: “*el-Camiu'l-kebir*⁶¹ üzerinde geceli gündüzlü on beş yıl çalıştım. Neticede gözlerim zayıfladı ve elim titreyip tutmaz oldu. Bu halde iken dahi peşini bırakmadım, başkasına okutup yazdırarak gücümün yettiği kadar çalışmalarına devam ediyorum.”⁶²

60 Bîrûnî, “Risale”, ss. 4-5.

61 Bu eserin *Kitabu'l-havi* ile aynı eser mi, yoksa farklı eser mi olduğu konusunda çeşitli rivayetler vardır. İbn Nedim ve İbnu'l-Kıfî *Kitabu'l-havî*'nin *el-Camiu'l-hasırî li sanaatî't-ıpp* şeklinde isimlendirildiğini ve XII. bölümden oluştuğunu belirtmektedir (İbn Nedim. *el-Fihrist*, s. 361; İbnu'l-Kıfî, *İhbaru'l-ulema*, s. 274). İbn Ebi Useybia hem *Kitabu'l-havî*'den bahsetmekte ve onun Râzî'nin, kendinden önceki dönemde hastalıklar ve tedavi yolları ile ilgili olarak söylenmiş olanları bir araya getirdiği tıp sahasındaki en büyük eseri olduğunu ifade etmekte, hem de *Hasiru sanaatî't-ıpp* diye isimlendirilen *Kitabu'l-cami* isimli eserden bahsetmektedir. XII. bölümden oluşan eserde kendi bilgileri ile eski ve yeni tıp kitaplarında söylenenleri bir araya getirmiştir. Ayrıca İbn Ebi Useybia, Râzî vefat ettiğinde müsveddeler halinde olan eserin daha sonra bir araya getirildiğini ve bazıları tarafından *Kitabu'l-havî* ile *Kitabu'l-cami*'nin aynı eserler zannedildiğini belirtmektedir (İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 421, 423-424). İbn Nedim'in *Kitabu'l-havi* hakkında verdiği bilgiler ile İbn Ebi Useybia'nın *Kitabu'l-cami* hakkında vermiş olduğu bilgiler büyük oranda birbirinin aynıdır. Bu durum söz konusu eserlerin aynı eser olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Bîrûnî ise, *el-Camiu'l-kebir*'den bahsetmekte ve bunun *el-Havi* diye de bilindiğini belirtmektedir (Bîrûnî, “Risale”, no: 1). Bu rivayetlerde de görüldüğü gibi, bazı araştırmacılar “el-Havi” ve “el-Cami” kelimelerinin anlamlarının birbirine benzer olmasından ve daha başka nedenlerden dolayı *Kitabu'l-havi* ile *Kitabu'l-cami*'nin aynı kitabın iki müteradif isimleri olduğunu zannetmektedirler. Ancak Râzî'nin *es-Sîretü'l-felsefiyye*'deki ifadelerinden anlaşıldığına göre *el-Camiu'l-kebir*'i bizzat kendisinin yazmış olmasından (Râzî, “*es-Sîretü'l-felsefiyye*”, s. 110) ve *Kitabu'l-havi*'nin de vefatından sonra Rük-nü'd-Devle'nin veziri İbnu'l-Amid tarafından Râzî'nin öğrencilerine ve dönemin ünlü hekimlerine yazdırılmış olmasından (K. S. Şah,) ve bir de İbn Ebi Useybia'nın rivayetinden dolayı bu eserler ayrı ayrı eserlerdir. *Kitabu'l-havi*'nin isminin Râzî'nin basılı hiçbir kitabında yer alması da bu görüşü kuvvetlendirmektedir. Bk. Abdülhakî, *Min a'lami'l-ulamai'l-Arab*, s. 236; Albert Zeki Iskender, “The Medical Bibliography of al-Razi”, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed.: George F. Hourani, State University of New York Press, Albany 1975, ss. 41-46: amlf. “Al-Razi”, ss. 373-375.

62 Râzî, “*es-Sîretü'l-felsefiyye*”, s. 110. Kaynaklarda Râzî'nin âmâ olmasıyla ilgili olarak menkıbeye varan birçok farklı rivayet bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 360; İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-enba*, s.416; İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-a'yân*, s.160; Beyhakî, *Tarihü'l-hukemai'l-İslâm*, s. 22 (dn.1); İzmîrli, *Şeyhu'l-etıbbâ*, s. 8; George Spriens A. Ranking, “The Life and Works of Rhazes”, *Proceeding of the Svententh International Congress of*

Bu ifadeleri görme özelliğini tamamen kaybetmesini ve ilme olan düşkünlüğünü ortaya koyması açısından önemlidir.

Gözlerini tedavi etmesi için öğrencilerinin getirmiş olduğu hekime gözün tabakalarının kaç tane olduğunu sormuş ve doktordan tatmin edici bir cevap alamayınca da, bunu bilmeyenin gözünü tedavi edemeyeceğini söyleyerek tedavi olmayı reddetmiştir.⁶³ Bîrûnî ise Râzî'nin gözlerini tedavi ettirmeyi kabul etmemesini şu şekilde açıklamaktadır: Râzî, gözlerini tedavi etmek üzere Tabaristan'dan gelen öğrencisine, "sen göz doktorlarının en iyilerindensin, fakat sen de bu tedavinin elemsiz ve meşakkatsiz olamayacağını biliyorsun. Belki de benim ömrüm kısalmış ve ecelim de yaklaşmıştır. Benim gibi bir kişinin hayatının sonlarında elemi rahata tercih etmesi güzel bir şey değildir."⁶⁴ diyerek tedavi olmayı reddetmiştir. Ancak daha sonra yapılacak olan ameliyatın tekrar görmesini sağlayacağı yönündeki çeşitli ısrar ve baskılarla karşılaşınca, "dünyaya usanmıncaya kadar baktım, artık göze ihtiyacım yok"⁶⁵, başka bir rivayette ise, "beni dünyadan tiksindiren çok şeyler gördüm"⁶⁶ diyerek tedavi olmamakta direnmiştir.

Bu noktada şunu ifade etmeliyiz ki, Râzî'nin *Kitabu'l-havi* isimli eserinin ikinci cildini göz hastalıklarına ayırmış olmasına, bizzat kendisinin de ifade etmiş olduğu üzere, okuyup yazmaya çok fazla düşkün olmasına ve bir doktor olarak hastaları tedavi etmek için çalışmasına rağmen bu şekilde kendi gözlerinin tedavi edilmesini reddederek bir nevi zühde dalması garip bir durum olarak görünmektedir. Zaten bu rivayetler de daha ziyade menkıbeye benzemektedir.⁶⁷

e. Vefatı

Râzî'nin vefat tarihi ile ilgili olarak kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Ancak genelde 5 Şaban 313/27.10.925 tarihinde, Kamerî yıla göre 62, Şemsî yıla göre ise 60 yaşında iken Rey'de vefat etmiş olduğu belirtilmektedir.⁶⁸ Ayrıca

Medicine, *Islamic Medicine*, ed.: Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996, s. 77; Saidî, *el-Müceddidun fi'l-İslâm*, ss. 142-143; Samirî, *Muhtasar tarihi tıbbu'l-arabi*, s. 509.

63 Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 165; Zeydan, "et-Tib ve'l-etibba", s. 398.

64 Bîrûnî, "Risale", s. 5.

65 Beyhakî, *Tarihu'l-hukemai'l-İslâm*, s. 22 (dn.1); İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 420; İbn Cülcül, *Tabakatu'l-etibba ve'l-hukema*, s. 78; Saidî, *el-Müceddidun fi'l-İslâm*, s. 143; Zeydan, "et-Tib ve'l-etibba", s. 398.

66 Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 165.

67 Bedevi, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", c. I, s. 437.

68 Bîrûnî, "Risale", s. 6; Brockelmann, *Supplement*, c. I, s. 418; Fuat Sezgin, *GAS*, c. III, s. 275; A'sam, "Ebû Bekir er-Râzî", s. 304. Bazı kaynaklar ise, Bağdat'ta vefat etmiş olduğunu belirtir-

ölüm tarihi olarak 290/902, 300/912⁶⁹, 311/923⁷⁰, 320/932⁷¹ ve 364/976⁷² gibi farklı tarihlerden de bahsedilmektedir.⁷³

f. Hoca ve Öğrencileri

Ebû Bekir er-Râzî'nin hayatının ilk dönemi hakkında olduğu gibi hoca ve öğrencileri hakkında da çok fazla bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte bazı biyografi yazarları onun tıbbî *Firdevsü'l-hikme*'nin yazarı Ali b. Raben (Rabben-Rabban) et-Taberî (ö.240/855)'den öğrendiğini belirtmektedirler.⁷⁴ Ancak bu, zaman bakımından mümkün değildir. Çünkü Ali b. Raben et-Taberî h. 247 yılında vefat etmiş, Râzî ise, farklı rivayetler dolayısıyla, h. 250 veya 251 yılında doğmuştur. Bu durumda Raben et-Taberî'nin, henüz Râzî doğmadan önce vefat etmiş olduğu için, hocası olması mümkün değildir.⁷⁵ Yalnız Râzî, Ali b. Raben et-Taberî'nin *Firdevsü'l-hikme* isimli eserini okumuş ve hocası olduğunu söyleyenler de bunu kastetmiş olabilirler.

Felsefe sahasındaki hocası olarak ise, antik ilim ve kültürleri çok iyi bilen ve aynı zamanda da gezgin olan "Belhî" lakaplı bir felsefeciden bahsedilmektedir.⁷⁶ Hatta İbn Nedim (ö.386/996) Râzî'nin bu kişiye bir kitabını ithaf ettiğini bile söylemektedir.⁷⁷ Ancak söz konusu olan "Belhî"nin mutezileden olan Ebu'l-Kasım el-Belhî mi, yoksa coğrafyacı Ebû Zeyd el-Belhî mi olduğu tam olarak bilinmemektedir. Zira o dönemde bu kişilerin her ikisi de felsefe ve ke-

mektirler. Bk. Zirikî, *A'lam*, c. VI, s. 364; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin*, MEB. Yay., İstanbul 1951, c. II, s. 27; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, c. X, s. 6; Ranking, "The Life and Works of Rhazes", s. 74.

69 İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 420.

70 İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-a'yân*, s. 160; Zirikî, *A'lam*, c. VI, s. 364; Brockelmann, *GAL*, c. I, s. 268; Yakut, *Mu'cemu'l-buldan*, c. III, s. 268; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin*, s. 27; Kehhale, *Mucemü'l-müellifin*, c. X, s. 6.

71 İbnu'l-Kiftî, *İhbaru'l-ulema*, s. 272; İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 420; Muğniyye, *Felasifetü'ş-Şia*, s. 476; Brockelmann, *GAL*, c. I, s. 268.

72 Ancak İbn Şiran bu rivayetinde yalnız kalmıştır. Bk. İbnu'l-Kiftî, *İhbaru'l-ulema*, 272.

73 Filozofun ölüm nedeni hakkında geniş bilgi için bk. İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 419; İzmirli, *Şeyhu'l-etibba*, s. 9; Taî, "Maa'r-Râzî fi kimyaihi", ss. 102-103; Samirî, *Muhtasar tarihi tıbbu'l-arabi*, s. 509.

74 İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 414; İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-a'yân*, s. 159; Brockelmann, *GAL*, c. I, s. 268; Fuat Sezgin, *GAS*, c. III, s. 275; Bedevi, "Muhammad İbn Zakariyya al-Râzî", c. I, s. 437; Mehdi Mohaghegh, *Filsuf-i Rayy Muhammed İbn Zekeriyya-i Râzî*, Müessesesi-i Mütâlâti İslâmî-yi Dânişkâh-ı McGill, Tahran 1352/1974, s. 11.

75 Mohaghegh, *Filsuf-i Rayy*, ss. 12-13; Mayerhof, "Thirty Three Clinical Observations", s. 5; A'sam, "Ebû Bekir er-Râzî", s. 304.

76 Fuat Sezgin, *GAS*, c. III, s. 275; Mohaghegh, *Filsuf-i Rayy*, s. 14.

77 İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 360

lam sahasında meşhurdular.

Mutezile imamlarından olan Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmet b. Mahmut el-Ka'bi el-Belhî h. 319 yılında vefat etmiş olup, kaynakların belirttiğine göre Râzî ile arasında zaman konusuyla⁷⁸ mutlak heyûlâ konusunda bazı yazışmalar olmuş ve onun *İlmu'l-ilahi* isimli eserinin ikinci makalesini eleştirmesi üzerine Râzî de ona *Kitabu'r-red ala Ebi'l-Kasım el-Belhî fi nakzihi'l-makaleti's-saniyeti fi'l-ilmî'l-ilahi* adıyla bir reddiye yazmıştır.⁷⁹ Diğeri ise h. 322 senesinde vefat etmiş olan Ebû Zeyd Ahmet b. Süheyl b. Zeyd el-Belhî'dir. Kaynaklarda belirtildiğine göre Râzî bu kişinin nezle olması ile ilgili bir makale yazmıştır.⁸⁰ Bu da Râzî'nin onunla beraber olmuş olduğunu göstermektedir. Yine Râzî, Ebû Zeyd el-Belhî'nin lezzet (haz) anlayışı konusundaki eleştirisine⁸¹ ve ahiretin varlığını kabul etme hususundaki itirazlarına cevap vermek için de eserler yazmıştır.⁸²

Her ne kadar bazı kaynaklarda bu kişinin Râzî'nin hocası olmadığı yönünde birtakım bilgiler varsa da⁸³ bize göre bu doğru değildir. Çünkü İbn Nedim'in, Râzî'nin hocası olduğunu söylediği "Belhî" hakkında verdiği bilgiler Ebû Zeyd el-Belhî'ye çok fazla uymaktadır. Yine yukarda ifade ettiğimiz gibi, Ebû Bekir er-Râzî, Ebû Zeyd el-Belhî'nin çeşitli konulardaki görüşlerine eleştiriler yazmıştır. Ayrıca "Belhî"nin *Mesalihu'l-ebdan ve'l-enfüs* isimli eserinde tıp ile ahlâkı aynı ilmî disiplin çerçevesinde birleştirmesi ve tıp ile ahlâk arasında kurduğu ilişki, Râzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî*'de ortaya koyduğu görüşlerin paralelindedir. Bunlardan ve bir de, Râzî'nin bazı felsefî görüşlerini, özellikle de Pythagorasçı fikirlerini, Ebû Zeyd el-Belhî'den aldığı yönündeki bilgilerden hareketle, kaynaklarda hocası olduğu ifade edilen "Belhî"nin Ebû Zeyd el-Belhî

78 "Ma Cera beynehu ve beyne Ebi'l-Kasım el-Ka'bi fi'z-zaman". Bk. Bîrûnî, "Risale", no: 62.

79 İbn Nedim, *el-Fihrist.*, s. 362; İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba.*, s. 423; İbnu'l-Kıftî, *İhbaru'l-ulema*, s. 274.

80 "fi'l-İlletî'l-leti min ecliha yu'razu'z-zukkam li Ebî Zeyd el-Belhî fi fasli'r-rebi inde şemmihi'l-vverd". Bk. İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 427.

81 "fi ma Cera beynehu ve beyne şehid el-Belhi fi'l-lezzet" (Bîrûnî, "Risale", no: 65). Bu eseri İbn Nedim "Kitabu'n-nakazahu ala Süheyl el-Belhi fi ma nakazahu bihi mine'l-lezze" (İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 362), İbn Ebî Useybia "Kitap fi nakzihi ala Ali b. Şehid el-Belhi fi ma nakazahu bihi fi emri'l-lezze" (İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 425) ve İbnu'l-Kıftî ise "Kitabun nakazahu ala Süheyl el-Belhi fi ma nakazahu bihi fi'l-lezze" (İbnu'l-Kıftî, *İhbaru'l-ulema*, s. 275) ismiyle vermektedirler.

82 Bu eseri Bîrûnî, "er-Red ala Şehid fi'l-luğazi'l-mead" (Bîrûnî, "Risale", no: 141), İbn Nedim "Kitab ala Süheyl el-Belhi fi tesbiti'l-mead" (İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 362), İbn Ebî Useybia "Kitab ıla Ali b. şehid el-Belhi fi tesbiti'l-mead" (İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 426), İbnu'l-Kıftî ise "Kitabu'r-red ala Süheyl fi isbati'l-mead" (İbnu'l-Kıftî, *İhbaru'l-ulema*, s. 275) şeklinde isimlendirmişlerdir.

83 Necmabâdî, Şerhu Hallü ve Makam-ı Muhammed Zekeriya Râzî, s. 122.

olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁴

Râzî'nin hocası olarak mutezilî bir filozof olan Ebû Abbas el-İranşehrî' de gösterilmektedir.⁸⁵ Kraus ve Pines, İbn Nedim tarafından Râzî'nin hocası olarak ifade edilen Belhî ile İranşehrî'nin aynı kişi olduklarını belirtmektedirler.⁸⁶ Ancak bu doğru değildir. Çünkü İranşehrî Belhli değil Nişaburludur. Ayrıca İranşehrî'nin Râzî'nin hocası olduğu noktasında yeterli delil de yoktur. Bununla birlikte Râzî, *er-Red ala sisan el-mennânî*⁸⁷ isimli eserinde olduğu gibi birçok konuda İranşehrî'den etkilenmiştir.⁸⁸ Yine Râzî'nin hocaları arasında Cabir b. Hayyan ile Huneyn b. İshak da sayılmaktadır.⁸⁹

Ebû Bekir er-Râzî'nin hocaları gibi öğrencilerinden de çok azının ismini bilmekteyiz. Bununla birlikte öğrencileri arasında tıp sahasında Ebû Bekir b. Karin (Karun) er-Râzî'yi, felsefede ise, Yahya b. Adıyy, Ebû Ğanem Tabip, Ebu'l-Kasım Meganî ve Yusuf b. Yakup ile Buharalı Muhammed b. Yunus'u sayabiliriz.⁹⁰

3. Kişiliği

Râzî, dönemindeki büyük şöhretine, Rey ile Bağdat'taki hastahanelerin başhekimliğini yapmış ve hükümdarların yanında bulunmuş olmasına rağmen fakir bir kişi olarak ölmüştür. Bu durum onun mal ve servet elde etmek için değil, ilim ve bilgi sahibi olmak, insanlara hizmet etmek için yaşamış olduğunu göstermekte olup kişiliği hakkında bize önemli bir bilgi vermektedir.⁹¹

Yazmış olduğu eserlerden ve yapmış olduğu çalışmalardan da anlaşılacağı

-
- 84 Max Mayerhof, "Mine'l-İskenderiyye ila Bağdat", Abdurrahman Bedevi, *et-Turâsi'l-yunaniyye fi'l-hadarâti'l-islâmiyye* (içinde), Daru'l-kalem, Kahire 1946, s. 83; Mohaghegh, *Filsuf-i Rayy*, s. 14; Feridrun Haw, "Takriru'r-Râzî havle'z-zukamu'l-müzminu inde tefetuhî'l-verd", *Al-Abhath*, c. 26, Beyrut 1973-1977, s. 52; Abdulkakî, *Min a'lami'l-ulamai'l-Arab*, s. 245.
- 85 Kraus ve Pines, "Râzî", c. IX, s. 642; Mohaghegh, *Filsuf-i Rayy*, s.16; amlf., "Kitabu'ş-şukuk ala Calinus li Muhammed b. Zekeriya er-Râzî", Ebû Bekir er-Râzî, *Kitabu'ş-şukuk ala Calinus* (içinde), tahk.: Mehdi Mohaghegh, el-Ma'hedi'l-âli'l-alemi li'l-fikri ve'l-hazerâti'l-islâmiyye, Tahran 1993, s. 5.
- 86 Kraus ve Pines, "Râzî", c. IX, s. 642.
- 87 Bîrûnî, *Risale*, no: 140.
- 88 Mohaghegh, *Filsuf-i Rayy*, ss. 16-19.
- 89 Mayerhof, "Science and Medicine", s. 323; Ferruh, *Abkariyyetü'l-Arab fi'l-ilm ve'l-felsefe*, s. 98.
- 90 Ebû Bekir er-Râzî, *Kitabu'l-esrar ve sirru'l-esrar*, nşr. Muhammed Taghi Danehpajouh, L'unesco, Tehran 1964, s. 1; İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 418; Kraus ve Pines, "Razi", c. IX, s. 642; Mohaghegh, *Filsuf-i Rayy*, ss.23-27; İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Kitabevi Yay., İstanbul 1995, s. 74; Sakal, "Müellefatü'r-Râzî ve tealîmi'l-felsefiyye", s. 115; Muğniyye, *Felasifetü'ş-Şia*, s. 475; A'sam, "Ebû Bekir er-Râzî", s. 305.
- 91 Muğniyye, *Felasifetü'ş-Şia*, ss. 475-476; Hunke, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 165.

üzere, Râzî ilme düşkündür. İlme karşı olan bu tutumunu otobiyografisi mahiyetinde bir eser olan *es-Sîretü'l-felsefiyye*'de şu şekilde ifade etmektedir: "*Beni tanıyanlar bilirler ki, ilme karşı olan sevgim, tutkum ve bu yoldaki çalışmalarım gençliğimden beri aralıksız devam etmektedir. Hatta okumadığım bir kitap, karşılaşmadığım bir ilim adamı bulunursa –büyük bir zarara uğramam söz konusu dahi olsa- her şeyi bir yana bırakıp, o kitabı okumadan, o alimi tanımadan edemem. Bu alandaki sabırlı çalışmalarım neticesinde, bir yıl içinde müsvedde olarak yirmi bin varaktan fazla yazı yazdım. el-Camiu'l-kebir üzerinde geceli gündüzlü on beş yıl çalıştım. Neticede gözlerim zayıfladı ve elim titreyip tutmaz oldu. Bu halde iken dahi peşini bırakmadım, başkasına okutup yazdırarak gücümün yettiği kadar çalışmalarına devam ediyorum.*"⁹² Bu ifadelerinde de görüldüğü gibi, okumaya ve yazmaya düşkün olan Râzî'nin, kitap okurken uyuyup kalmamak için lambayı ve kitabı kendisinin uyumasına engel olacak bir şekilde yerleştirdiği belirtilmektedir.⁹³

Büyük başlı, parlak yüzlü birisi olan Râzî, yaratılış itibariyle yumuşak huylu olup insanlara iyilik yapan, ihsanda bulunan alçak gönüllü, cömert bir kimседir. Hayatını hastahanelerde insanlara hizmetle geçirmiş olan filozof, hastalarına şefkatle yaklaşır, fakirlere acır ve onlara hayırsever bir şekilde davranırdı. Hatta onları herhangi bir karşılık almaksızın muayene ve tedavi ederdi.⁹⁴ Bütün bu rivayetlerin Râzî'nin fikrî ve ahlâkî yönünü açıkça göstermekte olduğunu ve onun bir doktor olarak hastalarına, bir öğretmen olarak öğrencilerine ve bir ahlâkçı olarak da fakirlere nasıl davrandığını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

4. Eserleri

İslam dünyasında fikrî hareketliliğin geliştiği, tercüme ve tedvin hareketinin yoğun olduğu bir dönemde yaşamış olan Ebû Bekir er-Râzî, gerek teorik, gerekse pratik ilimlerin hepsine ilgi duyan, felsefeden tıbbı, matematikten astronomiyeye, ilahiyattan siyasete, fizikten kimyaya ve ahlâktan müziğe kadar pek çok sahada eser yazarak zengin bir külliyat meydana getiren ansiklopedik bir filozoftur. Kitap, makale ve risalelerden oluşan eserlerinin klasik kaynaklarda yer alan listelerine bakıldığında sayılarının 133 ile 264 arasında değiştiği görülmür.

92 Râzî, "es-Sîretü'l-felsefiyye", s. 110.

93 Bîrûnî, "Risale", s. 5; Mahmut Kaya, "Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve Hekimlik Ahlâkı ile İlgili Risalesi", *Felsefe Arkivi*, sayı 26'dan ayrı basım, İÜEF Basımevi, İstanbul 1987, s. 228.

94 İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 360; İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, s. 416; Necmabâdî, *Şerhu Hallü ve Makam-ı Muhammed Zekeriya Râzî*, s. 88; Zeydan, "et-Tıbb ve'l-İttıbbı", s. 397; Dîfâi, *İsham-u ulemai'l-Arab*, ss. 184-185.

Râzî'nin eserlerinin listesini veren ilk kaynak İbn Nedim'in *el-Fihrist* adlı eseridir. İbn Nedim, filozofun eserlerini kitaplar ve risaleler şeklinde iki guruba ayırmış ve toplam 167 eserin ismini vermiştir.⁹⁵ Daha sonra İbnu'l-Kıftî (ö.646/1248) 137, İbn Ebî Useybia 238 ve Bağdatlı İsmail Paşa ise 167 eserinden bahsetmişlerdir.⁹⁶

Ebû Bekir er-Râzî'nin eserlerini konularına göre 11'e ayırarak sistematik bir tasnife tabi tutan ilk eser Bîrûnî'nin *Risale li'l-Bîrûnî fi el-fihrist* kutup Muhammed b. Zekeriya er-Râzî (Epitre de Beruni, Contenant le Repertoire des Ouvrages de Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî) (ed.: Paul Kraus, Islamic Medicine, ed.: Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996, ss. 266-320.) adlı çalışmasıdır. Bîrûnî, Râzî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili olarak yazmış olduğu bu risalede; tıp alanında 56, tabiat bilimleri 33, mantık 7, matematik ve astronomi 10, felsefe 17, yorumlar, özetler ve kısaltmalar 7, metafizik 6, ilahiyat 14, kimya 22, küfriyat 2 ve çeşitli konulara ait 10 kitap olmak üzere toplam 184 eserden bahsetmektedir. Ayrıca bu çalışmada, söz konusu eserlerin İbn Nedim, İbn Ebî Useybia ve İbnu'l-Kıftî'nin eserlerinde bulunup bulunmadıkları da belirtilmektedir.⁹⁷

Râzî'nin eserleri konusunda en kapsamlı çalışmayı *Şerhu Hallü ve Makam-ı Muhammed Zekeriya-ı Râzî* (Tahran 1318) adlı bibliyografik eseriyle Dr. Mahmut Necmabâdî'nin yapmış olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu çalışmada müellif, filozofun hâl tercümesi, ahlâkî şahsiyeti, muhalifleri, tıptaki durumu ve yapmış olduğu tedaviler ile eserlerinden bahsetmektedir. Necmabâdî, İbn Nedim'in *el-Fihrist*'inde, İbn Ebî Useybia'nın *Uyunu'l-enba fi tabakâti'l-etibbası*'nda, İbnu'l-Kıftî'nin *İhbaru'l-Ulema bi ahbari'l-hukeması*'nda ve Bîrûnî'nin *Risale li'l-Bîrûnî fi'l-fihrist kutup Muhammed b. Zekeriya er-Râzî* adlı eserlerinde yer alan listeleri karşılaştırıp tekrarları çıkarmak suretiyle hazırladığı listede, Râzî'ye ait olduğu iddia edilen 264 eseri oldukça ayrıntılı bir şekilde tanıtmıştır. Konularına göre 9 bölüme ayırdığı eserlerin sadece isimlerini vermekle yetinmeyerek, yukarıda ifade ettiğimiz kültür tarihçilerinin eserlerinde hangi isimle yer aldıklarından ve içeriklerinden de bahsetmiştir. Buna göre tıp 110, tabiat bilimleri 50, mantık 9, matematik ve astronomi 11, felsefe 19, metafizik 9, ilahiyat 17, kimya 14 ve çeşitli konulara ait 25 kitap vardır.⁹⁸

Râzî'nin kendisi ise, hayatının sonlarına doğru yazdığı ve bir tür kendi

95 İbn Nedim, *el-Fihrist*, ss. 361-364, 438-439.

96 İbnu'l-Kıftî, *İhbaru'l-ulema*, ss. 273-277; İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-enba*, ss. 421-427; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-arifin*, ss. 27-29.

97 Bk. Bîrûnî, "Risale", ss. 298-313.

98 Bk. Necmabâdî, *Şerhu Hallü ve Makam-ı Muhammed Zekeriya Râzî*, ss. 125-291.

kendini savunma mahiyetinde bir eser olan *es-Sîretü'l-felsefiyye*'de, o zamana kadar 200 civarında eser yazmış olduğunu belirtmektedir.⁹⁹ Bu şekilde farklı sahalarda oldukça fazla sayıda eserler yazmış olmasının sahip olduğu bilgi birikiminin bir sonucu olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Bütün bunlar da göstermektedir ki, Ebû Bekir er-Râzî'nin kitap, makale ve risalelerden oluşan eserlerinin sayısı konusunda klasik ve modern kaynaklarda birbirlerinden farklı bilgiler bulunmaktadır. Bunları ve bir de filozofun kendi verdiği bilgiyi dikkate alarak eserlerinin en azından 200'den az olmadığını söyleyebiliriz. Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki, eserleri ile ilgili olarak kaynaklarda verilen listeleri ihtiyatla karşılamak gerekir.

Görülüyor ki, Ebû Bekir er-Râzî'nin geriye bıraktığı eserler hem sayı ve muhteva, hem de farklı alanlarda olmaları bakımından altmış yıllık bir insan ömrüne sığmayacak derecede çok ve çeşitlidir. Ancak bu eserlerinin çoğunluğu taassup ve tekfir suçlamaları gibi çeşitli nedenlerden dolayı kaybolmuş ve çok azı günümüze kadar gelebilmiştir. Biz bu çalışmada, Râzî'nin, kaynaklarda kendisine isnat edilen bütün eserlerini tek tek listelemek yerine, gerek basılı, gerekse de yazma olarak günümüze ulaşmış olduğunu tespit edebildiğimiz eserlerinden bahsedeceğiz.

Filozofun eserlerinin doğu ve batıdaki kütüphanelerde bulunan yazma veya matbu nüshalarıyla ilgili olarak da bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu anlamda Brockelmann, çoğunluğu tıp sahasında olan 59 eserinin günümüze kadar geldiğini belirtmekte ve bunların isimlerini vermektedir.¹⁰⁰

Ancak bu konudaki en kapsamlı çalışmayı Fuat Sezgin yapmıştır. O, hem eserlerin doğu ve batıdaki farklı kütüphanelerde bulunan yazma nüshaları hakkında bilgiler vermiş, hem de zaman zaman içeriklerinden bahsetmiş, basıldıkları yer ve zamanı belirtmiştir.¹⁰¹ Ayrıca Ali Rıza Karabulut, "Ebû Bekir er-Râzî'nin İstanbul Kütüphanelerinde Bulun El Yazması Eserleri" (*Ebubekir Râzî* (içinde), Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri 1988, ss. 111-112) isimli bir çalışma yapmış ve burada 32 eseri listelemiştir.

Bu çalışmalarda günümüze geldiği belirtilen eserlerin bir kısmı hâlâ yazma olarak kütüphanelerde bulunurken bir kısmı basılmıştır. Dolayısıyla biz, Râzî'nin günümüze kadar geldiğini tespit edebildiğimiz eserlerini yazma olan-

99 Râzî, "es-Sîretü'l-felsefiyye", s. 109.

100 Brockelmann, *GAL*, c. I, s. 268-271; amlf., *Suplement*, c. I, s. 418-421; Ancak Arthur J. Arberry isimlerini vermeksizin günümüze ulaşan eserlerinin 60 tane olduğunu belirtmektedir (Bk. Arthur J. Arberry (çev), Ebû Bekir er-Râzî, *Rhazes on the Philosophic Life*, Asiatic Review, vol. 45 (1949), s. 713, (notlar kısmı)).

101 Fuat Sezgin, *GAS*, c. III, s. 278-292; c. IV, s. 279-281; VI, 187-188; c. VII, s. 160, 271-272.

lar ve basılı olanlar olmak üzere iki guruba ayırarak ele alacağız. Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki, filozofun günümüze ulaşan eserleri, tespit edemediğimiz bir takım başka eserlerin de olma ihtimalinden dolayı, sadece burada listelediklerimizden ibaret değildir.

a. Basılı Olanlar

1. Ahkâmu'l-firase, neşr.: Muhammed Rağıp et-Tabbah, Matbaatü'l-ilmîyye, Halep 1347/1929.
2. Ahlâku't-tabip, Risaletü li Ebî Bekir Muhammed b. Zekerîya er-Râzî ila ba'zı telamizetihî, neşr. Abdullatif Muhammed el-Abd, Sittu nesail mine't-turâsî'l-arabî el-islâmî (içinde), Mektebetü'n-nahzati'l-mısriyye, Kahire 1981, ss. 124-149.
3. Cîrâbü'l-mücerrebât ve hizânetü'l-etubbâ, İskenderiye 2002.
4. Burü's-sâa, Islamic Medicine (içinde), ed.: Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, Frankfurt 1996, vol. 25, ss. 9-17.
5. el-Fahir fi't-tıp, tahk.: P. De Koning, Matbaatu Brill, Leiden 1890.
6. el-Medhalü's-sağîr ila ilmi't-tıp, tahk.: Abdullatif Muhammed el-Abd, Sittu resail mine't-turâsî'l-arabî el-islâmî (içinde), Mektebetü'n-nahzati'l-mısriyye, Kahire 1401/1981, ss. 101-118.
7. el-Medhalü't-ta'limi, Tahran 1346.
8. es-Sîretü'l-felsefiyye, nşr. Paul Kraus, Resailu felsefiyye (içinde), Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, ss. 99-111.
9. et-Tıbbu'r-rûhânî, nşr. Paul Kraus, Resailu felsefiyye (içinde), Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, ss. 15-96.
10. Kısas ve hikayetü'l-merda, nşr. Mahmut Necmabâdî, Tercüme-i kısas ve hikayetü'l-merda (içinde), Tahran 1964.
11. Kitabu'l-cuderî ve'l-hasbe, tahk.: J. Channing, Leiden 1180/1766.
12. Kitabu'l-esrar, nşr. Muhammed Taghi Danehpajouh, Kitabu'l-esrar ve sırru'l-esrar (içinde), L'unesco, Tehran 1343/1964, ss. 1-116.
13. Kitabu'l-havî fi't-tıp, Dairatü'l-ma'arifi'l-osmania, Haydarabad 1955.
14. Kitabu'l-kulunç, tahk.: Suphi Mahmut Hamâmî, Ma'hedü't-turâsî'l-ilmî'l-arabi, 1403/1983.
15. Kitabu'l-mansûrî, tahk.: Hazimu'l-bekri's-sıddıkî, el-Munazzametü'l-arabiyyetü li't-terbiyete ve's-sekafete ve'l-ulum, Kuveyt 1408/1987.
16. Kitabu'l-mürşid evi'l-fusul, tahk.: Albert Zeki İskender, Mecelletü ma'hedi'l-mahdûdâti'l-arabiyye (içinde), Kahire 1380/1961, IV, 119.
17. Kitabu's-şukuk ala Calinus, tahk.: Mehdi Mohaghegh, el-Ma'hedi'l-âli'l-alemi li'l-fikri ve'l-hazarâti'l-islâmîyye, Tahran 1993.
18. Kitap men la yahzuruhu't-tabip ev tıbbu'l-fukara, Lucknow, 1886.
19. Makale fi emârâti'l-ikbâl ve'd-devle, nşr. Paul Kraus, Resailu felsefiyye (içinde), Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, ss. 136-138.
20. Makale fi mâ ba'de't-tâbia, nşr. Paul Kraus, Resailu felsefiyye (içinde), Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, ss. 116-134.
21. Makale fi'l-hasa'l-mütevellidu fi'l-kilâ ve'l-mesane, thk, P. De Koning, Matbaatü Brill, Leiden 1896.
22. Mea'l-farik evi'l-furuk ev kelamun fi'l-furuk beyne'l-emraz, tahk.: Selman Klataye, Ma'hedü't-turâsî'l-ilmî'l-arabî, Halep 1978.
23. Menafiu'l ağziye ve def'u medarriha, Daru ihyai'l-ulum, Beyrut 1993.
24. Mihnetu't-tabip, tahk.: Albert Z. İskender, "er-Râzî ve mihnetu't-tabip" (içinde), el-Meşrik, sayı: 54/4-5, Beyrut 1960, ss. 494-513.
25. Risale fi tecârübî'l-bimâristân, tahk.: Albert Z. İskender, el-Mecelletü'l-meşrik, 1960, c. 54, ss. 171-175.

26. Risaletü emrâzî'l-etfal, Bahsî'l-ilmî ve't-turasi'l-islamî, Suudi Arabistan 1981, c. 4, sayı: 529, ss. 529-540.
27. Sırru'l-esrar, nşr. Muhammed Taghi Danehpajouh, Kitabu'l-esrar ve sırru'l-esrar (içinde), L'unesco, Tehran 1343/1964, ss. 117-138.
28. Takâsimu'l-ilel, tahk.: Suphi Mahmut Hamami, Ma'hedü't-turasi'l-ilmî'l-arabi, 1412-1992.¹⁰²

b. Yazma Olanlar

1. el-Alâmâtü'l-tbiiyye, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Hamidiye, 1417.
2. el-Havâssü't-tabiiyye, Murat Molla Kütüphanesi, no: 1836/12.
3. eş-Şukûk alâ kelâmî'l-etbba, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 1488.
4. Evca'l-mefasil, Tahran, Malik, 4442/1.
5. İhtisâr-u kitab-ı hil'ati'l-bur'i li Calinus, Escorial, 801/1.
6. İlacâtü'l-übna, Tahran, Meclis 3821.
7. İlâcu'l-emraz bi'l-ağziye ve'l-edviye el-meşhura el-mevcudâ fi küll mekan, Tahran, Malik, 4282/2.
8. Kitab-u kanunu't-talep, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Carullah, 2130/8.
9. Kitabu'l-akrabâzin, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 1488/28.
10. Kitabu'l-bah, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Ayasofya, 3724.
11. Kitabu'l-ebdalu'l-edviye, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Ayasofya, 3724.
12. Kitabu'l-fahir evi'l-kunnaşu'l-fahir, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2081-1.
13. Kitabu'l-fasd, Tahran, Danişgah VIII, 596, no: 1987.
14. Kitabu'l-furuk, Tahran, Malik, 4573/38.
15. Kitabu'l-hacer, Escorial, 700.
16. Kitabu'l-ittihad maa'l-cübn, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 1488.
17. Kitabu'n-nihayeti'l-ihisar fi't-ııp, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 4161.
18. Kitabu's-sebep fi katli rihi's-sumum aktari'l-hayavân, Tahran, Danişgah VIII, 596, no: 1987.
19. Kitabu's-şevahid, Tahran, Danişgah, 1087.
20. Kitabu't-tecarib, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Ahmet III, 1975.
21. Kitabu't-tedbir, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Carullah, 1086.
22. Kitabu't-tibbu'l-mulûkî, Tahran, Danişgah VIII, 595, no: 1987.
23. Kitap fi ma'rifetü halku'l-insan, Tahran, Meclis, 522.
24. Kitap fi's-şarap makalatân, Tahran, Meclis 1538/1.
25. Makale fi ennehu li mâzâ yahissu'n-na'im mine'l-berd ma la yahissuhu'l-yagzan, Tahran Danişgah VIII, 596, no: 1987.
26. Makale fi himyeti'l-müfrade, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Ayasofya, 3725.
27. Makale fi ibdâli'l-edviye, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Ayasofya, 3725.
28. Makale fi sumûmi'l-hayavân, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 4161.
29. Makale fi'htilafi'd-damm, Tahran, Malik, 4573/27.

102 Bu listeyi çeşitli kütüphanelerde yapmış olduğum araştırmalar sonucunda elde ettiğim bilgilere ilaveten Fuat Sezgin'in GAS (c. III, s. 278-292; c. IV, s. 280); Ahmet Abdulkakî'nin (*Min a'lami'l-ulamai'l-Arab fi'l-karni's-salisi'l-hicri*, ss. 236-244) ve Muhammed İsa es-Salihyye'nin (*el-Mu'cemu's-şamil li't-turasi'l-arabi*, el-Münazzamatü'l-arabiyye, Kahire 1993, c. 3, ss. 9-16) vermiş oldukları bilgilerden hareketle hazırladım.

30. Makale fi's-sırr sinaatî't-Tıp, Escorial 833/3.
31. Makale min kitabî'l-elban, Tahran, Malik, 4573/31.
32. Makaletü'l-müfride li teksîri'l-meni ve tağzirihî, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, no: 282.
33. Makasidu'l-etibba, Haydarabad, Asaf II, 936, tıp 27.
34. Menafiu's-sekenebin, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 1488/29.
35. Nüzhetü'l-mülük, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Fatih, 3644/1.
36. Risale fi enne'l-himye'l-müfride ve't-taklil, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Ayasofya, 3724.
37. Risale fi evcâi'n-nikris ve müdâvâtüha, Kültür Bakanlığı Köprülü Kütüphanesi, Ahmet Paşa, 340/2.
38. Risale fi ittihazî'l-mai'l-cübn, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 1488.
39. Risale fi sıfatü'l-mumya ve menafih, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2026/2.
40. Risale fi takdimî'l-fevakih kalbe't-ta'am, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Ayasofya, 3724.
41. Risale fi'l-fevakih, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 1488.
42. Risale fi'l-havassî'l-iksir, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Fatih, 5309.
43. Risale fi'l-ilel, Kahire, Tal'at, tıp 589/2.
44. Risale fi't-tavl alâ mahiyyeti'l-bevl, Kültür Bakanlığı Köprülü Kütüphanesi, Ahmet Paşa, 340.
45. Risale fi'l-miyah, Tahran, Danişgah, 1080.
46. Risale fi'l-vasiyyet, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Reşid Efendi, 474.
47. Risale fi't-tedavî mine'n-nezle, Haydarabad, Asaf II, 922, tıp 224.
48. Risaletü'l-edviyeti'l-murekkebeti'lletî'l-hacetü ileyha düne gayriha, Tahran, Meclis 3821.
49. Risaletü'l-vebaiyye, Eski Eserler Müzesi, no: 738.
50. Şerefü's-sinaa, Süleymaniye Devlet Kütüphanesi, Carullah, 1086.¹⁰³

Özet

İslam Felsefe Tarihi'ndeki ilk filozoflardan biri olan Ebû Bekir er-Râzî, 251/865 tarihinde Rey'de doğmuş ve yine aynı yerde 313/925'de vefat etmiştir. Bir takım farklı rivayetlere rağmen, delillerin çoğunluğu onun Türk asıllı Sünnî bir filozof olduğunu göstermektedir. Râzî, başta tıp olmak üzere felsefe, mantık, kimya, astronomi, matematik ve ahlâk sahalarında birçok eser yazmış ansiklopedik bir filozoftur. Eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemekle birlikte, *es-Sîretü'l-felsefiyye* isimli eserinde 200 civarında olduğunu ifade etmektedir. Ancak Brockelmann bu eserlerinden 59 tanesinin günümüze ulaştığını belirtmektedir. Filozofun özellikle tıp ve kimya sahalarında yapmış olduğu çalışmalar ve ortaya koymuş olduğu eserler uzun yıllar bilim dünyasında tartışılmış ve sonraki dönemde bir çok yönden etkili olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ebû Bekir er-Râzî, tabiatçılık, İslâm Felsefesi.

Bibliyografya

- A'sam, Abdülemir, "Ebû Bekir er-Râzî", *Mevsuatü'l-hadareti'l-islâmiyye*, Müessesetü'âli'l-beyt, Amman 1993, ss. 304-309.
- Abd, Abdullatif Muhammed, *Usulu'l-fikri'l-felsefi inde Ebî Bekir er-Râzî*, Mektebetu'l-ancole el-

103 Bu listeyi çeşitli kütüphanelerde yapmış olduğum araştırmalar sonucunda elde ettiğim bilgilere ilaveten Fuat Sezgin'in *GAS* (c. III, s. 278-292; c. IV, s. 279-282.) ve Ali Rıza Karabulut'un "Ebubekir er-Râzî'nin İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan El Yazması Eserleri" (*Ebubekir Râzî* (içinde), Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri 1988, ss. 111-112) isimli çalışmalarından hareketle hazırladım.

- musriyye, Mısır 1977.
- Abdulkâî, Ahmet, *Min A'lami'l-ulamai'l-Arab fi'l-karni's-salisi'l-hicrî*, Merkezü dirasati'l-vahdeti'l-arabiyye, Beyrut 1990.
- Ansari, A. S. Bazmee, "Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya al-Râzî Universal Scholar and Scientist", *Islamic Studies*, Spring 1976, vol. 15, sayı: 1, ss. 155-166.
- Arberry, Arthur J., "Introduction", *The Spiritual Physick of Rhazes*, Butler and Tanner Ltd., London 1950, ss. 1-17.
- Aydın, Mehmet, "Ahlâk-İslâm Felsefesi", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, ss. 10-14.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin*, MEB. Yay., İstanbul 1951.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1988.
- , "The Spiritual Medecine of Early Muslims", *The Islamic Quarterly*, vol 29, 1985, sayı: 1, ss. 1-28.
- Bedevis, Abdurrahman, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", *A History of Muslim Philosophy* (içinde), ed.: M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963, c. I, ss. 434-449.
- Beyhakî, Ebu'l-Hasan Ali b. Zeyd, *Tarihu'l-hukemai'l-İslâm*, Matbaatü't-terakki, Dimeşk 1946.
- Bîrûnî, Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed, "Risale li'l-Bîrûnî fi fihrist kutup Muhammed b. Zeke-riya er-Râzî", nşr. Paul Kraus, *Islamic Medicine*, Institute for the History of Arabic Islamic Science, Frankfurt 1996, vol. 25, ss. 266-320.
- Brockelmann, Carl, *GAL*, E. J. Brill, Leiden 1943.
- , *GAL Supplement*, E. J. Brill, Leiden 1943.
- Browne, E. G., *Arabian Medicine*, Cambridge 1921.
- Campbell, D., *Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Age*, London 1926.
- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, Kegan Paul International, London 1993.
- Danışmend, İsmail Hami, *Batı Kaynaklarına Göre İslâm Medeniyeti*, Yağmur Yay., İstanbul 1989.
- Dîfâî, Ali Abdullah, *İsham-u ulemai'l-Arab ve'l-müslimin fis-saydele*, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1985.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, Second Edition, New York 1983.
- Ferruh, Ömer, *Abkariyyetü'l-Arab fi'l-ilm ve'l-felsefe*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 1989.
- Figurovsky, N. A., "An Unkown Work of al-Razi's "The Book of the Secret of Secrets", *Ambix*, c. 10, sayı: 3, Cambridge 1962, ss. 146-149.
- Goodman, Lenn Evan, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", *History of Islamic Philosophy*, ed.: S. H. Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London 1996, c. I, ss. 198-215.
- , "Al-Râzî", *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, E. J. Brill, Leiden 1994, c. VIII, ss. 474-477.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1981.
- Haw, Feridrun, "Takriru'r-Râzî havle'z-zukamu'l-müzminu inde tefetuhî'l-verd", *Al-Abhath*, c. 26, Beyrut 1973-1977, ss. 51-105.
- Heym, Gerard, "Al-Râzî and Alchemy", *AMBIX*, London, March 1938, c. 1/3, ss. 184-191.
- Hoodboy, Pervez, *Islam and Science*, Zed Books Ltd., London 1991.
- Hunke, Sigrid, *Avrupa'nın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*. çev.: Servet Sezgin, Bedir Yayınevi, İstanbul 1972.
- İbn Cülcül, Ebî Davud Süleyman b. Hasan el-Endelusi, *Tabakatu'l-etibba ve'l-hukema*, tahk.: Fuad Seyyid, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1985.
- İbn Ebî Useybia, Ebu'l-Abbas Ahmet, *Uyunu'l-enba fi tabakati'l-etibba*, Daru mektebetü'l-hayat, Beyrut, ts.
- İbn Hallikan, Ahmet b Muhammed b. İbrahim Ebî Bekr, *Vefayâtu'l-a'yân*, Daru's-sadır, Beyrut 1977.
- İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, çev.: M. Hayri Kırbasoğlu, Kayhan Yay., İstanbul 1979.
- İbn Nedim, *el-Fihrist*, Daru'l-maarif, Beyrut 1994.
- İbnu'l-Esir, *İslâm Tarihi*, çev.: Ahmet Ağırakça, Bahar Yay., İstanbul 1989.
- İbnu'l-Kıftî, Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf b. İbrahim, *İhbaru'l-ulema bi ahbari'l-hukema*, tahk.: Julius Lippert, Dieterichsche Verlagsbuchland, Leipzig 1903.

- İskender, Albert Zeki, "Al-Râzî", *The Cambridge History of Arabic Literature*, ed.: M. J. L. Young, Cambridge University Press, Cambridge 1990, ss. 370-377.
- , "Giriş", er-Râzî ve mihnetu't-tabip (içinde), *el-Meşrik*, sayı: 54/4-5, Beyrut 1960, ss. 471-492.
- , "The Medical Bibliography of al-Razi", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed.: George F. Hourani, State University of New York Press, Albany 1975, ss. 41-46.
- İzmirli, İsmail Hakki, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Kitabevi Yay., İstanbul 1995.
- , *Şeyhu'l-etibba Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya Râzî*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1341.
- Kahya, Esin, "Studies of Rhazes Medical Heritage", *DTCF Atatürk'ün Ölümünün 100. Doğum Yılına Armağan Dergisi*, AÜDTCF Yay., Ankara 1982, ss. 415-420.
- Karaman, Hüseyin, "Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl. 6, sayı: 11, ss. 107-123.
- , "Tabip-Filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 15 (Bahar 2003), ss. 143-158.
- Karmi, Ghada, "Notice of Another Manuscript of al-Razi's-Kitap al-Mansûri", *Mecelletü't-tarihi'l-ulumî'l-arabiyye*, III, sayı: 1 (Halep 1979), ss. 88-90.
- Kaya, Mahmut, "Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve Hekimlik Ahlâkı ile İlgili Risalesi", *Felsefe Arkivi*, sayı. 26'dan ayrı basım, İÜEF Basımevi, İstanbul 1987, ss. 227-246.
- Kehhale, Ömer Rıza, *Mucemü'l-müellifin*, Daru ihyai't-turasi'l-arabi, Beyrut 1957.
- Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, İÜEF Yay., Ankara 1996.
- Kimmî, Abbas, *el-Kuna ve'l-elkab*, Müessesetü'l-vefa-i, Beyrut 1983.
- Kraus, Paul ve Pines, Shlomo, "Râzî", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, İstanbul 1993, c. IX, ss. 642-645.
- Marmura, Michael E., "Râzî Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariyya", *Dictionary of the Middle Ages*, ed.: Joseph R. Strayer, New York 1989, c. X, ss. 267-268.
- Mayerhof, Max, "Mine'l-İskenderiyye ila Bağdat", Abdurrahman Bedevi, *et-Turâsi'l-Yunaniyye fi'l-hadarâti'l-İslâmiyye* (içinde), Daru'l-Kalem, Kahire 1946, ss. 37-100.
- , "Science and Medicine", *The Legacy of Islam*, ed.: Sir Thomas Arnold and Alfred Guilleaume, Oxford University Press, Oxford 1931, ss. 311-355.
- , "Thirty three Clinical Observations by Rhazes", *Beitrage zur Geschichte der Arabisch-İslamischen Medizin*, ed.: Fuat Sezgin, Band 4, 8, Franfurk 1991, ss. 3-38.
- Medkur, İbrahim, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Daru'l-Maarif, Kahire 1983.
- Mehdihassan, S., "Simya ve Kimya", çö., Ahmet Ünal, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed.: M. M. Şerif, İnsan Yay., c. IV, ss. 101-102.
- Mohaghegh, Mehdi, "Kitabü'r-Râzî anî't-tîn el-nisabûrî", *Proceedings of The First International Symposium for The History of Arabic Science*, Halep 1977, c. 1, ss. 787-804.
- , "Notes on the "Spiritual Physics" of al-Râzî", *Studia Islamica*, c. XXVI (1967), ss. 5-22.
- , "Râzî der tıbb-ı rûhânî I", *Mecelle-i damışgede-i edebiyat*, Tahran 1966, sayı: 2, vol. 14, ss. 113-129.
- , *Filsuf-i rayy Muhammed İbn Zekeriyya-i Râzî*, Müessesese-i mütâlâtı İslâmî-yi dânişkâh-ı McGill, Tahran 1352/1974.
- , "Kitabu'ş-şukuk ala Calinus li Muhammed b. Zekeriya er-Râzî", Ebû Bekir er-Râzî, *Kitabu'ş-şukuk ala Calinus* (içinde), tahk.: Mehdi Mohaghegh, el-Ma'hedi'l-âli'l-alemi li'l-fikri ve'l-hazerâti'l-islâmiyye, Tahran 1993, ss. 3-14.
- Muğniyye, Abdullah Nî'meh, *Felasifetü'ş-Şia*, Daru'l-fikri'l-lübniyye, Beyrut 1993.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- , *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çö. Nabi Avcı, Kasım Turhan ve Ahmet Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1991.
- Neccar, Amir, *fi't-Tarihi't-tıp fi'd-devleti'l-islâmiyye*, Daru'l-maarif, Kahire 1994.
- Necmabâdî, Mahmut, *Şerhu hallü ve makam-ı Muhammed Zekeriya Râzî*, Tahran 1318.
- Olguner, Fahrettin, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1990.

- Partington, J. R. "The Chemistry of Râzî", *AMBIX*, 1938, c. 1, ss. 192-196.
- Pines, Shlomo. "Al-Râzî, Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariya", *Dictionary of Scientific Biography*, ed.: Charles C. Gillispie, Charles Scribner's Sons, New York 1981, c. XI, ss. 323-326.
- Platon. *Timaios*, çev.: Erol Güneş ve Lütfi Ay, MEB Yay., İstanbul 1997.
- Ranking, George Spriens A., "The Life and Works of Rhazes", *Proceeding of the Svententh International Congress of Medicine, Islamic Medicine*, ed.: Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996, ss. 73-105.
- Râzî, Ebû Bekir, "Ahlâku't-tabip, risaletü li Ebî Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî ila ba'zı telamizetihî", tahk.: Abdullatif Muhammed el-Abd, *Sittu resai'l mine't-turasi'l-Arabî el-islâmî* (içinde), Mektebetü'n-nahzati'l-mısıriyye, Kahire 1981, ss. 124-149.
- , "es-Sîrettü'l-felsefiyye", *Resailu felsefiyye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Darü'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, ss. 99-111.
- , *Kitabu'l-esrar ve sirru'l-esrar*, nşr. Muhammed Taghi Danehpajouh, L'unesco, Tehran 1964.
- , "Kitabu'l-mürşid evi'l-fusul", tahk.: Albert Zeki İskender, *Mecelletü ma'hedi'l-mahdudati'l-arabiyye* (içinde), Kahire 1961, c. IV, ss. 119.
- , "et-Tıbbu'r-rühânî", *Resailu felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, ss. 15-96.
- Ronart, Stephan and Nandy, "Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariya al-Râzî", *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilisation*, Amsterdam 1959.
- Ruska, Julius, "Die Alchemie ar-Razi's", *Der Islam*, 22 (1935), ss. 281-319.
- Sadek, Vladimir, "Rhazes", *Dictionary of Oriental Literatus*, London, ts. c. III, ss. 159.
- Sa'di, Lütfi M., "The Millennium of ar-Râzî", *Islamic Medicine*, ed.: Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996, ss. 62-72/252-263.
- Saidî, Abdülmüteal, *el-Müceddidun fi'l-İslâm*, Mektebetü'l-adap, Mısır 1962.
- Sakal, Ahmet M., "Müellefatü'r-Râzî ve tealimi'l-felsefiyye", *Mecelletü't-turasi'l-arabi*, Dimeşk 1983, sayı: 10, yıl. 3, ss. 113-126.
- Samirî, Kemal, *Muhtasar tarihi tibbu'l-arabî*, Daru'l-hürriyye, Bağdat 1984.
- Sezgin, Fuat, *GAS*, E. J. Brill, Leiden 1970.
- Sheikh, M. Saeed, *Islamic Philosophy and Theology*, The Octagon Press, London 1982.
- Şah, K. S., "Medicine", *A History of Muslim Philosophy* (içinde), ed.: M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963, c. II, ss. 1340.
- Şehsuvaroğlu, Bedi N. Ayşegül Erdemir Demirhan ve Gönül Cantay Güressever, *Türk Tıp Tarihi*, Taş Kitapçılık, Bursa 1984.
- Taî, Fazıl, "Maa'r-Râzî fi kimyâihî", *Mecelletü mecmai'l-ilmiiyi'l-irakî*, Bağdat 1968, sayı: 16, ss. 99-125.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV, İstanbul 1994.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İÜEF Yay., İstanbul 1957.
- Ünver, Ahmet Süheyl, "Rey Şehri ve Râzî Tabiri", *Türk Tıp Tarihi Arkivi*, Eylül 1939, yıl. 4, sayı: 13, ss. 37-38.
- Zeydan, Corci, "et-Tıbb ve'l-etibba fi esnai't-temeddüni'l-islâmî", *el-Hilal*, Mısır 1910, sayı: 7, sene 18, ss. 397-400.
- , *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megamiz, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1976.
- Zirikli, Hayreddin, *A'lam: Kamusu teracimi li eşheri'r-ricat*, Matbaatu kustasus, Kahire 1954.
- Walzer, Richard, "Akhlak", *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, E. J. Brill, Leiden 1960, c. I, ss. 325-329.
- Yakut b. Abdullah el- Hamevî, *Mu'cemu'l-buldan*, tahk.: Ferid Abdülaziz el-Cundi, Daru'l-kutubi'l-ilmiiyye, Beyrut 1990.

Şİİ TAKİYYE İNANCININ TEŞEKKÜLÜ

Cemil Hakyemez *

Abstract

The Formative Process of Taqiyyah in The Shi'ite Thought.

Dissimulation (taqiyyah) is to hide a person's true belief because of threats. This view firstly comes to order among Khavarich and than transformed to creed by the some of Shi'ite groups. The dissimulation process copleted in mids of thirth century of the Hegira. Imamiyyah Shi'ite at first related between occultation and dissimulation belief and then asserted that the occultation of their last imam was due to the practise the dissimulation belief.

Keywords: Taqiyyah, Shi'ite, Imamiyyah, occultation.

Giriş

İmamiyye Şî'ası'nın dinî deneyimi şehadet, gaybet ve takiyyeden oluşur. Hatta İmamî toplumunun devamının da bunlara bağlı olduğu söylenebilir. Birinci deneyim olan şehadet, yalan ve zulme karşı mücadele ederek ölmeyi sembolize eder. Gaybet, gerçek İslamî düzenin kurulmasının Onikinci İmam Muhammed el-Mehdî'nin dönüşüne kadar ertelendiğine işaret eder. Takiyye ise, Şîilik için hayati öneme sahip gerçek inancın gizlenmesi yoluyla devrimin alt yapısının hazırlanmasını, yani adil imam yönetiminin kurulması idealini gerçekleştirmek için toplumun mücadeleye devam etme isteğini belirtir.¹

Bu kadar önemli olmasına rağmen gerek dünyada gerekse ülkemizde, Şîi takiyye inancını özellikle itikadî boyutta ele alan pek çok çalışma yapılmakla birlikte bu düşüncenin bir itikad meselesi haline dönüşmesinden itibaren özellikle teşekkül sürecini konu alan müstakil araştırmalar mevcut değildir. Bu amaçla Şîi takiyye anlayışının bir inanç esası olarak algılanmaya başlaması ve ardından İmâmiyye Şîa'sı ile birlikte yaşadığı değişimi tespit

* Ar. Gör., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: chyemez@yahoo.com

1 Krş. Abdulaziz Abdusselam Sachedina, *The Just Ruler (al-Sultan al-Adil) in The Shi'ite Islam*, Oxford University Press, New York 1988, s. 79; Krş., Abdulaziz Abdusselam Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany: State University of New York 1981, s. 29.

etmeye karar verdik. Araştırmamızda öncelikle konuyla ilgili üretilen ilk rivayetlerin hangi zaman diliminde gündeme geldikleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Ardından Şîa'nın bir kesimi tarafından inanç esası haline getirilen takiyyenin Onikinci İmam'ın gaybeti iddialarıyla birleştirilerek İmâmiyye tarafından tekrar yorumlanmasına değinilecektir.

İnsanın can tehlikesi dolayısıyla gerçek inancını gizlemesi *Kur'an-ı Kerim*'e de kolaylıkla dayandırabileceği için,² böyle durumlarda asıl düşüncenin aksinin ifade edilmesi tüm Müslüman gruplar tarafından kabul görmüş bir konudur. Fakat Şîa bu ilkeyi zamanla ana prensiplerinden biri haline getirerek, yalnız hayatın doğrudan doğruya ve açıkça tehlikeye düştüğü zamanlarda değil, genel olarak düşmanca tutumun görüldüğü her yerde uygulama yoluna gitmiştir. Onlar takiyyeye sadece cevaz vermekle yetinmemiş, onu imamları da dahil herkesin yerine getirmesi gereken bir ana görev olarak benimsemişlerdir.³ Bundan dolayı olsa gerektir İbn Teymiye, takiyyeyi İmamiyye Şîası'nın ana sermayesi olarak tanımlamıştır.⁴ Şîi ileri gelenleri de takiyyeyi öğütleyerek taraftarlarının Sünnî sentez içerisinde erimesini önemli ölçüde engellemişlerdir.⁵ Özellikle İmamîler, siyasî iktidarlara iyi ilişkiler kurdukları müddetçe halife ve sultanları fiilî idareciler olarak kabul ederek takiyye esasına uygun tarzda hareket etmişler⁶ ve bu yolla, kendilerine yönelebilecek baskılara da engel olmuşlardır.

Şîi Takiyye Anlayışının Ortaya Çıkışında Etkili Olan Bazı Faktörler

Arapça kök harfleri den gelen takiyye, korumak, düzene koymak, saklamak, ihtiyat tedbiri almak gibi anlamlara gelir. İstilahta ise, kişinin can, mal, ırz, namus gibi her türlü kutsal değerlerini açık veya muhtemel tehlikelerden koruması amacıyla gerçek inancını gizlemesidir.

2 Bir âyette şöyle buyrulmaktadır: "Mü'minler, inananları bırakıp, kâfirleri dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile dostluğu kalmaz. Ancak onlardan korunmanız başka." Âlu İmrân, 3/28.

3 Krş. Fazlur Rahman, *İslâm*, çev.: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Seçuk Yayınları, İstanbul 1980, s. 241.

4 Bk. İbn Teymiye, *Minhacü's-Sünne*, nşr. M. Reşad Salim, 1986, c. VI, s. 421.

5 Farhad Daftary, *İsmaililer; Tarih ve Kuram*, çev.: Ercüment Özkaya, Ankara 2001, ss. 112-113.

6 Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E. Ruhi Fırlalı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, ss. 342-43; Musa el-Musavî, *Şîa ve Şiilik Mücadelesi*, çev.: Kemal Hoca, İstanbul 1995, ss. 71-72.

Takiyye kavramı Müslümanlar arasında ilk olarak bazı Harecî gruplar tarafından kullanılmış ise de bu düşünceyi bir inanç esası haline getirenler Şîîlerdir. Makalemizin esas amacını oluşturan ve bu inancın kurumlaşma sürecini ele alan kısma girmeden önce özellikle niçin bazı Şîî gruplar arasında ortaya çıktığıyla ilgili birkaç hususa değinme gereği duyduk.

Şîî takiyye anlayışının ortaya çıkış sebeplerinin başında, imamlarından gelen aynı konuyla ilgili birbirine zıt farklı rivayetleri uyuşturma çabasının geldiği ifade edilir. Önceleri Cafer Sadık'ın (ö.148/765) taraftarları arasında olup da daha sonra ayrılan Süleyman b. Cerîr "Rafîzî imamların uydurduğu iki görüş sebebiyle taraftarları onların yalanlarını ebediyyen fark etmezler; birisi bedâ diğeri takiyyedir" der. Süleyman b. Cerîr'e göre takiyye, taraftarlarının değişik zamanlarda imamlarına sordukları sorulara farklı cevaplar almalarından kaynaklanmıştır. Çünkü taraftarları sorularına verilen cevapları kaydediyorlardı. İmamlar ise, soruların farklı zamanlarda sorulması yüzünden verdikleri cevapları ezberleyememişlerdi. Bu sebeple, bazı konularla ilgili birbirine zıt farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Çelişkilerin farkına varan taraftarları da bu meseleleri tekrar imamlarına götürdüler ve cevaplardaki bu tutarsızlığın ve karışıklığın sebebini sordular. İmamlar, onlara verdikleri cevaplarda, takiyye icabı böyle davrandıklarını, faydalarına olan şeyi kendilerinin daha iyi bildiklerini iddia ettiler.⁷

Şîî takiyye düşüncesinin ortaya çıkış sebeplerinden bir diğeri de Hz. Ali'nin imametinin ameli yönünü Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman'a bırakmasını, onlara karşı herhangi bir faaliyette bulunmamasını, kendilerine biat edip arkalarında namaz kılmasını meşrulaştırma sıkıntısından kaynaklanmıştır.⁸ Yine Hz. Hasan'ın idareyi Muaviye'ye devrettiği,⁹ Şîî imamlardan sahabeyi övdükleri ve onların liyakatlerini kabul ettikleri yolunda bazı haberlerin aktarılması,¹⁰ Hz. Ali ve Ehl-i Beyt mensuplarının diğer sahabelerle

7 Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa en-Nevbahtî (ö.310/922), *Fıraku's-Şîa*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul 1931, ss. 55-57.

8 Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malaî (ö.377/987), *Kitâbu't-tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehva ve'l-bid'a*, tahk.: Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1413/1993, s. 31; Etan Kohlberg, "Some Shi'i Views of the Antediluvian World", *Studia Islamica*, Paris 1980, c. LII, s. 47.

9 Muhsin Abdünnazır, *Mes'ele'tü'l-İmâme*, s. 413 vd; Avni İlhan, "Şîa'da Usulü'd-Din", *Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, ss. 427-428.

10 Avni İlhan, *Şîa'da Usulü'd-Din*, ss. 427-428.

aralarında iyi ilişkiler kurmaları ve ashabın kendilerine bey'at etmesi¹¹ gibi kabul etmek istemedikleri birtakım olayları takiyye ile izah etmeye çalışmışlardır. Ayrıca Hz. Ali'nin tahkime karar vermesinin de takiyye gereği olduğunu ileri sürmüşlerdir. Takiyye ile ilgili sözkonusu iddialarını desteklemek için de Hz. Peygamber'in İslâm'ın başlangıcında takiyyede olup bu şekilde dini gizlediğini iddia etmişlerdir.¹²

Takiyyenin ortaya çıkmasında her ne kadar bu tür konular etkili olmuştusa da aslında bu düşüncenin temeli daha çok zamanın şartlarından kaynaklanmış gözükmektedir.¹³ İnsan haklarına riayet edilmediği, düşünce ve vicdan özgürlüğünün yeterince geniş tutulmadığı ve yasakların fazla olduğu toplumlarda takiyye ahlâki bir siyaset haline gelir. Yasaklar nedeniyle gerçek inancını toplumla paylaşamayan bireyler, gerçek kimliğini gizler ve kendinden istenilen ölçülerde davranırlar.¹⁴ Şîlik, özellikle İslâmın ilk asrında sürekli iktidar emelleri taşıyıp muhalif kesimi temsil ettiği için ilk dönemden itibaren takip ve baskıya maruz kalmıştır. Bunun sebep olduğu karamsarlık ve korku bu kitleleri büyük ölçüde yer altına itmiş,¹⁵ onlar kendilerini koruma gayesiyle gerçek inançlarını saklamaya çalışmışlardır. Bu gizli faaliyetler onların bir yandan Müslüman toplumun geneli tarafından kabul görmeyen bazı fikirlerin etkisinde kalmalarına, öte yandan da Şîliğin belirgin özelliklerinden birini oluşturan takiyye ilkesinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹⁶

Şî Takiyye Anlayışının İlk Tezahürleri

Tarihte takiyye düşüncesinin İslâmın doğuşuna en yakın kökeninin Fars dünyasında yaşayıp sonra da bir kısmı Müslüman olmuş bazı unsurlara da-

11 İhsan İlahî Zahir, *Şîa'nın Kur'an, İmâmet ve Takiyye Anlayışı*, çev.: Sabri Hizmetli, Hasan Onat, Ankara 1984, s. 171.

12 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935), *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tahk.: M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1990, c. I, s. 129.

13 Krş. S.H.M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Islamic Republic of Iran, Kum ts, s. 299.

14 Mehmet Gündem, *Mehmet S. Aydın ile İçe Kritik Bakış*, İyi Adam Yayınları, İstanbul 1999, s. 109; Necati Alkan, "Yasaklamanın Psikodinamiği Ve Terörizm", *Strateji Merkezi Başkanlığı*, Ekim 2004, s. 12.

15 Avni İlhan, "Şîa'da Usulü'd-Din", s. 427.

16 Bk. Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 241; Avni İlhan, "Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi", *DEÜİFD*, İzmir 1985, sayı: 2, ss. 160-164.

yandığı ifade edilir. Rivayete göre sözkonusu bölgede yaşayan İslâm öncesi Maniheistler'in en büyük arzusu kutsal kabul ettikleri Bâbil'e yerleşmekti. Ancak şehrin kontrolü kendi inançlarına sapık gözüyle yaklaşan Mazdeistlerin elinde bulunduğu için kovuşturma ve katliama maruz kalmaktaydılar. Bundan dolayı da Bâbil'e yerleşemeyip farklı bölgelere dağıldılar. Yaşadıkları bu yerlerde takiyye esasını geliştirerek fikirlerini gizlemeye, Hıristiyanların bulunduğu bölgede Hıristiyan, Mecûsiler'in bulunduğu bölgede Mecûsî, Budistlerin bulunduğu yerlerde ise Budist görünerek hayatlarını devam ettirmeye çalıştılar.¹⁷

Bazı çağdaş araştırmacılara göre takiyye inancı Müslümanlar arasında ilk olarak Muhammed b. el-Hanefiyye (ö.81/700) tarafından savunulmuştur.¹⁸ Ancak erken dönem İmamî fırak yazarlarının bildirdiğine göre "takiyye" ilkesini ilk gündeme getiren kişi Muhammed Bâkır (ö.114/733)'dir.¹⁹ İslâm Mezhepler Tarihi kaynak eserleri tarafından, daha

17 M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara 2001, s. 162.

18 Meselâ Goldziher ve Cabirî bu görüşü savunurlar. Ancak dayandıkları kaynak hakkında herhangi bir bilgi vermemişlerdir. Bk. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, 299-300; Muhammed Abid el-Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, s. 354.

19 Muhammed Bâkır'ın İmâmetine inananların bir kısmı, kendilerinden Ömer b. Riyah adında bir adamın şöyle bir iddiada bulunduğunu işittiler: Ömer b. Riyah, Muhammed Bâkır'a bir mesele sorduğunu, onun da bu soruya cevap verdiğini; bir sene sonra aynı soruyu yeniden sorduğunu, fakat bu cevabının birincisinden farklı olduğunu söyler. Bunun üzerine Ömer b. Riyah, Muhammed Bâkır'a, "verdiğin bu cevap, bir önceki sene verdiğin cevabın aynı değil" der. Muhammed Bâkır ona, "belki de birinci cevabımızı takiyye icabı vermişizdir" der. Muhammed Bâkır bu cevabıyla Ömer b. Riyah'ı kendi tutumu ve İmâmeti hakkında şüpheye düşürür. Ömer b. Riyah, Muhammed Bâkır'ın taraftarlarından Muhammed b. Kays adlı bir şahsa rastladığında ona, "Muhammed Bâkır'a bir mesele sordum o da cevap verdi. Bir sene sonra aynı soruyu yine sordum, bir önceki sene verdiğin cevabın hilafına bir cevap verdi. Niçin farklı cevap veriyorsun dediğimde, Muhammed Bâkır bana, takiyye icabı böyle yaptım dedi. Allah biliyor ya ben samimi idim ve soruyu iyi niyetle sordum. Alacağım fetvaya göre amel etmek azmindeydim. Bana karşı takiyye yapması için bir sebep yoktu. İşte benim durumum budur" der. Muhammed b. Kays ona, "belki de senin yanında onun takiyye yapmasını gerektiren biri vardı" şeklinde mukabelede bulununca Ömer b. Riyah "ben ona her iki soruyu sorduğumda onun meclisinde benden başka kimse yoktu" der. Muhammed b. Kays bu sefer "imamın verdiği her iki cevap da takribi olarak verilmiştir, fakat bir önceki sene verdiği cevabı ezberlemedi ki, aynı cevapla cevap versin" deyince, Ömer b. Riyah onun İmâmetinden vazgeçer ve şöyle der: "Her ne sebeple ve her ne suretle olursa olsun bâtil üzerine fetva veren imam olamaz. Aynı şekilde, takiyye icabı, Allah'ın indinde makbul olmayan bir şekilde fetva veren de imam olmaz. Yine perdesini indirip kapısını kapatan, baş kaldırmayan (huruc) iyilikle emredip kötülükten sakındırmayan kimse de imam değildir." Bunun üzerine Ömer b. Riyah, bazı

sonra Salihyye veya Butriyye diye isimlendirilen ve Zeyd b. Ali'nin (ö.122/740) tarzını benimseyen Zeydî gruplar "emr-i bi'l-mârûf ve nehy ani'l-münker" prensibini benimseyerek imamı fikren ve bedenen aktif birisi olarak kabul etmişlerdi.²⁰ Ancak Zeyd'in kardeşi Muhammed Bâkır onun bu tavrını şiddetle reddederek, isyan hareketinin başarısız olacağı gerekçesiyle sessizlik politikasını benimsemiş²¹ ve Şîilik içerisindeki en önemli ayrılıklardan biri de bu şekilde başlamış oldu. Bunun sonucunda da Zeyd b. Ali'nin yolundan gidenleri "Zeydî", Muhammed Bakır ve sonra da Cafer Sadık'ın izleyicileri de daha çok "Rafizî" diye nitelenmiştir. Muhammed Bakır ve çevresindekilerin pasiflik politikası, Şîi topluluk içerisinde gizli teşkilatlanmayı ilk faaliyete geçirdiği söylenen Cafer es-Sadık (ö.148/765) tarafından devam ettirilmiştir. Sadık'ın bu gayretleri, babası Muhammed Bâkır'ın gündeme getirdiği takiyyeyi daha ileri seviyede temeller üzerine oturtmuş ve bir inanç esası haline getirmiştir. Ayrıca Muhammed Bâkır'dan önce hiçbir imamdan takiyye ile ilgili herhangi bir rivayetin duyulmamış olması, bu inancın ilk defa onunla birlikte tanınmaya başladığına diğer bir delil sayılmıştır.²²

Şîi literatürü esas aldığımızda ise, takiyye inancının yukarıdaki gibi gelişmediği görülmektedir. Takiyye ile ilgili ilk îmaların, Şîiliğin farklı bir mezhep olarak ayrılmaya başladığı Muhammed Bâkır ve Cafer Sadık nesline kadar dayandırılması son derece doğaldır. Bu dönem, gerek Emevîler'in gerekse Abbasîler'in Şîiler'e karşı en yoğun baskıyı uyguladıkları zamana tekabül etmektedir.²³ Cafer Sadık ve Musa Kâzım (ö.183/799) çizgisini devam ettiren Şîiler, kendilerine yönelik kovuşturmalara karşı sessizce beklemeyi tercih ederek siyasal eylemlere pek sıcak bakmamışlardı. Zira bir kişi-

arkadaşlarıyla birlikte "el-Butriyye" mezhebine iltihak eder. Bk. Kummî/Nevbahtî, *Şîi Fırkalar: Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırâk, Fıraku'ş-Şîa*, çev.: Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara 2004, ss. 186-188.

20 Eş'arî, *Makâlât*, 65, I, 150; İsa Doğan, "Zeydiye Mezhebi", *Şîilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 575.

21 Geniş bilgi için bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2003, ss. 31-32.

22 Farhad Daftary, *İsmaililer*, s.99; Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, 298; Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, London 1982, s. 79; Mehmet Atalan, *Şîiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, s. 88.

23 Krş. Etan Kohlberg, "Some Imami Shi'i Views on The Taqiyya," *Belief and Law in İmami Shi'ism*, 1991, s. 396.

nin Allah tarafından imam tayin edildiğinin ve itaat edilmesi gereken tek kişinin o olduğunun açıkça söylenmesi, dini ve dünyevi hâkimiyetin kendinde toplandığını iddia eden Abbasî hilafetine doğrudan meydan okuma olurdu.²⁴ Bundan dolayı söz konusu Hüseyinoğulları liderlerinin asıl iktidar niyetlerini açığa vurmamaları konusunda taraftarlarına telkinlerde bulduklarını rahatlıkla düşünebiliriz. Ancak Şîî/Rafızî takiiye inancının bu imamlar döneminde, yani hicrî ikinci asrın sonlarına kadar tam bir itikad olarak netleştiğini ileri sürmek oldukça zordur.

Takiyyenin, düşüncesini egemen otoritenin ya da Müslüman çoğunluğun önünde söylemekten çekinen herkesin uygulaması gereken şer'î bir ödev olarak algılanmaya başlanması - muhaliflerinin "Rafızî", erken dönem fırak kitaplarının ise "Kat'iyye" olarak tanımladığı - Şîîlerin gizli faaliyetlerini artırmalarıyla aynı tarihlere denk gelir.²⁵ Bu dönem, aynı zamanda imamet nass ve vasiyetle olması gerektiği şeklindeki Şîî inancın teşekkülünden hemen sonraya, yani hicrî üçüncü asrın başlarına tekabül etmektedir. Şîa'nın söz konusu anlayıştan dolayı mevcut yönetimleri gayri meşru veya gâsib görme düşüncesi ve hâkim toplumun idaresini kabul etmeden yaşama mecburiyeti onları gerçek niyetlerini gizlemeye itmiş²⁶ gözükmektedir. Mağlubiyet psikolojisi içerisinde bulunan bu kitlenin özellikle imamet inancını temellendirme yönündeki gayretleri, takiiyeye başvurmalarını daha da teşvik etmiştir.²⁷ Döneminin önde gelen Şîî âlimlerinden Fazl b. Şâzân'ın (ö.260/873) konuyla ilgili kendilerine yönelik bir eleştiri olarak aktardığı bir rivayette, durumun önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Muhtemelen Zeydîlerin gündeme getirdiği ve Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebi Talib'e dayandırılan söz konusu rivayette Rafıza'nın takiiyeyi bir alışkanlık haline getirdiği, halbuki bunun can korkusu nedeniyle mü'mine verilmiş bir ruhsat olduğu ve faziletli olanın ise Allah'ın emriyle kıyam etmek olduğu ifade edilmektedir.²⁸ Sün-nî yazar Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935) de Rafıza'yla ilgili açıklamalarında onların, imamın takiiye halinde kendisinin imam olmadığını söyleyebilece-

24 Krş. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, s. 299.

25 Krş. Musa Musevi, "Takiyye", çev.: Doğan Kaplan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, 2003, s. 280.

26 Krş. Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 242

27 Krş. Ignaz Goldziher, *el-Akîde ve's-Şeria fi'l-İslâm*, s. 202; Mehmet Dalkılıç, "Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takiyye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: VII, İstanbul 2003, s. 126.

28 Bk. Fazl b. Şâzân el-Ezdî en-Nisaburî (ö.260/873), *Kitâbu'l-İzâh*, Beyrut 1982, s. 207.

ğini,²⁹ hatta Hz. Peygamber ve imamların takiyye yoluyla küfre rıza gösterip fıskâ müracaat edebileceğini iddia ettiklerini³⁰ ifade etmiştir. Mu'tezilî Ebu'l-Kasım el-Belhî (ö.319/931) Rafıza'nın tüm bu durumlarda imamlara itaatın farz olduğunu ileri sürdüğünü nakletmiştir.³¹

Hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren uyulması zorunlu bir esas olarak algılanmaya başlayan takiyyenin dönemin Şîî lider ve âlimleri tarafından da sıkça vurgulandığı anlaşılmaktadır. Şîî imamlar taraftarlarını takiyyeye başvurmaları konusunda teşvik ederek, onun Alioğlu hükümetinin kurulması ve gayri meşru hilafetin yıkılması için zorunlu bir davranış olduğunu gösteren rivayetlerde bulunmuşlardır. Bu durum, yaklaşık aynı dönemlerde oluşmaya başlayan Şîî hadis literatüründe çok net bir şekilde fark edilmektedir. Şîî takiyye anlayışının mahiyetinin ne olduğuna yönelik pek çok hususun da bu rivayetlerle birlikte şekillenmeye başladığını söyleyebiliriz. Daha çok Kat'iyye Şia'sına mensup alimlerin eserlerinde nakledilen bu rivayetlerde bir taraftan takiyyenin gereği vurgulanırken, diğer taraftan da sabretme, işlerinin gizli tutulması³² ve sözlerinin kasıtlı olarak yayılmasının engellenmesi³³ gibi konulara ağırlık verilmiştir. Onlar her şeyde olduğu gibi bu konuda da Kur'an ayetlerini tevil etmekten geri kalmamışlardır. Örneğin Fussilet Sûresi 34. âyetinde³⁴ geçen ifadesinden takiyye, den de sırrı ifşa etmenin kastedildiği,³⁵ İsrâ Suresi 26. âyetten³⁶ kastedilenin de Ali'nin velayetini yaymamak³⁷ olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine Cafer Sadık'ın, "Peygamberleri haksız yere öldürüyorlardı..."³⁸ ayetinden kastedilenin "onların peygamberleri kılıçla öldürmeleri değil, sırlarını yayarak düşmanlarına ifşa

29 Eş'arî (ö.324/935), *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, c. I, s. 89.

30 Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 162.

31 Kadî Abdulcebbar, Kadiu'l-Kudat Abdulcebbar b. Ahmed (ö.415/1020), *el-Muğni fi Ebbabi't-Tevhid*, tahk.: Tefik et-Tavi ve Said Zayid, ts., c. XX/II, s. 176.

32 Berkî, *Kitâbu'l-Mehâsin*, s. 255.

33 Berkî, *Kitâbu'l-Mehâsin*, s. 256.

34 "İyilikle kötülük bir olmaz. (Sen kötülüğü) En güzel olan şeyle sav. O zaman bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki sıcak bir dosttur.", Fussilet, 41/34.

35 Berkî, *Kitâbu'l-Mehâsin*, s. 257.

36 "Akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkını ver, fakat saçıp savurma." İsrâ, 17/26.

37 Berkî, *Kitâbu'l-Mehâsin*, s. 257; Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mesud b. Muhammed el-Ayyâşî es-Sülemî (ö.320/932), *Tefsiru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1411/1991, c. II, s. 312.

38 Âlu İmran, 3/112.

etmeleri ve düşmanlarının peygamberleri öldürmeleridir” dediğini rivayet etmişlerdir.³⁹

İlk Şii hadis ve tefsir kitaplarında takiyye ile ilgili olarak “takiyye bizim ve babalarımızın dinidir, takiyyesi olmayanın dini yoktur”,⁴⁰ “dinimize sahip çıkın ve onu takiyye ile koruyun çünkü takiyyesi olmayanın imanı yoktur”,⁴¹ “takiyye Allah’ın dinindedir”,⁴² “dinin onda dokuzu takiyye içindir”⁴³ ve Muhammed Bâkır’dan “Yeryüzünde bana takiyyeden daha güzel gelen bir şey yoktur”⁴⁴ şeklinde pek çok rivayet aktarılmıştır. Cafer Sadık’ın, “İşte onlara, sabretmelerinden ötürü mükâfatları iki kez verilir; onlar kötülüğü iyilikle savarlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan harcarlar”⁴⁵ ayetinde “sabredenlerin” takiyyeye sabredenler⁴⁶ ve Âlu İmran suresi 200. ayetindeki yu takiyyeye sabredin⁴⁷ şeklinde yorumladığını rivayet ederler.⁴⁸

İlk Şii müfessirlerden Muhammed b. Mesud el- Ayyaşî’nin (ö.320/932) *Tefsir*’i gibi erken dönem Şii kaynaklarda bu konuyla ilgili başka örnekler de vardır. Meselâ ona göre Bakara suresinin 195. ayetindeki

⁴⁹ ifadesinden takiyye kastedilmektedir.⁵⁰ Yine Yusuf suresinin 70. ayetinde ⁵¹ ifadesinin takiyye icabı söylendiği, aslında onların (Yusuf’un kardeşlerinin) çalmadıklarını söyler.⁵²

39 Bk. Berkî, *Kitâbu’l-Mehâsin*, s. 256.

40 Berkî, *Kitâbu’l-Mehâsin*, s. 255.

41 Ebu Ca’fer Muhammed b. Ya’kub el-Kuleynî (ö.329/941), *el-Kâfi fi İlmi’-d-Din*, Farsça tercüme ve şerhi ile birlikte, tahk.: Seyyid Cevad Mustafa, Tahran, ts, c. III, ss. 308-309; İbn Babaveyh el-Kummî (ö.381/991), *Kemalü’-d-Din ve Temâmü’n-Ni’me*, Darü’l-Kütübü’l-İslâmiyye, Kum 1395/1975, c. II, s. 371.

42 Ayyâşî, *Tefsiru’l-Ayyâşî*, c. II, s. 8; Kuleynî, *el-Kâfi*, c. III, s. 308.

43 Kuleynî, *el-Kâfi*, c. III, s. 307.

44 Berkî, *Kitâbu’l-Mehâsin*, ss. 256-267.

45 Kasas, 28/54

46 Kuleynî, *el-Kâfi*, c. III, s. 307.

47 Ayyâşî, *Tefsiru’l-Ayyâşî*, c. I, s. 237.

48 Takiyye ile ilgili rivayetler. Kuleynî, *el-Kâfi*, c. III, ss. 307-314.

49 “(Mallarmızı) Allâh yolunda harcaym, kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmaym, iyilik edin, doğrusu Allâh iyilik edenleri sever.” Bakara, 2/195.

50 Ayyâşî, *Tefsiru’l-Ayyâşî*, c. I, s. 106.

51 “Onların yüklerini hazırlarken su tasını (öz) kardeşinin yükünün içine koydu. (Kervan hareket ettikten) sonra bir tellalşöyle seslendi: Ey kervan, siz hırsızlarsınız!” Yusuf, 12/70.

52 Ayyâşî, *Tefsiru’l-Ayyâşî*, c. II, s. 195.

Yukarıda da görüldüğü üzere Şîî takiyye anlayışı hicrî üçüncü asrın ortalarına kadar itikadî hüviyetine kavuşmuş bir konudur. Şîî literatürünün en erken kaynaklarından olan hadis ve tefsir kitaplarında bu konuyla ilgili pek çok rivayet aktarılmıştır. Şîa tarafından belli süreç içerisinde benimsenen bir takım aşırı fikirler, her ne kadar sonraki bazı Şîî kelâmcılar tarafından ayıklanmış ise de takiyye inancı teşekkül sürecinden itibaren esas yapısını bazı küçük rötuşlarla korumuştur. Bu özelliği dolayısıyla takiyyenin Şîa içerisinde en erken netleşen itikadî konulardan biri olduğu söylenebilir. Meselâ, Şîî literatürün en erken çalışmalarından biri olan *Kitabu'l-Mehâsin*'de on iki imamdan bile bahsedilmezken, bu konuyla ilgili "Babu't-Takiyye" başlığını taşıyan bölümde 27 tane imam rivayeti nakledilmiştir.⁵³ Bundan dolayı Şîîler söz konusu düşünceyle ilgili iddialarını temellendirmek ve meşrulaştırmak amacıyla Hz. Âdem'in çocuklarından itibaren takiyye içerisinde yaşayan bir insanlık portresi çizmişlerdir.

Şîa'ya göre Hz. Âdem'in oğullarından Kâbîl, kardeşi Hâbîl'i öldürünce, Hâbîl'in gerçek taraftarları arasında gizlilik ve takiyye başlamış oldu. Bu durum günümüze kadar gelmiş ve Şîîlik içerisinde devam etmiştir. Neticede Hâbîl'in halefleri Şîa ile aynileştirilmiş ve kendilerine zulmeden Kâbîl'in nesli ise zalimler olmuşlardır. Bu yüzden onlara göre takiyyenin uygulama safhası, Hz. Âdem'in henüz hayatta olduğu dönemde başlamıştı. Şîî rivayetlere göre Kâbîl, kardeşi Hâbîl'e yaptığı gibi, kendilerine verilen özel ilmi açıklaması için Şît'i de ölümle tehdit etmiştir. Hz. Âdem de son istek ve vasiyetnamesinde, Hz. Şît'i Kâbîl ve taraftarlarına karşı uyarı ve ondan ilahi bilgi ile ilgili gizli şeyleri açıklamamasını istemiştir. Hz. Şît ve taraftarları Hz. Âdem'in bu emrinden sonra Kâbîl'in bulunduğu bölgeden fiziksel ve sosyal yönden kendilerini tecrid etmişler, dağın tepesine yerleşerek ayrı grup olarak yaşamışlardır. Onlar takiyyeyi uygulayarak, gelecekte kurtarıcıları olacak Nuh adında birinin sayesinde kurtuluşa erecekleri, şeklindeki Âdem'in sözüyle rahatlamışlardır.⁵⁴

Söz konusu Şîî alimler bir taraftan takiyyenin uygulanmasını insanlığın doğuşuna kadar götürürken, diğer taraftan da bu inancın ifa edilmesiyle ilgili en iyi örneğin "Ashabu'l-Kehf" olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁵ Hatta

53 Bk. Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berkî (ö.274/887 veya 280/893), *Kitâbu'l-Mehâsin*, Tahran 1370/1950, ss. 255-259.

54 Bk. Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, c. I, ss. 123-124, 339-340; Kohlberg, "Some Shi'i Views of the Antediluvian World", *Studia Islamica*, Paris 1980, c. LII, ss. 46-47.

55 Bk. Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, c. II, s. 349.

onlara göre Kehf suresinde Zü'l-Karneyn'in, Ye'cüc ve Me'cüc'den korunmaları için toplumuna "... Sizinle onlar arasına sağlam bir engel yapayım"⁵⁶ şeklindeki tavsiyesiyle kastedilen de takiyyedir.⁵⁷

Tüm bu anlattıklarımızdan Şîî takiyye inancının temel çatısının hicrî üçüncü asrın ortalarına kadar oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Buna göre takiyye, başta imamlar olmak üzere tüm Şîîlerin belli belirsiz her konuda uygulaması gereken temel bir davranış biçimi olarak düşünülmüştür. Şîa'nın bu dönemle ilgili söz konusu takiyye yorumu, daha çok imamlardan gelen rivayetlere dayanmaktadır. Takiyyenin mahiyetine yönelik aralarında ciddi münazaraların ise pek yapılmadığı anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili üst düzey kelâmî tartışmalar en az bir asır sonra İmamiyye Şîası'nın önde gelen âlimleri tarafından yapılmıştır. Bunun temel sebebi, İmamiyye'nin on ikinci imam olarak kabul ettiği Muhammed el-Mehdî'nin gaybete gitme sebeplerinden birinin takiyye ile izah edilmeye çalışılmasıydı.

İmamiyye Şîasında Takiyye

İmamiyye, Kat'iyye Şîa'sının önemli bir kısmının lider olarak gördüğü Hasan el-Askerî'nin (ö.260/874) vefatının ardından oluşan Şîî gruplardan biri, hatta en önemlisidir. Onlar, Hasan el-Askerî'nin imam olarak kendi yerine gizli doğmuş bir oğlunu bıraktığını ve bu çocuğun gaybete gittiğini ileri sürmüşlerdi.⁵⁸ Onlara göre İmam'ın gaybete gidiş sebeplerinden biri de takiyye ile ilgilidir. İmamiyye ileri gelenleri, daha önce Hz. Ali de dahil tüm imamlarının başvurdukları takiyyeyenin Onikinci İmam Muhammed el-Mehdî'nin dönüşüne kadar ciddiyetle devam ettirilmesini zorunlu kılmışlar⁵⁹ ve bu şekilde Gaib İmam yönetiminin kurulması için sabırsızlanan taraftarlarını belli bir siyasi denetim içerisinde tutabilmişlerdir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İmamîler'in on ikinci imamlarının gaybetini izah ederken öne sürdükleri gerekçelerden birisi de onun takiyye yaptığıydı.⁶⁰ İddialarına göre, İmam kıyam edene kadar takiyye durumunda

56 Kehf, 18/95.

57 Bk. Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, c. II, s. 376.

58 Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 90; Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 102.

59 Kadî Abdulcebbar, *Kadiu'l-Kudat Abdulcebbar b. Ahmed* (ö.415/1020), *el-Muğni fi Ebbabi't-Tevhid*, tahk.: Tefvik et-Tavi ve Said Zayid, ts., c. XX/II, s. 176.

60 Bk. Mes'ûdî (ö.346/957-958), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, tahk.: M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1408/1988, c. III, s. 237.

kalmaya devam edecektir. Ancak ortaya çıktığında ise takiyye yapması söz konusu olmayacaktır. O, kıyam ettiğinde insanları kendine davet edecek ve muhalifleriyle mücadeleye girişecektir.⁶¹ Takiyyenin uygulama süresi de Onikinci İmam'ın kıyamet gününe yakın ortaya çıkmasına kadar devam edecektir. Bu dönem boyunca takiyye vaciptir; Kaim'in ortaya çıkışından önce takiyyeyi terk eden kimse Allah'ın dininden ve İmamiyye inancından çıkmış demektir.⁶²

Takiyye konusu yukarıda özetlemeye çalıştığımız İmamî inançtan dolayı İmamiyye Şiası'nın ortaya çıkmasından itibaren önemini artırarak devam ettirmiştir. Nitekim Mes'udî (ö.346/957), Şii mezheplerden olan İmamiyye'nin çoğunluğunun, 322/934 yılına gelindiğinde "gaybet" ve takiyyenin uygulanması hakkında konuşmaya başladıklarını söylemektedir.⁶³ Bazı Şîî alimler de, gerek Onikinci İmam'ın gaybetinden önce olsun gerekse sonra, bu süreç içerisinde "Kitabu't-Takiyye" adlı müstakil eserler telif etmişlerdir. Bunlar arasında, Hüseyin b. Saîd el-Ahvazî,⁶⁴ Muhammed b. Evreme Ebu Cafer el-Kummî,⁶⁵ Muhammed b. Mufaddal b. İbrahim,⁶⁶ Muhammed b. Hasan b. Ferrûh,⁶⁷ Ebu Nasr Muhammed b. Mesud el-Ayyaşî⁶⁸ ve İbn Babaveyh⁶⁹ gibileri vardır. Fakat bu eserlerin hiç biri günümüze ulaşmamıştır.

İmamların daha sağ oldukları dönemde takiyyenin önemi ve uygulanmasının gerekliliğiyle ilgili pek çok rivayet bulunmasına rağmen bu inancın mahiyetine yönelik fazla bir tartışmanın söz konusu olmadığını ifade etmiştik. Veya en azından kendi içlerinde tartışmamış gözükmektedirler. Ancak

61 Bk. Şerif e-Murtaza (ö.436/1044), *el-Mukni' fi'l-Gaybe*, tahk.: Muhammed Ali el-Hekim, Kum 1416/1995, ss. 54-55.

62 Bk. İbn Babaveyh el-Kummî (ö.381/991), *Risaletü'l-İ'tikadâtü'l-İmamiyye*, Türkçe çev.: E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978, s. 128.

63 Bk. Mes'udî, *Murûcü'z-Zeheb*, c. III, s. 238.

64 İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebi Ya'kub (ö.385/955), *Fihrist*, tahk.: Rıza Teceddüd, Daru'l-Mesîre, Beyrut 1988, s. 277.

65 Ali el-Hadî döneminde gulata saptığı söylenir. Bk. Necaşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed (ö.450/1058-9), *Ricalü'n-Necaşî*, İntişarât-i Camii'l-Müderrisîn, Kum 1407, ss. 329-330.

66 Necaşî, *Ricâl*, s. 340.

67 Necaşî, *Ricâl*, s. 354.

68 İbn Nedîm, *Fihrist*, 244-245; Necaşî, *Ricâl*, s. 350; Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan (ö.460/1067), *el-Fihrist*, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, Necef, ts, s. 136.

69 Necaşî, *Ricâl*, s. 391.

İmamiyye'nin bağımsız bir Şîî mezhep olarak ortaya çıkması ve ardından kendi itikadî ve fikhî disiplinlerini oluşturma gayretleri, bu konularla ilgili daha sistematik görüşlerin ortaya atılmasını gerektirmiştir. Meselâ, Muhammed b. Halid el-Berkî'nin (ö.274/887) "takiyye her şey için vardır, Allah Âdemoğullarına zorluk çıkararak her konuda takiyyeyi helâl kılmıştır"⁷⁰ şeklinde aktardığı bir rivayete sonradan İmamî Kuleynî (ö.329/941) tarafından, "takiyye, kan dökmeyi engellemek içindir; kan dökülünce takiyye olmaz"⁷¹ "şarap içmek ve mest üzerine meshetmek hariç her şey için takiyye vardır"⁷² gibi birtakım sınırlayıcı yeni rivayetlerin eklendiği görülmektedir. Bununla birlikte bu son rivayetler, bir taraftan takiyyenin alacağı boyutla ilgili ileriki tartışmaların temelini oluştururken, diğer taraftan ise sonraki oluşumların alanını sınırlamıştır. Meselâ döneminin en meşhur İmamî âlimi İbn Babaveyh el-Kummî (ö.381/991), takiyye ile ilgili kendilerine kadar gelen tüm rivayetleri benimsemiş ve bunun uygulamasının Gaib Onikinci İmam'ın dönüşüne kadar Şîîler açısından bir mecburiyet olduğunu iddia etmiştir. Ona göre takiyye vaciptir ve onu terk edenle namazı terk eden arasında fark yoktur.⁷³ İbn Babaveyh, Cafer Sadık'ın "Emirlik (Kaim'in çıkışı) bir görüş meselesi olduğu sürece insanlarla (düşmanlarla) dıştan kaynaşın ama içten onlara karşı çıkın" dediğini nakleder. Yine Cafer Sadık'a dayandırdığı bir rivayette "mümine karşı riya ile davranmak şirkettir; evinde münafığa karşı riyakar olmak bir ibadettir" dendiğini ifade etmiştir.⁷⁴

İbn Babaveyh'in (ö.381/991) öğrencisi Şeyh Müfid (ö.413/1022) ise - özellikle Mu'tezilî düşünürlerle bir arada bulunması sebebiyle olsa gerektir-konuyla ilgili daha esnek bir tutum sergilemiştir. Nitekim o, takiyyeyi "din ve dünyevî konularda bir zarara yol açacağından dolayı gerçeğin örtülmesi ve konuyla ilgili inancın saklanması" şeklinde tanımlamıştır.⁷⁵ Müfid, her ne kadar "can korkusu dolayısıyla dinde takiyye caizdir, mal, mülk ve silahla tehdit korkusu olmadığı durumlarda da takiyye yapılabilir, bazı durumlarda ise yapılması farzdır" dese de bazen de vacip olmaktan çıkarak terk edilmesinin daha iyi olabileceğini de ifade etmiştir. Yine ona göre zaruret

70 Berkî, *Kitâbu'l-Mehâsin*, s. 259.

71 Kuleynî, *el-Kâfi*, c. III, s. 312.

72 Kuleynî, *el-Kâfi*, c. III, s. 307.

73 Bk. İbn Babaveyh, *Risaletu'l-İ'tikadâtî'l-İmâmiyye*, s. 127.

74 Bk. İbn Babaveyh, *Risaletu'l-İ'tikadâtî'l-İmâmiyye*, s. 129.

75 Şeyh Müfid (ö.413/1022), *Şerh-u Akaidü's-Sadûk ev Tashihu'l-İ'tikâd*, Tebriz 1945, s. 66.

halinde tüm sözlerde takiyye caiz olmakla birlikte, takiyye gereği bir Müslüman öldürülemez ve dinde fesat çıkaracağı bilinen durumda da takiyye yapılamaz.⁷⁶

İmamiyye içerisinde İbn Babaveyh ve Şeyh Müfid'in dışında takiyye ile ilgili fikir beyan eden diğer bazı alimler de olmuştur. Ancak onların konuya farklı bir bakış açısı kazandırdıkları söylenemez. Aslında sözkonusu alimlerin takiyye ile ilgili temel yaklaşımları, imamlardan gelen rivayetlere dayanmaktadır. Daha çok bu rivayetleri esas alan İbn Babaveyh'in ve sonra da onları rasyonalize etmeye çalışan Müfid'in yorumlamaları, konuyla ilgili sonraki iddiaların çerçevesi belirlemiştir. İmamî kaynaklarda onların bu görüşlerini destekleyecek mahiyette diğer pek çok bilgi ve rivayete de yer verilmiştir. Fakat bu iddiaların hiç biri İmamiyye'ye takiyye ile ilgili yeni bir anlayış kazandırmamıştır. Şeyh Tûsî'den (460/1067) itibaren sonraki İmamî yazarlar, kendi toplumlarının çıkarına gördükleri konularda takiyyenin uygulama alanını daha da genişletmenin dışında fazla bir katkı yapmamışlardır. Meselâ Şeyh Tûsî'nin, kişinin kendisi, ailesi ve mezhebinden olanların hayatlarını tehlikeye atmamak için câir, yani gayri meşru kabul ettikleri sultandan gelen görev teklifini takiyye gereği kabul edilebileceği fetvasını vermesi⁷⁷ bunlara örnek verilebilir.

Muahhar İmamî kaynaklar da, yukarıda gündeme getirdiğimiz iddialar dışında, imamların ilk asırdan itibaren takiyyede bulunmayı emretmek zorunda kaldıklarını,⁷⁸ Hz. Peygamber'in, "takiyyeyi terk etmek namazı terk etmek gibidir" dediğini ileri sürmüşlerdir.⁷⁹ Yine onlara göre Hz. Ali bile takiyye yapıyordu⁸⁰ ve o "takiyye mü'minin en faziletli amelidir" demişti.⁸¹ Onlar, hilâfetin Hz. Ali'nin hakkı olmasına rağmen onun, günün koşulları elvermediği için takiyye yaparak bunu açıkça iddia etmekten kaçındığını ileri

76 Bk. Şeyh Müfid (ö.413/1022), *Evâilü'l-Makâlât fi Mezâhibi'l-Muhtârât*, tahk.: F. ez-Zencanî, Tebriz 1371, ss. 96-97; Şeyh Müfid, *Şerh-u Akaidü's-Sadûk ev Tashihu'l-İ'tikâd*, s. 66.

77 Bk. Tûsî, *en-Nihâye fi mücerredi'l-fikh ve'l-fetavâ*, neşr.: M. T. Dâneşpejûh, Tahran 1963, c. I, ss. 356-359

78 Allâme Tabatabaî ve Henry Corbin, *Söyleşiler*, çev.: İsmail Bendiderya, İstanbul 1996, ss. 24-25.

79 Tacuddin Şairî, *Camîu'l-Ahbâr*, İntişarati Razî, Kum 1363/1944. s. 95.

80 Hasan b. Ebi'l-Hasan ed-Deylemî (ö.841/1437), *İrşadü'l-Kulûb*, İntişarati Şerif Razî, 1413/1992, c. II, ss. 397-398.

81 Tacuddin Şairî, *Camîu'l-Ahbâr*, s. 95.

sürerler.⁸² Yine İmamiyye'ye göre, Hz. Ali'nin yanı sıra, Ümeyyeoğulları korkusu nedeniyle Hz. Fatıma çocukları da takiyye ile yaşamışlardır.⁸³ Ali b. Hüseyin, Ümeyyeoğullarına karşı takiyye yapıyordu.⁸⁴ Onlar, benzer şekilde, Cafer Sadık⁸⁵ ve Hasan el-Askerî⁸⁶ gibi diğer imamlarının da takiyye ile yaşadıklarını ileri sürmüşlerdir.

İmamiyye Şia'sının takiyyenin uygulanmasıyla ilgili örnek olarak takdim ettiği dönemlerden bir diğeri de, Hz. Muhammed'in (s) peygamber olarak gelişinden önceki Cahiliyye dönemidir. Rivayete göre, Cahiliyye'de dirilmeye ilk inanan kişi olan Saa'de el-İyadî, Hz. Peygamber'i (s) isim ve nebiyle biliyor ve ortaya çıkmasını insanlara müjdeliyordu. Ancak onun, bu düşüncelerini fazla yaymayarak 900 senelik ömrü boyunca takiyye ile yaşadığını ileri sürmüşlerdir.⁸⁷

Şia içerisinde İmamiyye dışında takiyyeyi en aşırı tarzda prensip olarak kullanan diğer grup da İsmailîlerdir. Onlar bu sayede gizlilik devrinde teşkilatlarını fevkalade disiplinli bir şekilde gizlilikle yürütüp Fatımî devletini kurmuş ve sonra da, mezheplerini bütün Müslümanlar arasında yayabilmek ve bütün İslam dünyasına hâkim olabilmek için takiyyeyi vazgeçilmez bir prensip olarak daha da geliştirmişlerdir.⁸⁸ Ancak makalemizin amacını aşacağından dolayı bu konuya burada değinmeden makalemize son vereceğiz.

82 Kazî Nurullah Şusterî (ö.1019/1610), *es-Sevarimu'l-Muhrîka fî Cevabi Sevaiku'l-Muhrîka*, Tahran 1367/1948, ss. 290-293.

83 Bk. Şusterî, *es-Sevarimu'l-Muhrîka*, s. 239.

84 Seyyîd İbn Tavus (ö.664/1266), *İkbalü'l-A'mâl, Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye*, Tahran 1367/1948, s. 469.

85 Bir rivayete göre, Abbasî halifesi Mansur, Cafer Sadık'ın vefat haberini alınca onun vasi olarak tanıttığı kişinin başının vurulmasını emretti. Fakat vasiyetini okuduklarında, beş kişinin vasi tayin edildiğini gördüler. Bunlar, Halifenin kendisi, Medine valisi, büyük oğlu Abdullah Eftah, küçük oğlu Musa ve Hamide idiler. Böylece Halifenin planı suya düşmüş oldu. Bk. Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, c. II, s. 86.

86 İmamiyye'ye göre Hasan el-Askerî, imâmet ettiği yedi yıl müddet zarfında, hilafet makamının sonsuz baskıları altında, zor bir durumda takiyye ile yaşamıştır. Bk. Şeyh Müfid, *İrşâd*, c. II, ss. 313, 336.

87 Bk. Kutbu'd-Din Ravendî (ö.573/1177), *el-Harâic ve'l-Cerâih*, Müessesetü İmam Mehdî, Kum 1409/1988, c. III, s. 1082.

88 İlhan, "Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi", ss. 168-169.

Sonuç

Takiyye inancı, geçmiş milletlerde de benzer örneklerin görüldüğü ve daha çok baskı gören toplulukların, yaşamlarını tehlikeden koruyabilmek için geliştirdikleri bir davranış biçimidir. İslâm tarihinin başlangıcından hemen sonra başlayıp da, yaklaşık üç asır devam eden muhalefet dönemi, Alioğulları etrafında toplanan ve daha sonra da Şîa diye nitelenen önemli bir kesimin, çok arzuladıkları iktidar niyetlerini sürekli baskı altında tutmaya itmiştir. Bu uzun süreli baskı ve muhalefet dönemi onlara faaliyetlerini gizlilik içerisinde sürdürmeyi öğretmiştir. Şîi ileri gelenlerinin, taraftarlarına sürekli bu yönde davranmaları için telkinlerde bulunması, imamları adına “sırrın ifşa edilmemesi” ve “asıl niyetin saklı tutulması” gibi rivayetlerin gündeme gelmesine sebep olmuştur. Bu haberlerin, hicrî üçüncü asrın hemen başlarında Şîi hadîsleri olarak kayda geçirilmeye başlanması, yaklaşık yarım asır gibi kısa bir zamanda onların tartışmasız bir inanç gibi algılanmasına sebep olmuştur.

Hicrî üçüncü asrın ortalarına gelindiğinde artık tam bir Şîi inanç olarak algılanmaya başlayan takiyye, kısa bir süre sonra Onikinci İmam'ın gaybeti iddialarıyla gündeme gelen İmamiyye Şîasıyla birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. İmamiyye, son imamlarının gaybete gidiş gerekçelerinden biri olarak takiyyeyi öne sürerek, onun bu durumunun kıyamete yakın ortaya çıkmasına kadar devam edeceğini ve bu dönem boyunca tüm Şîilerin takiyyeye başvurmaları gerektiğini iddia etmiştir.

Özet

Takiyye, kişinin tehlikeden dolayı gerçek inancını saklamasıdır. Bu anlayış Müslümanlar arasında ilk olarak Haricîler arasında gündeme gelmiş ve daha sonra Şîa'nın önemli bir kesimi tarafından inanç esasına dönüştürülmüştür. Takiyyenin bir iman konusu olduğuyla ilgili Şîi kanaat hicrî üçüncü asrın ortalarına kadar netleşmiştir. İmamiyye Şîası da gaybetle takiyyeyi ilişkilendirerek son imamlarının takiyye gereği gaybete gittiğini ileri sürmüştür.

Anahtar kelimeler: Takiyye, Şîa, İmamiyye, gaybet.

Bibliyografya

- Allâme Tabatabaî ve Henry Corbin, *Söyleşiler*, çev.: İsmail Bendiderya, İstanbul 1996.
- Alkan, Necati, “Yasaklamanın Psikodinamiği ve Terörizm”, *Strateji Merkezi Başkanlığı*, Ekim 2004
- Atalan, Mehmet, *Şîiliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nasr Muhammed b. Mesud b. Muhammed el-Ayyâşî es-Sülemî (320/932), *Tefsiru'l-Ayyâşî*, Beyrut 1411/1991.

- Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berkî (274/887 veya 280/893), *Kitabu'l-Mehasin*, Tahran 1370/1950.
- Cabiri, Muhammed Abid el-Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev.: Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.
- Daftary, Farhad, *İsmaililer; Tarih ve Kuram*, çev.: Ercüment Özkaya, Ankara 2001.
- Dalkılıç, Mehmet, "Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takiyye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: VII, İstanbul 2003.
- Deylemî, Hasan b. Ebi'l-Hasan ed-Deylemî (841/1437), *İrşadü'l-Kulüb*, İntişarati Şerif Razî, 1413/1992.
- Doğan, İsa, "Zeydiye Mezhebi", *Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Basrî (324/935), *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, tahk.: M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1990.
- Fazl b. Şâzân el-Ezdi en-Nisaburî (260/873), *Kitabu'l-İzah*, Beyrut 1982.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, çev.: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1980.
- Gündem, Mehmet, *Mehmet S. Aydın ile İçerik Kritik Bakış*, İyi Adam Yayınları, İstanbul 1999.
- Hussain, Jassim M., *The Occultation of the Twelfth Imam*, London 1982.
- İbn Babaveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), Ebu Cafer Muhammed b. Ali (381/991), *Kemalü'd-Din ve Temâmü'n-Ni'me*, Darü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Kum 1395/1975.
- , *Risaletü'l-İ'tikadâtü'l-İmamiyye*, Türkçe çev.: E. Ruhi Fıçlalı, Ankara 1978.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebi Ya'kub (385/955), *Fihrist*, tahk. Rıza Teceddüd, Darü'l-Mesîre, Beyrut 1988.
- İhsan İlähi Zahir, *Şiâ'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev.: Sabri Hizmetli, Hasan Onat, Ankara 1984.
- İlhan, Avni, "Şiâ'da Usulü'd-Din", *Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993.
- , "Takiyye, Doğuşu ve Gelişmesi", *DEÜİFD*, sayı: 2, İzmir 1985.
- Jafri, S.H.M., *The Origins and Early Development of Shi'a Islam, Islamic Republic of Iran*, Kum ts.
- Kadı Abdulcebbar, Kâdiu'l-Kudât Abdulcebbar b. Ahmed (415/1020), *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid*, tahk.: Tefvik et-Tavi ve Said Zayid, ts..
- Kohlberg, Etan, "Some Imami Shi'i Views on The Taqiyya," *Belief and Law in İmami Shi'ism*, 1991.
- , "Some Shi'i Views of the Antediluvian World", *Studia Islamica*, LII, Paris 1980.
- Kutbu'd-Din Ravendî (573/1177), *el-Haraic ve'l-Ceraih*, Müesseseti İmam Mehdi, Kum 1409/1988.
- Kuleynî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ya'kub er-Razi (329/941), *el-Kâfi fi İlmi'd-Din*, Farsça tercüme ve şerhi ile birlikte, tahk.: Seyyid Cevad Mustafa, Tahran, ts..
- Kummî, Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî (299/911 veya 301/914), *Kitabu'l-Makalât ve'l-Fırak*, nşr. Muhammed Cevad Meşkûr, Tahran 1963.
- Kummî/Nevbahî, *Şii Fırkalar: Kitâbu'l-Makalât ve'l-Fırâk, Fıraku's-Şiâ*, çev.: Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (377/987), *Kitabu't-tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehva ve'l-bid'a*, tahk.: Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1413/1993.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin (346/957-958), *Murûcu'z-Zehab ve Meadîmu'l-Cevher*, tahk.: M. Muhiddin Abdülhamid, Beyrut 1408/1988.
- Musa Musevi, *Şiâ ve Şiilik Mücadelesi*, çev.: Kemal Hoca, İstanbul 1995.
- , "Takiyye", çev.: Doğan Kaplan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 16, 2003.
- Necaşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed (450/1058-9), *Ricâlü'n-Necaşî*, (II cilt), İntişarât-i Camii'l-Müderrişin, Kum 1407.
- Nevbahî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa (310/922), *Fıraku's-Şiâ*, Matbaatü'd-Devle, İstanbul 1931.
- Sachedina, Abdulaziz Abdusselam, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany: State University of New York, 1981.

- , *The Just Ruler (al-Sultan al-Adil) in The Shi'ite Islam*, Oxford University Press, New York 1988.
- Seyyid İbn Tavus (664/1266), *İkbalü'l-A'mâl, Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye*, Tahran 1367/1948.
- Söylemez, Mahfuz, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara 2001.
- Şerif el-Murtaza, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseyn el-Musevi (436/1044), *el-Mukni fi'l-Gaybe*, tahk.: Muhammed Ali el-Hekim, Kum 1416/1995.
- Şeyh Müfîd, Ebi Abdullah Muhammed b. Muhammed b. En-Numani el-Ukberi el-Bağdadî (413/1022), *Şerh-u Akaidi's-Sadûk ev Tashihu'l-İ'tikâd* (İbn Babaveyh es-Sadûk'un *el-İtikadât* adlı eserine tashih olarak yazılmıştır), Tebriz 1945.
- , *Evaîlü'l-Makalât fi Mezâhibi'l-Muhtârât*, tahk.: F. ez-Zencanî, neşr.: Tebriz 1371.
- Şusterî, Kazî Nurullah (1019/1610), *es-Sevârimu'l-Muhrika fi Cevabi Sevâiku'l-Muhrika*, Tahran 1367/1948.
- Tacuddin Şairî, *Câmiu'l-Ahbâr*, İntişarati Razî, Kum 1363/1944.
- Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Hasan (460/1067), *el-Fihrist*, el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, Necef ts.
- , *en-Nihâye fi mücerredü'l-fıkh ve'l-fetâvâ*, neşr.: M. T. Dâneşpejûh, Tahran 1963.
- Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*, (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2003.
- Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: E. Ruhi Fiğlalı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul.

ERGENLİK DÖNEMİNDE DUA VE İBADETE YÖNELİK TUTUM VE DAVRANIŞLAR ÜZERİNE BİR SAHA ARAŞTIRMASI

Mustafa Koç*

Abstract

A Field Research About Attitudes and Behaviors of Adolescence Period Towards Prayer and Worship

In this article, the results of field research about the formation of religious attitudes and behaviors of adolescence towards prayer and worship with relation to some kind of variables are given. To attain the results in this research the sample of 450 adolescence was chosen randomly from the population of secondary school adolescence in Bursa. Then they were given a questionnaire. The questionnaire results from the sample were analyzed by the statistical technique of chi-square. And the difference between observed value and expected value was examined in relation to independent variables of sex, age, socio-economic status, school variety and level of religious belief. By the statistical results it is found that 'there is a meaningful difference between pray and worship behaviors and basic developmental characteristics of adolescence period; when the praying is most widespread in the adolescence period; the interest in and practice of worships is at a lower level.' Thus the main and related hypotheses of this research were confirmed highly [$p < .05; .01; .001$].
Keywords: Adolescence period, prayer, worship, attitude, behavior.

Giriş

Ergenlik dönemi, gelişim dönemleri içerisindeki çocukluk döneminin bitiminden yetişkinlik döneminin başlamasına kadar uzanan ve yaş sınırlarının fiziksel ve sosyal çevreye göre değişiklik gösterdiği karmaşık ve fırtınalı bir dönem olarak tanımlanır. Yaşam sürecinde ayrı bir evreyi ifade eden ergenlik dönemi, gelişim psikolojisi ekseninde yapılan çalışmalar neticesinde, söz konusu bilim dalının bir alt dalı olarak ayrı bir araştırma alanını oluşturmuştur.

XXI. yüzyıla kadar birçok aile, kırsal alanlarda yaşamaları sebebiyle hayatlarını devam ettirmek ve gelişmek için ailece çalışmak zorunda kalmışlardır. Bu bağlamda yetişkinlik çağına gelen ergenler, yapılan iş bölümlerine göre aile işlerini yürütmeye devam etmişlerdir. Daha sonraki süreçte, kırsal kesimin kentlere göçmesi sonucunda psiko-sosyal şartların da değişimiyle birlikte yaşam koşullarındaki ayrışmada, daha çok yaş parametresi belirleyici bir unsur

* Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Psikolojisi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, e-mail: kocmustafa2@mynet.com

haline gelmiştir. Bu anlamda sosyo-psikolojik açıdan böyle bir tarihsel süreç geçiren ergenlik dönemi, belirli bir yaş grubu içinde bir dizi gelişimsel deneyim bağlamında kendi yerini almıştır. Bugün ergenler, birey olarak kendi kimlikleri konusunda en belirsiz görüşlere sahip olduklarında bile, arkadaş gruplarıyla sıkı bir özdeşleşme süreci yaşayabilmektedir. Öte yandan çocukluktan genç yetişkinliğe geçişteki psiko-sosyal, bilişsel ve fiziksel açıdan tüm değişiklikleri net olarak yansıtan ergenlik döneminde meydana gelen genel biyolojik değişimler, tüm ergenleri etkilediği halde, bu değişimlerin zamanlaması ve ölçüsü kültürel ve bireysel bazı farklılıklar arz etmektedir. Dolayısıyla böyle bir gelişim sürecinde, ergenler arasındaki söz konusu biyolojik farklılıklar, birey olarak onların psiko-sosyal ve bilişsel deneyimlerini de kaçınılmaz olarak etkilemektedir.¹

Bunun yanı sıra ergenlik dönemindeki dinî yaşama bakıldığında ise, söz konusu döneme ilişkin diğer gelişim alanlarındaki farklılıklara paralel olarak ergenlerin dinî hayatlarında da önemli ölçüde bireysel farklılıkların olduğu görülür. Dolayısıyla dinî hayatla ilgili bütün olguları içine alacak bir genellemenin yapılması oldukça zordur. Bu dönemde ergenin dinî hayatı, özellikle çocukluk çağındaki dinî tecrübelerinden fazlasıyla etkilenir. Bu bağlamda dinî hayatın pratik boyutu merkeze alındığında, dinî tecrübeyle olan ilişkisinin niteliği ne olursa olsun ergenlik döneminde dua ve ibadete ilişkin geliştirilen tutum ve davranışlar² üzerine yapılan araştırmalarda ergenlerin, duayı, ibadete göre daha düzenli ve devamlı yaptıkları tespit edilmiştir.³

Çeşitli değişkenler çerçevesinde ergenlerin dua ve ibadete yönelik tutum ve davranışlarının tespit edilmeye çalışıldığı bu araştırmada, dua ve ibadet kavramları şu şekilde ele alınmıştır: Dua; ibadet içinde veya dışında her zaman

1 G. Lindzey, F. Thompson, B. J. Spring, "Gelişim Psikolojisi: Ergenlik ve Yetişkinlik", çev.: Figen Çok, *AÜEBFD*, Ankara 1994, c. XXVII, sayı: .2, ss. 905-906

2 Tutum (attitude): Bireyin belli bir insana, gruba, nesneye veya olaya yönelik olumlu veya olumsuz bir şekilde düşünmesine, hissetmesine veya davranışta bulunmasına neden olan oldukça istikrarlı ve yargısal bir eğilimdir. Söz konusu bu eğilim, bilişsel, duygusal, yargısal ve davranışsal bileşenlerden oluşur; davranış (behavior): Bir organizmanın, çevreyle olan ilişkisinde değişiklik meydana getiren eylemleri bağlamında gösterdiği her türlü tepkiyi ihtiva eder. Davranışlar, başkaları tarafından gözlenebilen 'açık davranış' ile düşünceler ve duygular gibi sadece bireyin kendisi tarafından gözlenebilen 'örtülü davranış' olmak üzere iki grupta toplanır. (Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2000, ss. 192, 776-777). Bu makalede ele alınan 'davranış' kavramı "açık davranış"ı ifade etmektedir.

3 W. H. Clark, "Ergenlik ve Gençlikte Din-III", çev.: Mehmet Dağ, *Eğitim Hareketleri Dergisi*, Ankara 1977, sayı: 260-261, ss. 16-22; Ergenlik dönemindeki dinî hayatın gelişimine ilişkin geniş bilgi için ayrıca bk. M. Naci Kula, *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, ss. 50-56

Allah ile kurulan bir tür iletişim biçimidir. İbadet ise; Allah ile kurulan tabiatüstü ilişkinin belirli söz, jest ve davranışlar sistemi şeklideki tezahürüdür. Bu bağlamda dua kavramı, her zamanda ve zeminde yapılan dualar ile sınırlandırılırken ibadet kavramı ise, özellikle ergenlerin yapabilecekleri ibadetler göz önünde bulundurularak başta 'namaz kılma' olmak üzere 'oruç tutma, Kur'an okuma ve tövbe etme' ile sınırlandırılmıştır. Görüldüğü gibi kavramsal sınırlamalarda, 'dua' kavramının sınırı, 'ibadet' kavramına göre daha geniş tutulmuştur.

Kısaca araştırılan döneme ve konuya ilişkin sınırlılık anlamında genel bir çerçeve çizildikten sonra bu çalışmada ele alınan problemler şu şekilde ifade-lendirilebilir:

- Cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik düzey, okul türü ve dinî inanç düzeyi gibi değişkenler, ergenlerdeki dua ve ibadete yönelik tutum ve davranışları etkiler mi?
- Ergenler, dua ve ibadetten hangisine daha çok olumlu ilgi ve yöneliş göstermektedirler? Bu ikisi arasındaki farklılıkta, özellikle cinsiyet, dinî inanç düzeyi ve alınan meslekî din eğitimi gibi faktörlerin etkisi var mı? vb.

Araştırmanın Amacı

Birçok psikolojik muhtevalı bilimsel araştırmalara konu olan gelişim dönemlerinden ergenlik dönemini, din psikolojisi eksenli ele alan bu çalışmada; dinin pratik boyutu⁴ merkeze alınarak öncelikle ergenlerin dinî pratikler kapsamında dua ve ibadete yönelik tutum ve davranışlarının tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Bu çalışmanın bir diğer amacı ise, çalışmada kullanılan örneklem grubundan elde edilen cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik düzey ve dinî inanç düzeyi ile dua ve ibadete yönelik tutum ve davranışlar arasındaki ilişkiyi belirlemek ve söz konusu ilişkinin, yukarıda ifade edilen değişkenlere bağlı olarak farklılık gösterip göstermediğini incelemektir. Bu bağlamda araştırma kapsamındaki konular, gelişim ve din psikolojisi açısından tespit ve tasvir edilmiş, bağımlı ve bağımsız değişkenlerin ortaya çıkaracağı değişkenler arası ilişkiye göre ergenlik döneminde, dua ve ibadete ilgili tutum ve davranış özellikleri saptanmaya çalışılmıştır. Öte yandan, Türkiye'de özellikle gelişim ve din psikolojisi literatürüne katkıda bulunma da, bu çalışmanın amaçları arasında değerlendirilebilir.

Araştırmanın Hipotezleri

- Dua ve ibadet etme davranışları ile ergenlik döneminin temel gelişim özellikleri arasında anlamlı bir fark vardır; ergenlik döneminde dua etme davranışı çok yay-

4 Adı geçen din (darlık) boyutu hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi* (içinde), ed.: Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Vadi Yay., 2. Baskı, Ankara 1998, ss. 252-274

gın iken ibadetlere yönelik ilgi ve uygulama daha düşük düzeylerde yer almaktadır [Temel Hipotez].

- Cinsiyet faktörü ile dua ve ibadetin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmesi arasında anlamlı bir fark vardır; kız ergenler tarafından yapılan dua ve ibadet, erkeklere göre daha düzenli ve devamlıdır.
- Cinsiyet faktörü ile oruç ibadetinin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmesi arasında anlamlı bir fark vardır; her iki cinsiyet içinde de ibadetler düzeyinde oruç ibadetini yerine getiren ergenlerin oranı, diğer ibadetleri yerine getirenlerin oranından daha fazladır.
- Yaş faktörü ile ibadetlerin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmesi arasında anlamlı bir fark vardır; ergenlik dönemi, genel anlamda dinî şüphe ve çatışmalar dönemi olması sebebiyle dinî tutum ve davranışlar tam olarak netleşmediği için bu dönemde yapılan ibadetler düzenli ve devamlı değildir.
- Sosyo-ekonomik düzey ile dua ve ibadetin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmesi arasında anlamlı bir fark vardır; sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan ergenler tarafından yapılan dua ve ibadet, yüksek olanlara göre daha düzenli ve devamlıdır.
- Okul türü değişkeni ile dua ve ibadetin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmesi arasında anlamlı bir fark vardır; ortaöğrenim düzeyinde meslekî din eğitimi alan ergenler tarafından yapılan dua ve ibadet, söz konusu eğitimi almayanlara göre daha düzenli ve devamlıdır.
- Dinî inanç düzeyi ile dua ve ibadetin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmesi arasında anlamlı bir fark vardır; dinî inanç düzeyi yüksek olan ergenler tarafından yapılan dua ve ibadet, düşük olanlara göre daha düzenli ve devamlıdır.
- Dinî inanç düzeyi ile ibadetin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmemesi sonucu oluşan dinî suçluluk ve günahkarlık duygusunun hissedilmesi arasında anlamlı bir fark vardır; dinî inanç düzeyi yüksek olan ergenler tarafından yapılan ibadetlerin düzenli ve devamlı olmaması durumunda dinî suçluluk ve günahkarlık duygusunun hissedilme düzeyi, düşük olanlara göre daha fazladır.
- Araştırma modeli ve çalışmada kullanılan bu hipotezler, “dua ve ibadet” bağımlı değişken yapılarak oluşturulmuştur.⁵ Ayrıca hipotezler oluşturulurken çalışmada; cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik düzey, okul türü ve dinî inanç düzeyi olmak üzere toplam beş adet bağımsız değişken kullanılmıştır.⁶

Araştırmanın Varsayımları

Bu araştırmanın dayandığı temel varsayımlar şunlardır:

5 Krş. Ek-1: Araştırmanın Ampirik Modeli; Ayrıca psikolojik karakterli araştırmalarda kullanılan değişkenler arasındaki ilişkiler hakkında ayrıntılı bilgileri için bk. Ray Hyman, *Psikolojik Araştırmanın Niteliği*, çev.: Yılmaz Özakpınar, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1990, ss. 75-77.

6 Bağımsız değişkenlerin demografik özelliklerine ilişkin istatistiksel analiz sonuçları için ayrıca bk. “f. Araştırmaya Katılan Örneklem Grubu ve Özellikleri / f.b. Örneklem Grubuna İlişkin İstatistiksel Veriler”

- Cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik düzey, okul türü ve dinî inanç düzeyi ile dua ve ibadete yönelik geliştirilen tutum ve davranışlar arasında karşılıklı bir ilişki ve etki-leşim vardır.
- Cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik düzey, okul türü ve dinî inanç düzeyi gibi bağımsız değişkenler ile dua ve ibadet gibi bağımlı değişkenler, nitelik olarak istatistiksel açıdan ölçülebilirler.
- Çeşitli demografik değişkenler, ergenlerin dua ve ibadete yönelik geliştirdikleri tutum ve davranışlarında farklılıklar meydana getirirler.
- Araştırmada, yukarıda adı geçen bağımlı ve bağımsız değişkenleri ölçmek için geliştirilip kullanılan anket formu, örneklem grubu tarafından samimiyetle cevaplandırılmıştır.
- Araştırmanın örneklem grubu, ait olduğu evreni temsil yeterliliğine sahip olup araştırmanın yapılması için uygundur.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırmanın sahip olduğu temel sınırlılıklar şunlardır:

- Araştırma, Bursa il sınırları içerisinde farklı karakterlerdeki dört orta öğretim kurumunda öğrenim gören ergenler üzerinde yapılmıştır. Dolayısıyla bu okullarda öğrenim gören ve değişik demografik özelliklere sahip olan ergenler, bu araştırmanın örneklemini oluşturmuştur.⁷ Dolayısıyla bu araştırma, sözü edilen bu örnekleme ve örneklem grubunun, konuyla ilgili yapılan anket formuna verdikleri cevaplardan elde edilen verilerle sınırlıdır.
- Araştırma, 2002 yılında yapılmış olup, yapıldığı zaman dilimiyle sınırlıdır.
- Araştırma, sadece ergenler üzerinde yapıldığı için gelişim dönemlerinden ergenlik dönemiyle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla diğer gelişim dönemleri, araştırmanın kapsamı dışında tutulmuştur.
- Araştırma, kullanılan yöntem ve tekniklerle, dolayısıyla bu tekniklerle elde edilen verilerle de sınırlıdır.

Araştırmada Kullanılan Yöntemler

Çalışmanın deneysel/ampirik kısmı, "tarama modeli/survey metodu" içerisinde yer alan anket yöntemi içerisinde değerlendirilen "örneklem surveyi metodu" ile araştırılmıştır. Örneklem seçiminde ise; cinsiyet ve yaş gibi değişkenler kullanıldığı için "tabakalı basit tesadüfi örnekleme"⁸; örnek alınan birimler öğrenciler gibi şahıslar değil de okul gibi kurumlar olduğu için "küme örnekleme"⁹; cinsiyet ve yaşlara göre sınırlamalar getirilip belli bir gelişim dönemiyle sınırlandırıldığı için de "kota örnekleme" metodları kullanılmıştır.⁹ Analiz aşamasında ise, araştırmada parametrik olmayan "betimsel istatistik

7 Araştırmada kullanılan evren ve örnekleme ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. "f.a. Evren ve Örneklem"

8 Necmi Gürsakal, *Bilgisayar Uygulamalı İstatistik-I*, Marmara Kitabevi, Bursa 1997, s. 16; Necati İşcil, *İstatistik Metotları ve Uygulamaları*, AİTİA Yay., 7.bs., Ankara 1973, ss. 306-326.

9 Arslantürk, Zeki, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, İFAV Yay., 2.bs., İstanbul

teknikleri”¹⁰ kullanılarak istatistiksel açıdan sınama yoluyla sonuca gidilmeye çalışılmıştır.¹¹

e.a. Verilerin Toplanması

Araştırmanın ampirik bölümüne ilişkin veriler, yukarıda da belirtildiği gibi anket yöntemiyle elde edilmiştir. Bu aşamada ilk olarak anket soruları, konuyla ilgili alan araştırması şeklinde yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerinde kullanılan anket sorularından yararlanılarak, sıralayıcı ve sınıflayıcı ölçekler¹² gibi likert tipi¹³ hazır ölçeklerin formatına uygun bir şekilde, istatistik uzmanı yardımıyla iki bölüm halinde düzenlenmiştir. Bu bağlamda birinci bölümdeki sorular, tespit edilen bağımsız değişkenlerin ve demografik bilgilerin ölçülmesi için; ikinci bölümdeki sorular ise konuyla ilgili oluşturulan hipotezleri test etmek için hazırlanmıştır.

Anket sorularının, istatistik uzmanı yardımıyla hazırlanmasından sonra anket formu, evren ve örneklem bölümünde adı geçen okullardan alt evren olarak alınan yirmişer kişilik deneme örneklem gruplarına uygulanmıştır. Örnek uygulama sonuçları, konuyla ilgili bilim ve istatistik uzmanıyla birlikte değerlendirildikten sonra, yöntem ve içerik konusunda gerekli görülebilecek düzeltmeler yapılarak anket sorularına son şekli verilmiştir. Anketin uygulanması, dönüş oranını artırmak amacıyla bizzat araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir.¹⁴

e.b. Verilerin Çözümü ve Yorumlanması

Yapılan araştırma için uygulanan ankette, hipotezler bölümünde de belirtildiği gibi; “cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik düzey, okul türü, dinî inanç düzeyi,” gibi

1995, ss. 64-75, 85-92; Ayrıca krş. Türkdoğan, Orhan, *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, MEB Yay., 2. Baskı, İstanbul 1995, ss. 167-172.

10 Gürsakal, *Bilgisayar Uygulamalı İstatistik-I*, ss. 18-20; Yurdal Topsever, *Psikolojide Araştırma, Deney ve Analiz*, İzmir 1991, s. 70.

11 Araştırmada kullanılan istatistiksel teknik hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. “e.b. Verilerin Çözümü ve Yorumlanması”; Ayrıca araştırmanın ampirik modeli için bk. Ek-1.

12 Adı geçen ölçek türleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Ali Yılmaz, *Psikolojik Değerlendirmenin Temelleri*, Etüt Yay., Samsun 1999, ss. 39-46; Necla Öner, *Türkiye’de Kullanılan Psikolojik Testler*, Boğaziçi Yay., 3.bs., İstanbul 1997, ss. 10-13.

13 Yılmaz, *Psikolojik Değerlendirmenin Temelleri*, ss. 230-231; M. Fuat Turgut, Yaşar Baykul, *Ölçekleme Teknikleri*, ÖSYM Yay., Ankara 1992, ss. 165-166.

14 Araştırmada kullanılan anket, aynı anda birden çok deneklere uygulandığı için psikolojide uygulanan testlerin sınıflandırılmasında yönetim biçimlerine göre kolektif testler grubuna girmektedir. Pierre Pichot, *Psikolojide Kullanılan Testler*, çev.: Ebru Erbaş, İletişim Yay., İstanbul 1993, ss. 13-14.

nitel¹⁵ yapıda tespit edilen bağımsız değişkenler kullanılmıştır. Anket uygulamasından sonra ankete katılan örneklem grubundan alınan bilgiler doğrultusunda veriler, çetele tutularak bilgisayar girdisi haline getirilmiş, verilerin bilgisayara aktarılmasında ve değerlendirilmesinde; bu tip bir araştırmadaki değişkenler nitel yapıda olduğu için parametrik olmayan istatistik metotlarının uygulanabileceği programlardan biri olan Statistica/Win 4.5 programı kullanılmıştır. Ayrıca sözü edilen programda yapılan istatistiksel analizler sonucu elde edilen düz ve çapraz frekans dağılım tablolarının ve grafiklerinin oluşturulması noktasında ise yardımcı program olarak Microsoft Ofis/Exel'den de faydalanılmıştır.

Araştırmada, betimsel/parametrik olmayan istatistik teknikleri¹⁶ içinde değerlendirilen "ki-kare hipotez test etme tekniği"¹⁷ kullanılarak yüzde beş anlamlılık veya başka bir ifadeyle yüzde doksan beş güven düzeyine göre anlamlılık sınamaları yapılmış¹⁸, elde edilen veriler çapraz tablolar halinde düzenlenmiştir. Bilgisayar ortamında sözü edilen programda değerlendirilen bu veriler, daha sonraki aşamada yararlanılan kaynaklar ışığında hipotezlerin yaklaşık doğrulanma düzeylerine göre sözel olarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda araştırmanın ampirik kısmında değerlendirilen anket uygulamasındaki din(darlık) boyutu, din(darlık) boyutlarından inanç boyutunun yanı sıra, daha

- 15 Nitel Değişken / Qualitative Variable: Sayılarla değil de kelimelerde ifade edilen bu değişken türü, ana kütleli temsil etmek üzere alınan örneklemdeki birey veya objelerin sahip olduğu özelliklerin kategorik ayrımını içerir. Bu bağlamda örneklem grubuna ait cinsiyet, yaş, dil ve ırk gibi değişkenler, sınıflama ölçeğinde ölçülürler. Gürsakal, *Bilgisayar Uygulamalı İstatistik-I*, ss. 31-32; Nilgün Köklü, *Açıklamalı İstatistik Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay., Ankara 2002, s. 96.
- 16 Ki-kare gibi teknikler, örneklemelerin alındığı evrenler hakkında bağlayıcı varsayımlarda bulunmadığı için parametrik olmayan istatistiksel teknikler olarak adlandırılırlar. Topsever, *Psikolojide Araştırma, Deney ve Analiz*, ss. 71-72.
- 17 Ki-kare Tekniği / Chi-squared Test of Association: Nitel değişkenler arasındaki bağıntının ölçülmesinde sıkça başvurulan temel istatistik tekniklerinden biri olan ki-kare ile uygulamadan elde edilen sonuçların (gözlenen frekans) teorik sonuçlarla (beklenen frekans) ne kadar uyum sağladığı test edilir. Başka bir ifadeyle adı geçen bu teknik, değişkenlerin sınıflayıcı seçeneklerine göre yapılan bir ölçümde ortaya çıkan çapraz dağılıma bakarak söz konusu değişkenler arasında gözlenen bağıntıyı değerlendirme yöntemidir. Arslantürk, *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, ss. 124-128; Köklü, *Açıklamalı İstatistik Terimleri Sözlüğü*, ss. 76-77; Konuyla ilgili daha geniş bilgi için ayrıca bk. Topsever, *Psikolojide Araştırma, Deney ve Analiz*, ss. 82-95; J. L. Bruning ve B. L. Kintz, *İstatistik*, çev.: Ali Sönmez, Gündoğan Yay., Ankara 1993, ss. 303-310.
- 18 Araştırmadaki sözü edilen teknik kullanılarak yapılan anlamlılık sınaması, yüzde beş (0.05) anlamlılık düzeyi ölçü alınarak yapılmıştır. Ölçü alınan bu değer tersten değerlendirilişi ise yüzde doksan beş (0.95) güven düzeyi şeklindedir. Ayrıca "anlamlılık düzeyi: yüzde beş sorunu" hakkında daha geniş bilgi için bk. Topsever, *Psikolojide Araştırma, Deney ve Analiz*, ss. 67-69.

ziyâde 'ritüel/pratik boyut' merkeze alınarak düzenlenmiştir.

Yapılan anket uygulamasına ilişkin istatistiksel analizler sonucunda elde edilen veriler yorumlanırken şu hususlar göz önünde tutulmuştur: Elde edilen veriler sonucunda belli bir konuda öneride bulunabilmek için, görüş bildirilecek oranın diğer oranlardan fazla olması ve yüzde beş anlamlılık düzeyinin üstünde olması ölçü alınmıştır. Ayrıca örneklem grubu arasında görüş birliği olan konular, belirlenen yönlerde değerlendirilmiş, diğerleri ise muhtemel sebepler doğrultusunda tartışılmakla yetinilmiştir. Var olan durumun yeterli değerlendirilmesinde ise, örneklem grubunun verdiği cevapların doyumu önemli bir kıstas kabul edilmiş, konuya ilişkin tespitlerin ve önerilerin oluşumunda ağırlıklı bir şekilde göz önünde bulundurulmuştur.

Araştırmaya Katılan Örneklem Grubu ve Özellikleri

f.a. Evren ve Örneklem

Yapılan araştırmanın evreni/ana kütle, Bursa'da orta öğrenim gören bütün ergenleri kapsamaktadır.¹⁹ Dolayısıyla orta öğrenim görmeyen ergenler, bu araştırma evreninin dışında değerlendirilmelidir. Ancak bu kadar geniş bir ana kütleyle tam sayımla ele alıp incelemenin güçlüğü ortadadır. Bu nedenle araştırmanın örnekleme, Bursa ili sınırları içinde bulunan dört orta öğretim kurumundan Bursa İmam-Hatip Lisesi, Gazi Anadolu Lisesi, Atatürk Lisesi, Özel Rafet Kahraman Lisesi'nin Lise 1. 2. ve 3. sınıflarında öğrenim gören toplam 450 ergen ile sınırlandırılmıştır. Ayrıca anket uygulanırken cinsiyet ve öğrenim görülen okul türü eşitliğine dikkat edilmeye çalışılmıştır. Uygulama sonucunda değerlendirmeye alınan bu anketlerden 50 adedi, tamamı veya büyük bir kısmı cevapsız olmaları ve yukarıda sözü edilen noktaların denkliliği açısından homojenliği sağlamak amacıyla değerlendirmeye alınmamıştır.²¹ Yukarıdaki söz konusu tablo göz önünde bulundurularak araştırmada değerlendirmeye alınan kota örneklem sayısı genel toplam itibarıyla 400 kişi olarak düşünülmüştür. Bu sebeple verilerin toplanması ve incelenmesi sonucunda elde edilen ve değerlendirmeye alınan bu sayı, araştırmanın esas örneklem sayısını oluşturmuştur.

Özetle, yukarıda da görüldüğü gibi örneklem grubuna, İmam-Hatip Lisesi,

19 Evren / Population: Araştırma sonuçlarının genellenmek istendiği elemanlar bütünüdür; Örneklem / Sample ise, belli bir evrenden, belli kurallara göre seçilmiş ve seçildiği evreni temsil yeterliği kabul edilen küçük bir kümedir. Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Yay., 7.bs., Ankara 1995, ss. 109-111.

20 Demografik ve tarihsel süreç açısından Türkiye'deki orta öğretim hakkında geniş bilgi için bk. H. Ali Yücel, *Türkiye'de Orta Öğretim*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1994, ss. 47-69.

21 Araştırmada kullanılan örneklem grubunun küme ve kota örnekleme dağılımları için ayrıca bk. Grafik-1 ve Grafik-4.

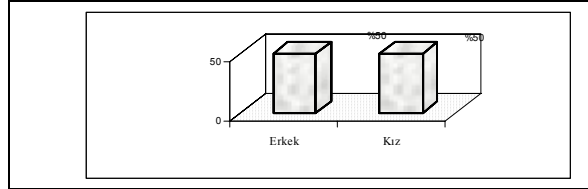
Anadolu Lisesi, Normal Lise ve Özel Lise olmak üzere dört tür lise dahil edilmiştir. Ayrıca araştırmada İmam-Hatip Lisesi'nin örneklem grubuna dahil edilmesinin en önemli sebebi ise, Türkiye'de orta öğretim düzeyinde meslekî din eğitimi veren tek lise²² olması hasebiyle okul türlerine ve dinî inanç düzeyine bağlı olarak oluşturulan hipotezlerin sağlıklı olarak sınanabilmesidir. Öte yandan özel lisenin örneklem grubuna dahil edilmesiyle de, sosyo-ekonomik düzey değişkeninin sağlıklı bir şekilde sınanabilmesi amaçlanmıştır. Ayrıca sözü edilen bu lisede öğrenim gören ergenlerin çoğunluğunun, okul yönetiminin alınan bilgiye göre dindar veya muhafazakâr ailelerin çocukları oldukları anlaşılmıştır. Dolayısıyla araştırmaya ilişkin elde edilen istatistiksel analiz sonuçları değerlendirilirken bu durumlar göz önünde bulundurulmaya çalışılmıştır.

Söz konusu yapı ön planda tutularak anket çalışması mezkur okullarda öğrenim gören ergenlerle ve belirlenen denek sayılarıyla sınırlı tutulmuştur. Ampirik çalışmayla ilgili biraz daha genel bir çerçeve çizilecek olursa; yukarıda da ifade edildiği gibi araştırmanın evreni sadece Bursa'da orta öğrenim gören ergenleri kapsamaktadır.

f.b. Örneklem Grubuna İlişkin İstatistiksel Veriler

Araştırmanın evrenini temsilen oluşturulan örneklem grubunun özellikleriyle ilgili istatistiksel dağılımların tablo ve grafikleri²³ şöyledir:

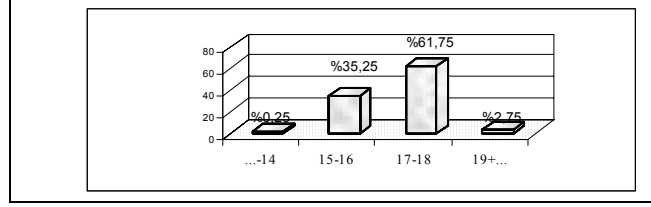
Grafik-1: Örneklem grubunun cinsiyete göre dağılımları



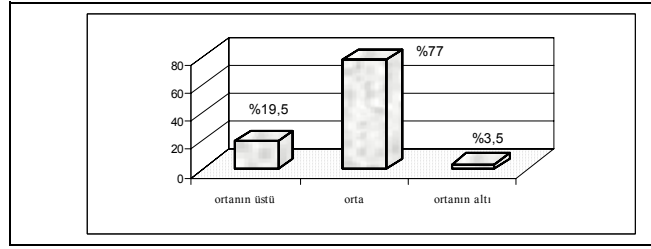
Yukarıdaki ilgili grafikten elde edilen verilere göre, araştırmaya katılan örneklem grubunun cinsiyet dağılımları şöyledir: Erkeklerin oranı %50 (200), kızların oranı %50 (200)'dir. Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde, örneklem grubunun cinsiyet açısından birbirlerine eşit oranda oldukları görülmüştür.

22 İmam-Hatip Liseleri hakkında bilgi almak için bk. Akdeniz, Sabri, *Eğitim Sosyolojisi*, İFAV Yay., 2. bs., İstanbul 1990, ss. 180-192; Ayrıca krş. Suat Cebeci, "İmam-Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve Bunun Sosyal Gelişme Açısından Değerlendirilmesi", *HÜİFD*, Şanlıurfa 1995, sayı: 1, ss. 119-120.

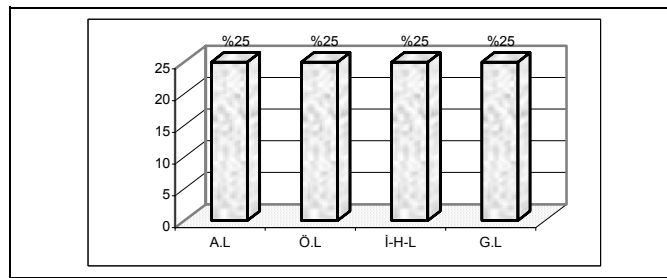
23 Örneklem grubuna ilişkin elde edilen verileri göstermek için histogram/bar graph grafik türü içerisinde değerlendirilen üç boyutlu sütun grafiği kullanılmıştır. Gürsakal, *Bilgisayar Uygulamalı İstatistik-I*, ss. 76-78; Yılmaz, *Psikolojik Değerlendirmenin Temelleri*, ss. 81-82.

Grafik-2: Örneklem grubunun yaşlara göre dağılımları

Yukarıdaki ilgili grafikte görüldüğü gibi, örnekleme dahil olan grubun yaşlara göre dağılımları şöyledir: +14 yaş grubunun oranı %0,25 (1), 15-16 yaş grubunun oranı %35,25 (141), 17-18 yaş grubunun oranı %61,75 (247) ve 19+ yaş grubunun oranı ise %2,75 (11)'dir. Elde edilen verilere genel olarak bakıldığında, en yüksek oranı 17-18 yaş grubunun, en düşük oranı ise +14 yaş grubunun oluşturduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla örneklem grubunun büyük çoğunluğunun, ergenlik döneminin son çeyreğini yaşayanlardan oluştuğu görülmüştür.

Grafik-3: Örneklem grubunun sosyo-ekonomik düzeylerine göre dağılımları

Yukarıdaki ilgili grafikten elde edilen veriler incelendiğinde, ankete katılanların sosyo-ekonomik düzeyine göre dağılımları ise şöyledir: Ortanın üstündeki grubun oranı %19,5 (78), orta düzeydeki grubun oranı %77 (308) ve ortanın altındaki grubun oranı ise %3,5 (14)'dir. Dolayısıyla, ankete katılan örneklem grubunun büyük çoğunluğunun orta derecede bir sosyo-ekonomik yapıya sahip olduğu saptanmıştır.

Grafik-4: Örneklem grubunun öğrenim gördükleri okul türlerine göre dağılımları

Araştırmada okul türü değişkeni olarak Türkiye'de halen eğitim veren çeşitli türdeki orta öğretim kurumları seçilmiştir. İlgili grafikteki verilere göre, örnekleme oluşturan

grubun okul türlerine ilişkin dağılımları da şöyledir: Anadolu Lisesinin oranı %25 (100), Özel Lisenin oranı %25 (100), İmam-Hatip Lisesinin oranı %25 (100) ve Genel Lisenin oranı ise %25 (100)'dir. Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde, sözü edilen liselerden katılan örneklem grubunun kota örnekleme oranlarının eşit olduğu belirlenmiştir.

Araştırma Bulguları

Araştırmanın bu bölümünde, konuyla ilgili elde edilen bulgular yer almaktadır. Bu bağlamda öncelikle dinî inanç düzeyi ile dua ve ibadet etmenin sıklık ve içtenlik düzeylerine ilişkin örneklem grubundan elde edilen veriler, düz frekans tablo ve grafikleriyle yüzde değerleri verilerek yorumlanmıştır. Daha sonra ise değişkenler arası ilişkiler bağlamında çapraz tablolar oluşturularak anlamlılık düzeylerine göre elde edilen veriler anlamlandırmaya çalışılmıştır.

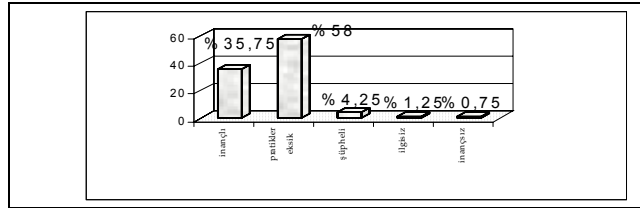
g.a. Dinî İnanç Düzeyi İle İlgili Bulgular

Çalışmanın bu alt bölümünde ise, örneklem grubunun dinî inanç düzeyi ile ilgili tespit edilen bulgularına yer verilmiştir. Bu bağlamda inanç ve dinî pratikler ekseninde basit beşli bir kategorik ayrıma gidilerek öncelikle adı geçen değişkene ilişkin tablo verilmiş ve yine görsellik unsurunu arttırmak amacıyla oluşturulan tablo ekseninde değerlendirilmesi yapılmıştır.

Tablo-1: Örneklem grubunun dinî inanç düzeyine göre dağılımları

Dinî İnanç Düzeyi	Sayı	%
Kesinlikle inanan ve tüm dinî görevlerini yerine getirmeye çalışan [İnançlı]	143	35,75
İnancı olan fakat ibadetlerini tam olarak yerine getiremeyen [İnançlı ve Pratikleri Eksik]	232	58
Dinî inançlarıyla ilgili şüphe ve kararsızlıkları olan [Şüpheli / Kararsız]	17	4,25
Dine karşı bir ilgisi olmayan [İlgisiz]	5	1,25
Dine karşı olan [İnançsız]	3	0,75
Toplam	400	100

Grafik-5: Örneklem grubunun dinî inanç düzeyine göre dağılımları



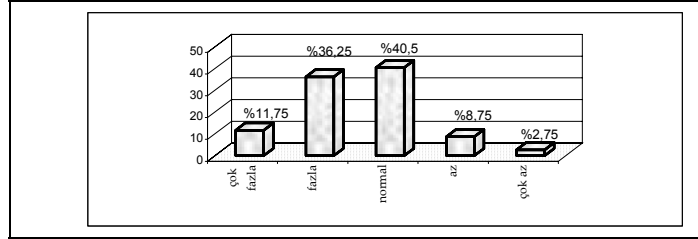
Yukarıdaki ilgili tablo ve grafikte gözlenen verilere göre, araştırmaya katılan örneklem grubunun dinî inanç düzeyi bakımından dağılımları şöyledir: “Kesinlikle inanıyorum ve bütün dinî görevlerimi yerine getirmeye çalışıyorum” diyen yani “inançlı ve dinî pratiklerini yerine getiren” ergenlerin oranı %35,75 (143), “inancım var ama ibadetlerimi tam olarak yerine getiremiyorum” diyen yani “inançlı fakat dinî pratikleri eksik” olanların oranı %58 (232), “dinî inançlarımla ilgili şüphe ve kararsızlıklarım var” diyen yani dinî

inançlarına ilişkin bir takım “şüpheleri” olanların oranı %4,25 (17), “dine karşı bir ilgim yok” diyen yani “ilgisiz”lerin oranı %1,25 (5) ve “dine karşıyım” diyen “inançsız” ergenlerin oranı ise %0,75 (3)’dür. Elde edilen verilere genel olarak bakıldığında; inandığı halde dinî pratikleri eksik olanların en yüksek orana sahip oldukları görülmüştür. Çünkü ergenlik dönemi, temel karakteristiği itibariyle düzenli ve devamlı ibadet etme seyrinin düşük olduğu bir gelişim dönemidir. Ayrıca bu dönem, dinî şüphe ve tereddütlerin yoğun olduğu bir dönem olarak bilinmesine karşın bu araştırmada şüpheli olanların oranı oldukça düşük çıkmıştır. Öte yandan dinî inanç düzeyiyle ilgili en düşük oranın ise inançsız gruba ait olduğu saptanmıştır.

g.b. Dua ve İbadet Etmenin Sıklık Düzeyi İle İlgili Bulgular

Araştırmanın bu alt bölümünde de, örneklem grubunun dua ve ibadet etmenin sıklık düzeyine ilişkin tespit edilen bulgularına yer verilmiştir. Bu anlamda öncelikle çizilen grafik çerçevesinde dua etmenin sıklık düzeyi ile ilgili veriler değerlendirilmiştir. Daha sonra ise ibadet etmenin sıklık düzeyine ilişkin, namaz kılma, oruç tutma, Kur’an okuma ve tövbe etme gibi araştırmada ele alınan tüm ibadetleri kapsayan ortak bir tabloda sayısal değerleri verilmiş; yine adı geçen ibadetlere ilişkin ayrı ayrı grafikler çizilerek ortaya çıkan profil değerlendirilmeye çalışılmıştır.

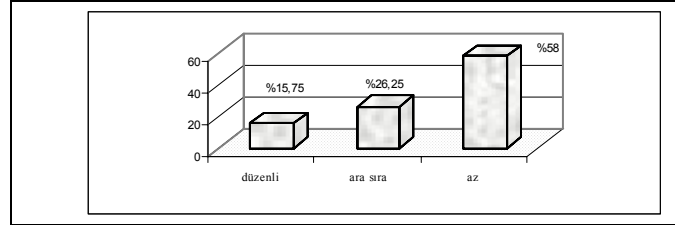
Grafik-6: Örneklem grubunun dua etmenin sıklık düzeyine göre dağılımları



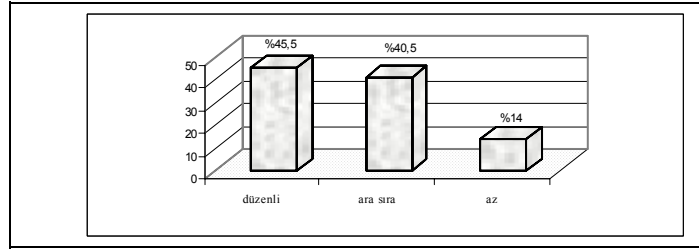
Yukarıdaki ilgili grafikte görüldüğü gibi, örnekleme dahil olan ergenlerin dua etmenin sıklık düzeyine göre dağılımları şöyledir: Çok fazla dua eden ergenlerin oranı %11,75 (47), fazla dua edenlerin oranı %36,25 (145), normal dua eden ergenlerin oranı %40,5 (162), az dua edenlerin oranı %8,75 (35) ve çok az dua eden ergenlerin oranı ise %2,75 (11)’dir. Elde edilen verilere genel olarak bakıldığında, ergenlerin en fazla “normal”, en az ise “çok az” düzeyde dua ettikleri saptanmıştır. Yani, konuyla ilgili derecelendirme göz önüne alındığında genel oran itibariyle normal ve üzerinde dua eden ergenlerin oranının normalin altında dua eden ergenlerin oranından daha fazla olduğu gözlenmiştir.

Tablo-2: Örneklem grubunun ibadet etmenin sıklık düzeylerine göre dağılımları

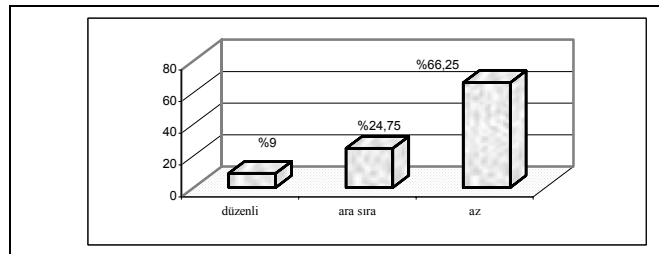
İbadet Sıklık Düzeyi	Namaz Kılma		Oruç Tutma		Kur’an Okuma		Tövbe Etme	
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Düzenli	63	15,75	182	45,5	36	9	91	22,75
Ara-sıra	105	26,25	162	40,5	99	24,75	138	34,5
Az	232	58	56	14	265	66,25	171	42,75
Toplam	400	100	400	100	400	100	400	100

Grafik-7: Örneklem grubunun namaz kılma sıklık düzeyine göre dağılımları

Yukarıdaki veriler incelendiğinde, ankete katılanların namaz kılma sıklık düzeyine göre dağılımları ise şöyledir: Düzenli olarak namaz kılanların oranı %15,75 (63), ara sıra namaz kılan ergenlerin oranı %26,25 (105) ve az derecede namaz kılanların oranı ise %58 (232)'dir. Dolayısıyla, ankete katılan ergenlerde namaz kılma sıklık düzeyiyle ilgili en yüksek orana, "az" derecede namaz kılanların sahip olduğu saptanmıştır. Elde edilen bu verinin, ergenlik döneminin düzenli ve devamlı ibadet etme konusundaki grafiğinin düşük olduğu tespiti desteklediği görülmüştür.

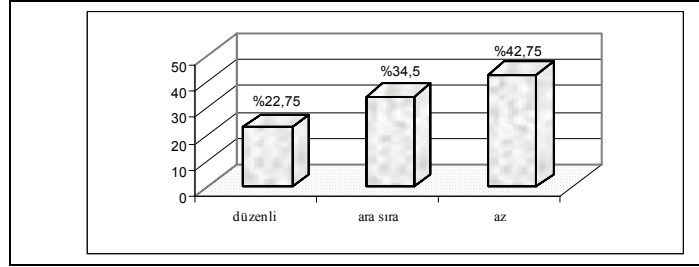
Grafik-8: Örneklem grubunun oruç tutma sıklık düzeyine göre dağılımları

Elde edilen verilere bakıldığında, düzenli olarak oruç tutanların oranı %45,5 (182), ara sıra oruç tutan ergenlerin oranı %40,5 (162) ve az oruç tutan ergenlerin oranı ise %14 (56)'dır. Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde, namaz kılma sıklık düzeyinden farklı olan bir tablo ortaya çıkmış ve oruç tutmanın sıklık düzeyiyle ilgili en yüksek orana, "düzenli ve ara sıra" oruç tutanların sahip olduğu gözlenmiştir. Buna göre ergenlik döneminde genel anlamda ibadetin düşük bir seyir izlediği, ancak namaz ibadeti gibi her gün sürekli olmayan oruç ibadetini yerine getirme oranının ise yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Grafik-9: Örneklem grubunun Kur'an okuma sıklık düzeyine göre dağılımları

Yukarıdaki grafikten elde edilen verilere göre, araştırmaya katılan örneklem grubunun Kur'an okuma sıklık düzeyine göre dağılımları da şöyledir: Düzenli olarak Kur'an okuyanların oranı %9 (36), ara sıra Kur'an okuyan ergenlerin oranı %24,75 (99) ve az Kur'an okuyanların oranı ise %66,25 (265)'dir. Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde, ergenlerin Kur'an okuma düzeylerinin düşük olduğu saptanmıştır. Bunda, örnekleme dahil olan İHL öğrencilerinin örneklem grubu içerisinde 1/4 oranına sahip olmaları etkili olabilir. Çünkü bu lisenin dışındaki liselerin eğitim-öğretim müfredatında Kur'an dersleri yer almadığı için Kur'an okunması bilinmeyebilir veya gerçekten söz konusu ibadeti yapma karşısında genel anlamda diğer ibadetler gibi döneme özgü bir düşüş de olabilir.

Grafik-10: Örneklem grubunun tövbe etme sıklık düzeyine göre dağılımları



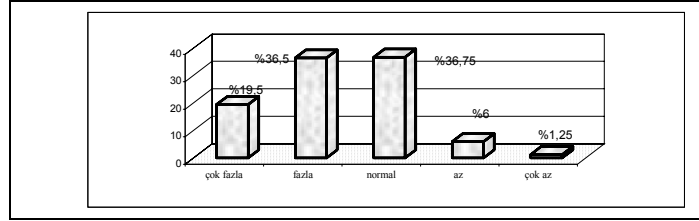
Yukarıdaki grafikte görüldüğü gibi, örnekleme dahil olan ergenlerin tövbe etme sıklık düzeyine göre dağılımları şöyledir: Düzenli olarak tövbe eden ergenlerin oranı %22,75 (91), ara sıra tövbe eden ergenlerin oranı %34,5 (138) ve az tövbe eden ergenlerin oranı ise %42,75 (171)'dir. Elde edilen verilere genel olarak bakıldığında, adı geçen ibadetle ilgili en yüksek orana "az" düzeyde tövbe eden ergenlerin sahip olduğu görülmüştür.

g.c. Dua ve İbadet Etmenin İçtenlik Düzeyi İle İlgili Bulgular

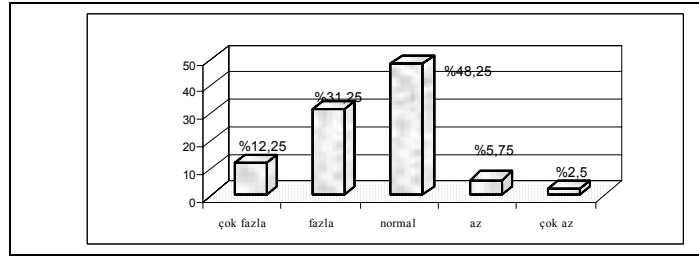
Araştırmanın bu bölümünde, örneklem grubunun dua ve ibadet etmenin içtenlik düzeyine ilişkin tespit edilen bulgularına yer verilmiştir. Bu bağlamda öncelikle ortak bir tablo çerçevesinde dua ve ibadet etmenin içtenlik düzeyi ile ilgili sayısal değerler verilmiştir. Daha sonra ise dua ve ibadet etmenin içtenlik düzeylerine ilişkin ayrı ayrı grafikler çizilerek ortaya çıkan profil değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Tablo-3: Örneklem grubunun dua ve ibadet etmenin içtenlik düzeylerine göre dağılımları

Yoğunlaşma Düzeyi	Dua Etmenin İçtenlik Düzeyi		İbadet Etmenin İçtenlik Düzeyi	
	Sayı	%	Sayı	%
Çok fazla	78	19,5	49	12,25
Fazla	146	36,5	125	31,25
Normal	147	36,75	193	48,25
Az	24	6	23	5,75
Çok az	5	1,25	10	2,5
Toplam	400	100	400	100

Grafik-11: Örneklem grubunun dua etmenin içtenlik düzeyine göre dağılımları

Yukarıdaki ilgili tablo ve grafikten elde edilen veriler incelendiğinde, ankete katılan örneklem grubunun dua etmenin içtenlik düzeyine göre dağılımları şöyledir: Dua ederken çok fazla yoğunlaşabilenlerin oranı %19,5 (78), fazla yoğunlaşabilen ergenlerin oranı %36,5 (146), normal yoğunlaşabilenlerin oranı %36,75 (147), az yoğunlaşabilen ergenlerin oranı %6 (24) ve çok az yoğunlaşabilen ergenlerin oranı ise %1,25 (5)'dir. Dolayısıyla, ankete katılan ergenlerin dua etmenin içtenlik düzeyine göre dağılımlarında en yüksek orana "normal ve fazla" düzeyde içtenlikle dua edenlerin sahip olduğu gözlenmiştir.

Grafik-12: Örneklem grubunun ibadet etmenin içtenlik düzeyine göre dağılımları

Yukarıdaki verilere göre, örneklemi oluşturan grubun ibadet etmenin içtenlik düzeyine göre dağılımları ise şöyledir: İbadet ederken çok fazla yoğunlaşabilenlerin oranı %12,25 (49), fazla yoğunlaşabilen ergenlerin oranı %31,25 (125), normal yoğunlaşabilenlerin oranı %48,25 (193), az yoğunlaşabilen ergenlerin oranı %5,75 (23) ve çok az yoğunlaşabilen ergenlerin oranı ise %2,5 (10)'dir. Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde, ergenlerin duaya göre ibadete ilişkin çok fazla yoğunlaşma düzeyinde, nispi bir düşüş olmakla birlikte fazla ve normal düzeylerdeki yoğunlaşma oranları birbirine yakın olarak belirlenmiştir. Yani ergenlerin, duadaki yoğunlaşma kadar olmasa da ibadet ederken ona yakın bir oranda yoğunlaşma yönelimi içerisine girdikleri saptanmıştır.

g.d. Değişkenler Arası İlişkilerle İlgili Bulgular

Araştırmanın bu bölümünde ise bağımsız değişkenlerle hipotezleri test etmeye yönelik oluşturulan anket sorularının istatistiksel analizler sonucu elde edilen çapraz tablolarına yer verilmiştir. Bu bağlamda çapraz tabloların ki-kare değerlerine ilişkin anlamlılık düzeyleri,²⁴ daha öncede ifade

24 Anlamlılık Düzeyi / Significance Level: Hipotez test etmede, boş hipotezi ret etmek için kullanılan bir kriterdir. Bu bağlamda anlamlılık düzeyi, hipotetik değerle örneklemde elde edilen değer arasındaki farkın şansa açıklanamayacak kadar büyük olduğu anlamını taşıdığı

edildiği gibi yüzde beş (0.05) olarak belirlenmiştir. Bu ve bunun altındaki değerlere göre anlamlı bulunan ve sadece hipotezlerin test edilmesine ilişkin oluşturulan tablolar bu bölümde değerlendirilmeye alınmıştır.²⁵ Bu şablondan hareketle anket sonucundan elde edilen bulgular, değerlendirirken konunun daha iyi anlaşılması bakımından bağımsız değişkenlere göre başlıklarlandırılmıştır.

“Cinsiyet” Değişkenine Göre:

Tablo-1.1: Namaz ibadetiyle ilgili tutum ve davranış yönelimi

Cinsiyet	Her gün beş vakit namazımı kılıyorum	Günlük namazlarımın bazılarını kılıyorum	Cuma ve bayram namazlarımı kılıyorum	Çok istememe rağmen namazlarımı kılmıyorum	Namaz kılmaya ihtiyaç hissetmiyorum	Toplam
Erkek	47	66	54	31	2	200
%	23.50%	33.00%	27.00%	15.50%	1.00%	
Kız	67	33	0	83	17	200
%	33.50%	16.50%	0.00%	41.50%	8.50%	
Toplam	114	99	54	114	19	400
$\chi^2=104.0702$ $df=4$ $p < .001$						

Yukarıdaki saptanan verilere göre, cinsiyet değişkeni ile namaz ibadetine ilişkin tutum ve davranış yönelimi arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Sonuç olarak, namaz kılmayla ilgili erkek ve kız ergenler arasında dikkate değer bir farklılaşma olduğu saptanmıştır. Her gün beş vakit namazını kılan kız ergenlerin oranının (%33,50) erkeklerin (%23,50) oranından daha fazla olduğu gözlenmiştir. Öte yandan günlük namazlarının bazılarını kılabilen erkek ergenlerin oranının (%33) da kızların oranından (%16,50) daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyet düzeyinde en açık farkın ise, çok istenmesine rağmen namazların kılınmaması durumunda ortaya çıktığı görülmüştür. Burada kız ergenlerin oranının erkek ergenlerden oldukça fazla olduğu saptanmıştır. Söz konusu farkın, kız ergenlerin namaz ibadetini yerine getirme isteklerinin erkek ergenlerden daha fazla olduğu ancak dönemin karakteristik özelliği sebebiyle bu düzen ve devamlılığı sağlayamamalarından kaynaklandığı söylenebilir.

Tablo-1.2: Düzenli ve devamlı olarak daha çok yapılan ibadet türü

Cinsiyet	Oruç tutuyorum	Namaz kılıyorum	Kur'an okuyorum	Tövbe ediyorum	Hiç birini yapmıyorum	Toplam
Erkek	104	50	17	7	22	200
%	52.00%	25.00%	8.50%	3.50%	11.00%	
Kız	71	70	9	28	22	200
%	35.50%	35.00%	4.50%	14.00%	11.00%	
Toplam	175	120	26	35	44	400
$\chi^2=24.61773$ $df=4$ $p < .001$						

Yukarıdaki elde edilen verilere göre ise, cinsiyet değişkeni ile düzenli ve devamlı olarak daha çok yapılan ibadet türü arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde, ergenlik döneminde her iki cinsiyet düzeyinde düzenli ve devamlı olarak daha çok yapılan ibadet türünün oruç tutma olduğu gözlen-

için birinci tür hata yapma olasılığını verir. Bu olasılığın küçük olması gerekir. Konuyla ilgili yapılan araştırmalarda genelde olasılık değeri 0.05, 0.01 ve 0.001 olarak alınır. (Köklü, *Açıklamalı İstatistik Terimleri Sözlüğü*, ss. 5-6)

- 25 Konuyla ilgili oluşturulan çapraz tablolarda; ilk satır denek sayısını (N), ikinci satır ise yüzdeyi (%) ifade eder; ayrıca 'x²' sembolü: ki-kare değerini; 'df' sembolü: serbestlik derecesi/degrees of freedom değerini; 'p' sembolü ise olasılık değeri/probability value'ni ifade eden anlamlılık düzeyini gösterir.

miştir. Cinsler arası farklılık karşılaştırıldığında ise, erkek ergenlerin (%52) kızlardan (%35,50) daha düzenli ve devamlı oruç tuttukları saptanmıştır. Her iki cinsiyet düzeyinde de en düşük düzenli ve devamlı olarak yapılan ibadet türünün Kur'an okuma olduğu ve hiçbir ibadeti yapmayanların oranının da birbirine eşit olduğu belirlenmiştir.

Tablo-1.3: Dua etme ile ibadet yapma yönelimlerinin karşılaştırılması

Cinsiyet	Çok dua çok ibadet	Çok dua az ibadet	Az dua çok ibadet	Az dua az ibadet	Hiçbirini yapmıyorum	Toplam
Erkek	40	93	16	48	3	200
%	20.00%	46.50%	8.00%	24.00%	1.50%	
Kız	41	116	16	22	5	200
%	20.50%	58.00%	8.00%	11.00%	2.50%	
Toplam	81	209	32	70	8	400
$\chi^2=12.70059$ df=4 p<.05						

Yukarıdaki gözlenen verilere göre de, cinsiyet değişkeni ile dua etme ve ibadet yapma yönelimlerinin karşılaştırılması arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Buna göre, genel olarak erkek ve kız ergenlerin birbirine paralel bir eğri çizdikleri saptanmıştır. Dua ve ibadet etmenin derecelendirilmesinde ergenlerin en fazla "çok dua, az ibadet" yaptıkları belirlenmiştir. Söz konusu derecelendirmenin cinsiyet düzeyindeki karşılaştırılmasında ise kız ergenlerin (%58) erkeklere (%46,50) göre daha fazla olduğu görülmüştür.

Tablo-1.4: Genel olarak düzenli ve devamlı dua ve ibadet etmeyle ilgili tutum ve davranış yönelimlerinin karşılaştırılması

Cinsiyet	Devamlı dua ve ibadet ediyorum	Ara sıra dua ve ibadet ediyorum	Hiç dua ve ibadet etmiyorum	Toplam
Erkek	77	121	2	200
%	38.50%	60.50%	1.00%	
Kız	107	86	7	200
%	53.50%	43.00%	3.50%	
Toplam	184	207	9	400
$\chi^2=13.58696$ df=2 p<.001				

Yukarıdaki ilgili tablodan elde edilen verilere göre, cinsiyet değişkeni ile genel olarak düzenli ve devamlı dua ve ibadet etmeye ilişkin tutum ve davranış yönelimlerinin karşılaştırılması arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Bu durumda, cinsiyet farkı göz önüne alındığında erkek ve kız ergenlerin ayrı ayrı profil çizdikleri görülmüştür. Bu bağlamda kız ergenlerin (%53,50) erkeklere (%38,50) göre genel olarak daha fazla düzenli ve devamlı dua ve ibadet ettikleri, buna karşın erkek ergenlerin (%60,50) de kızlara (%43) göre genel olarak daha fazla ara sıra dua ve ibadet ettikleri saptanmıştır.

2. "Yaş" Değişkenine Göre:

Tablo-2.1: Kur'an-ı Kerim okuma ibadetiyle ilgili tutum ve davranış yönelimi

Yaş	Düzenli olarak her gün okuyorum	Mübarek gün ve gecelerde okuyorum	Arapça bilmediğim için okuyamıyorum	Kur'an okumaya ihtiyaç hissetmiyorum	Toplam
+ -14	1	0	0	0	1
%	100.00%	0.00%	0.00%	0.00%	
15-16	24	79	36	2	141
%	17.02%	56.03%	25.53%	1.42%	
17-18	59	113	66	9	247
%	23.89%	45.75%	26.72%	3.64%	
19- +	4	3	2	2	11
%	36.36%	27.27%	18.18%	18.18%	
Toplam	88	195	104	13	400
$\chi^2=19.03397$ df=9 p<.05					

Yukarıdaki saptanan verilere göre ise, yaş değişkeni ile Kur'an okuma ibadetine ilişkin tutum ve davranış yönelimi arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Sonuç olarak, diğer tablolarda olduğu gibi yine burada da iki yaş grubunun (15-16 ile 17-18) birbirine yakın bir profil çizdiği görülmüştür. Ergenlik döneminin ortalarına denk gelen bu iki yaş grubunun (15-16 yaş grubu %56,03; 17-18 yaş grubu %45,75), özellikle mübarek gün ve gecelerde Kur'an okuduğu saptanmıştır. Bu veriye göre ergenlik döneminin ortalarında Kur'an okuma ibadetinin düşük bir profilde seyrettiği söylenebilir. Ancak bunun yanı sıra yine aynı yaş gruplarında okumak isteyip de Arapça bilmedikleri için okuyamayan ergenlerin de küçümsenmeyecek oranda oldukları tespit edilmiştir.

3. "Sosyo-Ekonomik Düzey" Değişkenine Göre:

Tablo-3.1: Genel olarak düzenli ve devamlı dua ve ibadet etmeyle ilgili tutum ve davranış yönelimlerinin karşılaştırılması

Sosyo-Ekonomik Düzey	Devamlı dua ve ibadet ediyorum	Ara sıra dua ve ibadet ediyorum	Hiç dua ve ibadet etmiyorum	Toplam
Ortanın üstü	48	28	2	78
%	61.54%	35.90%	2.56%	
Orta	132	169	7	308
%	42.86%	54.87%	2.27%	
Ortanın altı	4	10	0	14
%	28.57%	71.43%	0.00%	
Toplam	184	207	9	400
$\chi^2 = 11.44459$ $df = 4$ $p < .001$				

Yukarıdaki elde edilen verilere göre de, sosyo-ekonomik düzey değişkeni ile genel anlamda düzenli ve devamlı olarak dua ve ibadet etmeye ilişkin tutum ve davranışlar arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde, her üç sosyo-ekonomik gruba ait ergenlerin (ortanın üstü %35,90, orta %54,87 ve ortanın altı %71,43) genelde ara sıra dua ve ibadet ettikleri gözlenmiştir. Bu gruplar arasında da orta gruba ait ergenlerde, diğer iki gruba göre oldukça fazla oran farkının olduğu saptanmıştır. Öte yandan düzenli ve devamlı dua ve ibadet eden gruplarda ise, yine en yüksek oranın orta grupta olduğu, bunu sırasıyla ortanın üstü ve altının takip ettiği görülmüştür.

4. "Okul Türü" Değişkenine Göre:

Tablo-4.1: Namaz ibadetiyle ilgili tutum ve davranış yönelimi

Okul Türleri	Her gün beş vakit namazımı kılıyorum	Günlük namazlarımın bazılarını kılıyorum	Cuma ve bayram namazlarımı kılıyorum	Çok istememe rağmen namazlarımı kılamiyorum	Namaz kılmaya ihtiyaç hissetmiyorum	Toplam
Anadolu	10	11	25	41	13	100
%	10.00%	11.00%	25.00%	41.00%	13.00%	
Özel Lise	57	28	1	12	2	100
%	57.00%	28.00%	1.00%	12.00%	2.00%	
İmam-	43	40	4	13	0	100
%	43.00%	40.00%	4.00%	13.00%	0.00%	
Genel	4	20	24	48	4	100
%	4.00%	20.00%	24.00%	48.00%	4.00%	
Toplam	114	99	54	114	19	400
$\chi^2 = 181.1398$ $df = 12$ $p < .001$						

Yukarıdaki gözlenen verilere göre, okul türü değişkeni ile namaz ibadetine ilişkin tutum ve davranış yönelimi arasında anlamlı bir fark bulunmuştur. Okul türü açısından İ-H-L (%43) ve özel lisenin (%57) her gün beş vakit namazlarını kılma oranları diğer iki liseye

göre oldukça yüksek olarak tespit edilmiştir. Buna mukabil, anadolu lisesi (%41) ve genel lisenin (%48) ise çok istemelerine rağmen namaz kılamama oranlarının diğer lise- lere kıyasla daha yüksek olduğu saptanmıştır. Bu tablodan hareketle, ergenlerin öğrenim gördükleri okul türü ile dinî pratikleri düzenli ve devamlı olarak yerine getirme arasında doğrusal bir ilişkinin olduğu söylenebilir.

Tablo-4.2: Oruç ibadetiyle ilgili tutum ve davranış yönelimi

Okul Türleri	Her yıl ramazan ayında devamlı	Her yıl ramazan ayında ara sıra	Bazı yıllar tutuyorum bazı yıllar tutmuyorum	Oruç tutmaya ihtiyaç hissetmiyorum	Toplam
Anadolu Lisesi	68	23	5	4	100
%	68.00%	23.00%	5.00%	4.00%	
Özel Lise	93	3	3	1	100
%	93.00%	3.00%	3.00%	1.00%	
İmam-Hatip Lisesi	97	3	0	0	100
%	97.00%	3.00%	0.00%	0.00%	
Genel Lise	72	25	1	2	100
%	72.00%	25.00%	1.00%	2.00%	
Toplam	330	54	9	7	400
x ² =52.14007 df =9 p < .001					

Yukarıdaki ilgili tablodan elde edilen verilere göre ise, okul türü değişkeni ile oruç ibadetine ilişkin tutum ve davranış yönelimi arasında anlamlı bir fark görülmüştür. Bu durumda, genel olarak tüm okul türlerinde öğrenim gören ergenlerin oruç ibadetini düzenli ve devamlı olarak her yıl yaptıkları tespit edilmiştir. Frekans farkları göz önüne alındığında ise, İ-H-L (%97) ve özel lisenin (%93) genel lise (%72) ve anadolu lisesine (%68) oranla daha düzenli ve devamlı olarak oruç ibadetini yerine getirdikleri saptanmıştır.

Tablo-4.3: Kur'an-ı Kerim okuma ibadetiyle ilgili tutum ve davranış yönelimi

Okul Türleri	Düzenli olarak her gün okuyorum	Mübarek gün ve gecelerde okuyorum	Arapça bilmediğim için okuyamıyorum	Kur'an okumaya ihtiyaç hissetmiyorum	Toplam
Anadolu Lisesi	3	48	42	7	100
%	3.00%	48.00%	42.00%	7.00%	
Özel Lise	27	57	14	2	100
%	27.00%	57.00%	14.00%	2.00%	
İmam-Hatip Lisesi	57	43	0	0	100
%	57.00%	43.00%	0.00%	0.00%	
Genel Lise	1	47	48	4	100
%	1.00%	47.00%	48.00%	4.00%	
Toplam	88	195	104	13	400
x ² =163.6522 df =9 p < .001					

Yukarıdaki elde edilen verilere göre de, okul türü değişkeni ile Kur'an okuma ibadetine ilişkin tutum ve davranış yönelimi arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde, diğer ibadetlerde olduğu gibi İ-H-L (%57) ve özel lise (%27)de öğrenim gören ergenlerin Kur'an okuma ibadetini yapma konusunda da yüksek bir orana sahip oldukları gözlenmiştir. Özellikle İ-H-L öğrencilerinin bu orana sahip olmalarında Arapça dili ile ilgili meslekî bir eğitim almış olmaları etkili olabilir. Öte yandan Arapça eğitimi almayan genel lise (%48) ve anadolu lisesindeki (%42) ergenlerin, okumak istemelerine rağmen Arapça bilmedikleri için okuyamama oranlarının da diğer liselere kıyasla oldukça yüksek düzeyde olduğu görülmüştür. Bu derecelendirmede özel lise öğrencilerinin, oldukça yüksek bir oranda Kur'an okumasını bilmeleri ve uygulamaları, genelde bu okul öğrencilerinin dindar ailelerden gelmiş olmaları ve okul

dışında başka kaynaklardan Kur'an okumasını öğrenmiş olmaları ile açıklanabilir.

Tablo-4.4: Tövbe etme ibadetiyle ilgili tutum ve davranış yönelimi

Okul Türleri	Günah olan her davranış için	Duayla birlikte affedilmem için	Ara sıra tövbe ediyorum	Tövbe etmeye ihtiyaç hissetmiyorum	Toplam
Anadolu Lisesi	41	32	23	4	100
%	41.00%	32.00%	23.00%	4.00%	
Özel Lise	38	52	6	4	100
%	38.00%	52.00%	6.00%	4.00%	
İmam-Hatip Lisesi	49	38	13	0	100
%	49.00%	38.00%	13.00%	0.00%	
Genel Lise	51	40	6	3	100
%	51.00%	40.00%	6.00%	3.00%	
Toplam	179	162	48	11	400
$\chi^2 = 27.89457$ $df = 9$ $p < .001$					

Yukarıdaki tespit edilen verilere göre, okul türü değişkeni ile tövbe etme ibadetine ilişkin tutum ve davranış yönelimi arasında anlamlı bir fark saptanmıştır. Dolayısıyla, günah olduğuna inanılan her davranış için tövbe edenlerin oranlarına bakıldığında, en yüksek oranın genel lise (%51) ve İ-H-L (%49) öğrencilerine ait olduğu gözlenmiştir. Bu bağlamda sözü edilen gruba ait olan ergenlerin bilinçlerinde dinî açıdan "günah" kavramının daha canlı olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan dua ile birlikte tövbe edenlerin oranına bakıldığında ise, bu derecelendirmedeki en yüksek oranın da özel liseye (%52) ait olduğu tespit edilmiştir.

Tablo-4.5: Genel olarak düzenli ve devamlı dua ve ibadet etmeyle ilgili tutum ve davranış yönelimlerinin karşılaştırılması

Okul Türleri	Devamlı dua ve ibadet ediyorum	Ara sıra dua ve ibadet ediyorum	Hiç dua ve ibadet etmiyorum	Toplam
Anadolu Lisesi	27	68	5	100
%	27.00%	68.00%	5.00%	
Özel Lise	68	31	1	100
%	68.00%	31.00%	1.00%	
İmam-Hatip Lisesi	58	41	1	100
%	58.00%	41.00%	1.00%	
Genel Lise	31	67	2	100
%	31.00%	67.00%	2.00%	
Toplam	184	207	9	400
$\chi^2 = 51.31884$ $df = 6$ $p < .001$				

Yukarıdaki elde edilen verilere göre ise, okul türü değişkeni ile genel olarak düzenli ve devamlı dua ve ibadet etmeye ilişkin tutum ve davranışlar arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde, İ-H-L (%58) ve özel lise (%68) öğrencilerinin diğer liselere oranla, genel olarak daha çok düzenli ve devamlı ibadet ettiği, öte yandan anadolu lisesi (%68) ve genel lisenin (%67) ise diğer liselere göre daha fazla, ara sıra dua ve ibadet ettikleri görülmüştür. Yine bu verilerden hareketle alınan dinî eğitim ile düzenli ve devamlı olarak dua ve ibadet etme arasında doğrusal bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür.

5. "Dinî İnanç Düzeyi" Değişkenine Göre:

Tablo-5.1: Namaz ibadetiyle ilgili tutum ve davranış yönelimi

Dinî İnanç Düzeyi	Her gün beş vakit namazımı kılıyorum	Günlük namazlarımın bazılarını kılıyorum	Cuma ve bayram namazlarımı kılıyorum	Çok istememe rağmen namazlarımı kılamıyorum	Namaz kılmaya ihtiyaç hissetmiyorum	Toplam
İnançlı	86	38	6	13	0	143
%	60.14%	26.57%	4.20%	9.09%	0.00%	
Pratikleri eksik	24	58	46	95	9	232
%	10.34%	25.00%	19.83%	40.95%	3.88%	
Şüpheli	1	1	2	6	7	17
%	5.88%	5.88%	11.76%	35.29%	41.18%	
İlgisiz	3	2	0	0	0	5
%	60.00%	40.00%	0.00%	0.00%	0.00%	
İnançsız	0	0	0	0	3	3
%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	100.00%	
Toplam	114	99	54	114	19	400
$\chi^2 = 249.9927$ $df = 16$ $p < .001$						

Yukarıdaki elde edilen verilere göre de, dinî inanç düzeyi değişkeni ile namaz ibadetine ilişkin tutum ve davranış yönelimi arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde, dinî inanç düzeyi açısından inancılı ve pratiklerini yerine getiren ergenlerin (%60,14) her gün beş vakit namazlarını diğer gruplara göre daha fazla kıldığı gözlenmiştir. Öte yandan pratikleri eksik olan ergenlerle ilgili ilginç bir tespit olarak bu ergenlerin (%40,95) çok istemelerine rağmen namazlarını kılamadıkları saptanmıştır. Buna sebep olarak, yine dönemin karakteristik özelliklerinden cinsellik, bağımsızlık ve benlik güdülere ile dinî görev ve kurallar arasında yaşadıkları psikolojik çatışma durumu gösterilebilir.

Tablo-5.2: Oruç ibadetiyle ilgili tutum ve davranış yönelimi

Dinî İnanç Düzeyi	Her yıl ramazan ayında devamlı	Her yıl ramazan ayında ara sıra	Bazı yıllar tutuyorum bazı yıllar tutmuyorum	Oruç tutmaya ihtiyaç hissetmiyorum	Toplam
İnançlı	138	5	0	0	143
%	96.50%	3.50%	0.00%	0.00%	
İnançlı/pratikleri	182	44	5	1	232
%	78.45%	18.97%	2.16%	.43%	
Şüpheli	5	5	4	3	17
%	29.41%	29.41%	23.53%	17.65%	
İlgisiz	5	0	0	0	5
%	100.00%	0.00%	0.00%	0.00%	
İnançsız	0	0	0	3	3
%	0.00%	0.00%	0.00%	100.00%	
Toplam	330	54	9	7	400
$\chi^2 = 264.8769$ $df = 12$ $p < .001$					

Yukarıdaki tespit edilen verilere göre, dinî inanç düzeyi değişkeni ile oruç ibadetine ilişkin tutum ve davranış yönelimi arasında anlamlı bir fark saptanmıştır. Dolayısıyla oruç ibadetiyle ilgili bulgulara bakıldığında dinî inanç düzeyi açısından pratikleri eksik olan ergenlerin (%78,45), tam olanlara (%96,50) göre daha az oruç tuttıkları gözlenmiştir. Öte yandan pratikleri eksik olanların (%18,97) ve dinî inançlar konusunda şüphesi olanların (%29,41) diğer gruplara göre her yıl ara sıra oruç tutma oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Tablo-5.3: Kur'an-ı Kerim okuma ibadetiyle ilgili tutum ve davranış yönelimi

Dini İnanç Düzeyi	Düzenli olarak her gün okuyorum	Mübarek gün ve gecelerde okuyorum	Arapça bilmediğim için okuyamıyorum	Kur'an okumaya ihtiyaç hissetmiyorum	Toplam
İnançlı	55	74	14	0	143
%	38.46%	51.75%	9.79%	0.00%	
İnançlı/pratikleri eksik	31	113	82	6	232
%	13.36%	48.71%	35.34%	2.59%	
Şüpheli	1	5	7	4	17
%	5.88%	29.41%	41.18%	23.53%	
İlgisiz	1	3	1	0	5
%	20.00%	60.00%	20.00%	0.00%	
İnançsız	0	0	0	3	3
%	0.00%	0.00%	0.00%	100.00%	
Toplam	88	195	104	13	400
$\chi^2=168.9594$ $df=12$ $p<.001$					

Yukarıdaki saptanan verilere göre ise, dinî inanç düzeyi değişkeni ile Kur'an okuma ibadetine ilişkin tutum ve davranış yönelimi arasında anlamlı bir fark gözlenmiştir. Sonuç olarak, dinî inanç düzeyi açısından karşılaştırıldığında inançlı ve pratikleri tam olan ergenlerin (%38,46), her gün az da olsa diğer gruplara göre daha fazla Kur'an okudukları saptanmıştır. Öte yandan pratikleri tam (%51,75) ve eksik olan ergenlerin (%48,71) ise daha çok mübarek gün ve gecelerde Kur'an okudukları gözlenmiştir.

Tablo-5.4: Tövbe etme ibadetiyle ilgili tutum ve davranış yönelimi

Dini İnanç Düzeyi	Günah olan her davranış için	Duayla birlikte affedilmem için	Ara sıra tövbe ediyorum	Tövbe etmeye ihtiyaç hissetmiyorum	Toplam
İnançlı	65	65	13	0	143
%	45.45%	45.45%	9.09%	0.00%	
İnançlı/pratikleri eksik	106	92	30	4	232
%	45.69%	39.66%	12.93%	1.72%	
Şüpheli	5	3	5	4	17
%	29.41%	17.65%	29.41%	23.53%	
İlgisiz	3	2	0	0	5
%	60.00%	40.00%	0.00%	0.00%	
İnançsız	0	0	0	3	3
%	0.00%	0.00%	0.00%	100.00%	
Toplam	179	162	48	11	400
$\chi^2=148.1272$ $df=12$ $p<.001$					

Yukarıdaki gözlenen verilere göre de, dinî inanç düzeyi değişkeni ile tövbe etme ibadetine ilişkin tutum ve davranış yönelimi arasında anlamlı bir fark bulunmuştur. Buna göre, günah olan her davranışın sonunda tövbe eden grupların başında pratikleri eksik olan ergenlerin (%45,69) geldiği, inançlı ve pratikleri tam olan ergenlerin (%45,45) ise az bir farkla bu grubu takip ettikleri saptanmıştır. Bunun yanı sıra tüm dinî inanç düzeylerinde tövbe etmeye ihtiyaç duymayan grupların oldukça az olduğu gözlenmiştir.

Tablo-5.5: İbadetlerin düzenli ve devamlı olarak yapılmaması durumunda duyulan dinî suçluluk ve günahkarlık duygusu

Dinî İnanç Düzeyi	Evet, hissediyorum	Ara sıra hissediyorum	Hayır, hissetmiyorum	Toplam
İnançlı	130	13	0	143
%	90.91%	9.09%	0.00%	
İnançlı/pratikleri eksik	148	73	11	232
%	63.79%	31.47%	4.74%	
Şüpheli	4	10	3	17
%	23.53%	58.82%	17.65%	
İlgisiz	5	0	0	5
%	100.00%	0.00%	0.00%	
İnançsız	0	0	3	3
%	0.00%	0.00%	100.00%	
Toplam	287	96	17	400
$\chi^2 = 125.0393$ $df = 8$ $p < .001$				

Yukarıdaki elde edilen verilere göre, dinî inanç düzeyi değişkeni ile ibadetlerin düzenli ve devamlı olarak yapılmaması durumunda duyulan dinî suçluluk ve günahkarlık duygusu arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde ibadetlerini düzenli ve devamlı olarak yapamadıkları için dinî suçluluk ve günahkarlık duygusu hisseden ergenlerin başında dinî pratiklerini tam olarak yapmaya çalışan ergenlerin oluşturduğu grubun (%90,91) geldiği ve bu grubu, dinî pratikleri eksik olan ergenlerin (%63,79) izlediği saptanmıştır. Elde edilen bu veri, genel anlamda ergenlerde her ne kadar dinî pratikler eksik olsa da, ibadet yapma ve yapamadıkları ibadetler için eksiklik duyma bilinçlerinin yüksek olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Tablo-5.6: Genel olarak düzenli ve devamlı dua ve ibadet etmeyle ilgili tutum ve davranış yönelimlerinin karşılaştırılması

Dinî İnanç Düzeyi	Devamlı dua ve ibadet ediyorum	Ara sıra dua ve ibadet ediyorum	Hiç dua ve ibadet etmiyorum	Toplam
İnançlı	113	29	1	143
%	79.02%	20.28%	.70%	
İnançlı/pratikleri	68	163	1	232
%	29.31%	70.26%	.43%	
Şüpheli	0	13	4	17
%	0.00%	76.47%	23.53%	
İlgisiz	3	2	0	5
%	60.00%	40.00%	0.00%	
İnançsız	0	0	3	3
%	0.00%	0.00%	100.00%	
Toplam	184	207	9	400
$\chi^2 = 270.4420$ $df = 8$ $p < .001$				

Yukarıdaki saptanan verilere göre ise, dinî inanç düzeyi değişkeni ile genel olarak düzenli ve devamlı dua ve ibadet etmeye ilişkin tutum ve davranış yönelimlerinin karşılaştırılması arasında anlamlı bir fark gözlenmiştir. Sonuç itibarıyla, dinî pratikleri eksik olan ergenler (%70,26) ile dinî konularda şüpheleri olan ergenlerin (%76,47) doğal olarak ara sıra dua ve ibadet ettikleri, inançlı ve ibadetlerini tam olarak yerine getirmeye çalışan ergenlerin (%79,02) de düzenli ve devamlı olarak dua ve ibadet ettikleri saptanmıştır.

Yorum ve Tartışma

Araştırmanın bu son bölümünde, konuyla ilgili açıklayıcı bilgiler ışığında araştırma

hipotezlerinin kabul veya reddedilme durumları ortaya konmaya çalışılmış ve elde edilen tablo, muhtemel sebepler doğrultusunda yorumlanmaya çalışılmıştır.²⁶

Araştırmada, öncelikle “dua ve ibadet etme davranışları ile ergenlik döneminin temel gelişim özellikleri arasında anlamlı bir fark vardır; ergenlik döneminde dua etme davranışı çok yaygın iken ibadete yönelik ilgi ve uygulama daha düşük düzeylerde yer almaktadır” şeklinde kurulan temel hipotezin doğrulanma düzeyine ilişkin olarak elde edilen sonuçlara göre; ergenlerin her iki cinsiyet düzeyinde dua etme ile ibadet yapma oranları karşılaştırıldığında, cinsiyet farkı olmaksızın erkek (%46,50) ve kız (%58) ergenlerin daha ziyade, “çok dua, az ibadet” yaptıkları gözlenmiştir (bkz. Tablo-1.3). Bu veriden hareketle, ergenlik döneminde dinî pratiklerin düzenli ve devamlı bir seyir izlemediğini söylemek mümkündür. Özetle, ergenlik döneminde devamlı ve düzenli olarak yapılan ibadetlerde bir düşüş olduğu sonucundan hareketle ergenlerin, namaz ve oruç gibi ibadete nazaran zaman ve mekan sorunu olmadığı için duaya yönelik dinî tutum ve davranışlarının daha istikrarlı olduğu söylenebilir. Yukarıdaki ifade edilen hipotezi test etmek için sorulan sorulara ilişkin ergenlerin verdikleri cevaplar incelendiğinde bu hipotezin tam olarak desteklendiği tespit edilmiştir.

Öte yandan yine temel hipotezin açılımı mahiyetinde değerlendirebilecek konuyla ilgili hazırlanan alt hipotezlerden ilki ise “cinsiyet faktörü ile dua ve ibadetin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmesi arasında anlamlı bir fark vardır; kız ergenler tarafından yapılan dua ve ibadet, erkeklere göre daha düzenli ve devamlıdır” şeklinde kurulmuştur. Bu çalışmadan konuyla ilgili elde edilen verilerde; ergenlerin genel olarak düzenli ve devamlı dua ve ibadet etmeleriyle ilgili dinî tutum ve davranış yönelimleri cinsiyet düzeyinde karşılaştırıldığında, kız ergenlerin (%53,50) erkek ergenlere (%38,50) göre daha fazla düzenli ve devamlı dua ve ibadet ettikleri, buna karşın erkeklerin (%60,50) ise kızlara (%43) göre daha ziyade, ara sıra dua ve ibadet ettikleri saptanmıştır (bkz. Tablo-1.4). Öte yandan cinsiyet açısından ibadetleri yapma düzeylerine bakıldığında ise, öncelikle ergenlerin namaz ibadetiyle ilgili dinî tutum ve davranışlarıyla ilgili olarak, her gün beş vakit namazlarını kılan kız ergenlerin oranı (%33,50)nın erkek ergenlerin oranı (%23,50)ndan daha fazla olduğu tespit edilmiştir (bkz. Tablo-1.1).

Dua ve ibadetlerin düzenli ve devamlı olarak yapılmasında cinsiyet faktörünün önemli olduğu, konuyla ilgili yapılan diğer araştırma sonuçlarında da ortaya konmuştur. Örneğin, Ellison ve Taylor (1996), yaptıkları saha araştırmasında; kadınların erkeklerden üç kat daha fazla dua ettiklerini tespit etmişlerdir.²⁷ Yukarıdaki ifade edilen hipotezi test etmek için sorulan sorulara ilişkin ergenlerin verdikleri cevaplar incelendiğinde, bu hipotezin genel anlamda yüksek bir düzeyde doğrulandığı tespit edilmiştir. Ancak dua ve ibadetin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmesi konusunda cinsiyet faktörünün etkisiyle ilgili sebep bağlamında daha detaylı araştırmalar yapılmalıdır.

“Cinsiyet faktörü ile oruç ibadetinin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmesi

26 Bu bölümdeki hipotezlerin test edilmesine ilişkin tablolarla ilgili yapılan atıflar için ayrıca bk. “g.d. Değişkenler Arası İlişkilerle İlgili Bulgular”

27 Michael Argyle, *Psychology and Religion: An Introduction*, Routledge, London ve New York 2000, ss. 123-124

arasında anlamlı bir fark vardır; her iki cinsiyet içinde de ibadetler düzeyinde oruç ibadetini yerine getiren ergenlerin oranı, diğer ibadetleri yerine getirenlerin oranından daha fazladır” şeklindeki hipotezle ilgili yapılan değerlendirmelere göre ergenlerin, düzenli ve devamlı olarak daha çok yaptıkları ibadet türüne bakıldığında, oruç ibadetini yerine getiren ergenlerin oranının (erkekler %52, kızlar %35,5) namaz kılma, Kur’an okuma ve tövbe etme gibi diğer ibadet türlerine göre daha fazla olduğu saptanmıştır (bkz. Tablo-1.2). Bu araştırma sonuçlarını destekleyen konuyla ilgili başka ampirik araştırma sonuçları da vardır.²⁸ Yukarıdaki söz konusu hipotezi test etmeye ilişkin sorulan sorulara verilen cevaplar incelendiğinde, bu hipotezin tam olarak doğrulandığı görülmüştür.

Şekil ve muhteva itibarıyla farklı olsa da, hemen bütün dinlerde var olan oruç ibadeti, bireysel yanı ağır basmakla birlikte, sosyal yönleri bakımından birey ve toplum hayatını da etkileyen önemli bir ibadettir. Bu bağlamda oruç, bireyin alışkanlıkları, fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçları üzerinde etki yaparak duygu, düşünce ve davranışlarını kontrol etmesini sağlar. Öte yandan bireyin, açlık, susuzluk ve cinsel arzu gibi fizyolojik dürtülerini kontrol altına alarak irâde ve oto-kontrol gücünü artırır. Bu anlamda özellikle oruç tutmakla bireydeki merhamet, sabır, yardımlaşma ve dayanışma duyguları da artar. Aynı zamanda etki bakımından sosyal psikolojik bir boyutu da olan oruç ibadetinin etkileri, yine bireyden hareketle şöyle açıklanabilir: Aynı varlığa inanan oruçlu birey, aç ve susuz kalmak gibi aynı yaşantıları paylaşarak hem inandıkları varlık, hem yaptıkları iş, hem de çektikleri sıkıntılar gereği, bireysel farklılıklar içerse de birlik ve beraberlik içinde kaynaşma duygularını artırarak kişiler arası bir çekicilik ve örnek birlik tesis eder. Dolayısıyla bu ve benzer durumlar dikkate alınarak, birlikte paylaşma esas gereği oruç ibadetiyle fert planından sosyal plana geçen ortak tutum ve davranışlarının oluşumu söz konusudur. Öte yandan bu ortak tutum ve davranışlar, kişiler arası ilişkilerde bir kardeşlik ve dostluk duygusu meydana getirdiği gibi ortak bir kişilik ve kimlik kazandırma açısından da önem arz eder.²⁹

Bunun yanı sıra “yaş faktörü ile ibadetlerin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmesi arasında anlamlı bir fark vardır; ergenlik dönemi, genel anlamda dinî şüphe ve çatışmalar dönemi olması sebebiyle dinî tutum ve davranışlar tam olarak netleşmediği

28 Hayati Hökelekli, *Ergenlik Çağı Gençlerinin Dinî Gelişimi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa 1983, ss. 85; Öztürk, Nermin, *Kız Öğrencilerin Dinî Tutumları: 14-18 Yaş*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1994, ss. 244-251; Fatma Duman, *Genç Kızlarda Dinî Uyum Sorunları*, (Yayınlanmamış Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa 1995, ss. 95; Aslan, Zeynüddin, *Üniversite Öğrencilerinin Dua Konusundaki Tutumları*, (Yayınlanmamış Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa 1987, s. 38; Münir Koştas, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, TDV Yay., Ankara 1995, s. 110; Adem Şahin, “Yetiştirme Yurdu Gençlerinde Dinî Hayat”, *Mehir Aile Dergisi*, Konya 2001, sayı: 1, ss. 62-66, 68.

29 Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İFAV Yay., İstanbul 1996, ss. 127-131; A. Murat Daryal, *Dinî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, İFAV Yay., İstanbul 1994, ss. 119-126; Veysel Uysal, *Psiko-Sosyal Açısından Oruç*, TDV Yay., Ankara 1994, ss. 205-206.

için bu dönemde yapılan ibadetler düzenli ve devamlı değildir," şeklindeki hipoteze bakıldığında ise, ankete katılanların namaz kılma sıklık düzeyine göre dağılımlarında ara sıra %26,25 (105) ve az namaz kılanların oranı %58 (232)nin düzenli olarak namaz kılanların oranı %15,75 (63)ndan daha fazla olduğu görülmüştür. Dolayısıyla, ankete katılan ergenlerde namaz kılma sıklık düzeyiyle ilgili en yüksek orana, "az" seviyede namaz kılanların sahip olduğu gözlenmiştir (bkz. Tablo-2; Grafik-7). Öte yandan Kur'an okuma ve tövbe etme sıklık düzeylerine bakıldığında ise yine örneklem grubunun çoğunluğunun (Kur'an okuma: %66,25; Tövbe etme: %42,75) az Kur'an okuyup tövbe ettiği saptanmıştır (bkz. Tablo-2; Grafik-9 ve 10).³⁰ Elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde, ergenlerin Kur'an okuma ve tövbe etme düzeylerinin düşük olduğu saptanmıştır. Son olarak yukarıda adı geçen ibadetlerden Kur'an okuma ibadetine bakıldığında ise, özellikle ergenlik döneminin ortalarında sadece mübarek gün ve gecelerde Kur'an okuyan ergenlerin oranlarının (15-16 yaş grubu %56,03; 17-18 yaş grubu %45,75) düzenli ve devamlı olarak okuyanlara göre daha fazla olduğu gözlenmiştir (bkz. Tablo-2.1). Özetle, yukarıdaki ifade edilen hipotezi test etmek için sorulan sorulara ilişkin ergenlerin verdikleri cevaplar incelendiğinde bu hipotezin tam olarak desteklenmediği tespit edilmiştir.

Ergenlik, genel olarak 14-18 yaşları arası her yönden geçici bir "bunalım" dönemi olarak tanımlanabilir. Ergenin gelişiminde imanla ilgili şüphe, kararsızlık ve çatışmalar en çok bu dönemde ortaya çıkar. Ergende dinî bir bunalıma yol açan faktörler, onun fizyolojik ve psikolojik gelişimiyle doğrudan ilgilidir. Ergenliğin başlangıcında benliğin ve bilincin uyanması ve bilişsel gelişiminin doruğa ulaşması, bunalımı hazırlayan şartların başlangıcını oluşturur.³¹ Bu bağlamda ergenlik dönemi, her zaman az yada çok isyan halinde en üst seviyede bağımsızlığı pekiştirme dönemi olarak algılandığından, kutsal varlığa karşı borç duygusunun şekilsel formları olan ibadetlere katılımı da yetişkinlik dönemine göre genel anlamda bir düşme söz konusudur.³²

Öte yandan "sosyo-ekonomik düzey ile dua ve ibadetin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmesi arasında anlamlı bir fark vardır; sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan ergenler tarafından yapılan dua ve ibadet, yüksek olanlara göre daha düzenli ve devamlıdır" şeklinde kurulan hipoteze ilişkin ergenlerin, düzenli ve devamlı dua ve ibadet etmeyle ilgili durumlarına bakıldığında, sosyo-ekonomik düzey açısından orta (%42,86) ve ortanın üstü (%61,54) gruplara ait ergenlerin, ortanın altına (%28,57) göre daha fazla düzenli ve devamlı dua ve ibadet ettikleri tespit edilmiştir (bkz. Tablo-3.1). Yukarıdaki zikredilen hipotezi test etmeye yönelik sorulan soruya ilişkin örneklem grubunun verdiği cevaplar incelendiğinde, bu hipotezin desteklenmediği saptanmıştır. Bu bağlamda söz konusu hipotez, alınan örneklemde sosyo-ekonomik düzeyi yüksek olan grubu oluşturan özel okul öğrencilerinin dinî inanç düzeylerinin de yüksek olmaları sebebiyle

30 Yaş faktörüyle ilgili hipoteze ilişkin buraya kadar yapılan değerlendirmelerle ilgili grafikler için bk. "f.b. Örneklem Grubuna İlişkin İstatistiksel Bilgiler" bölümü

31 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 1993, ss. 270-271

32 Konuyla ilgili yetişkin örnekleme üzerine yapılan araştırma verileri için ayrıca krş. M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yay., İstanbul 1993, ss. 107-128

desteklenmemiş olabilir. Öte yandan sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan bireylerin, yüksek olanlara göre sosyal mahrumiyet çerçevesinde, dinî inanç ve ibadetlere daha fazla düşkün olması beklenir.³³ Bu konunun netleşmesi için daha çok alan araştırmasına ihtiyaç vardır.

Araştırmanın “okul türü değişkeni ile dua ve ibadetin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmesi arasında anlamlı bir fark vardır; ortaöğrenim düzeyinde meslekî din eğitimi alan ergenler tarafından yapılan dua ve ibadet, söz konusu eğitimi almayanlara göre daha düzenli ve devamlıdır” şeklindeki bir diğer hipotezine ilişkin yapılan değerlendirmeye göre ergenlerin, düzenli ve devamlı dua ve ibadet etmeye ilişkin tutum ve davranışlarına bakıldığında, okul türleri açısından İ-H-L (%58) ve özel lisenin (%68), diğer liselere göre genelde daha çok düzenli ve devamlı ibadet ettiği, öte yandan anadolu lisesi (%68) ve genel lisenin (%67) ise daha ziyade, ara sıra dua ve ibadet ettiği görülmüştür (bkz. Tablo-4.5). İbadetler bazında namaz ibadetine bakıldığında, her gün beş vakit namaz kılanlarda İ-H-L (%43) ve özel lisenin (%57) oranlarının diğer liselere göre daha fazla olduğu; öte yandan çok istemelerine rağmen namazlarını kılamayanların ise anadolu lisesi (%41) ve genel lise (%48)’de daha fazla olduğu gözlenmiştir (bkz. Tablo-4.1). Oruç ibadetinde ise, İ-H-L (%87) ve özel lisenin (%93) düzenli ve devamlı olarak oruç ibadetini daha fazla yerine getirdiği, buna mukabil ara sıra oruç tutanlar grubunda ise, söz konusu liselerin oldukça düşük oranlara (İ-H-L %3 ve özel lise %3) sahip oldukları tespit edilmiştir (bkz. Tablo-4.2). Öte yandan Kur’an okuyanlara bakıldığında, yine İ-H-L (%57) ve özel lisenin (%27) diğer liselere oranla daha yüksek düzeyde Kur’an okudukları, buna karşın genel lise (%48) ve anadolu lisesinin (%42) ise okumak istemelerine rağmen Arapça bilmedikleri için okuyamayan gruplar içerisinde en yüksek orana sahip oldukları gözlenmiştir (bkz. Tablo-4.3). Son olarak tövbe etme ibadetinde ise, en yüksek oranın genel lise (%51) ve İ-H-L (%49)’ye ait olduğu gözlenmiştir (bkz. Tablo-4.4).³⁴ Elde edilen bu veriler doğrultusunda, ergenlerin dinî inanç ve tutumlarının netleşmesinde aldıkları dinî eğitimin rolünün oldukça önemli olduğu söylenebilir.³⁵ Konuyla ilgili yapılan diğer alan araştırmalarında da meslekî din eğitimi alan ergenlerin, almayanlara göre ibadetlerinde daha düzenli ve devamlı oldukları saptanmıştır.³⁶ Ancak bu araştırmadan elde edilen verilerde dikkati çeken önemli bir konu da, dua ve ibadetin

33 Konunun “sosyal mahrumiyet” çerçevesinde değerlendirilmesi için ayrıca bk. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, ss. 92-102

34 Ayrıca krş. Akif Hayta, *Psiko-Sosyal Uyum ve Dinî Pratikler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1993, s. 150; Ö. Faruk Söylev, *Ergenlik Çağı Gençlerini Dine Yaklaştıran ve Dinden Uzaklaştıran Sosyal Sebepler*, (Yayınlanmamış Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa 1995, ss. 48-49,73; Mehmet Yıldırım, *Din Eğitiminin Gençlerin Heyecan Gelişimi ve Sosyal Çevre İle Olan İlişkilerine Etkisi*, (Yayınlanmamış Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa 1986, ss. 33-34

35 Hayati Hökelekli, “Ergenlik Çağı Davranışlarına Din Eğitiminin Etkisi”, *UÜİFD*, Bursa 1986, sayı: 1, c.1, s. 50

36 Söylev, *Ergenleri Dine Yaklaştıran ve Dinden Uzaklaştıran Sosyal Sebepler*, ss. 48-49,73; Hayta, *Psiko-Sosyal Uyum ve Dinî Pratikler*, s. 150; ayrıca krş. M. Doğan Karacoşkun, “İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dinî Tutum ve Davranışları”, *İÜDİFD*, Malatya 1995, sayı: 1, ss. 201-209.

düzenliliği ve devamlılığı noktasında özel lise öğrencilerinin zaman zaman İ-H-L öğrencilerine yakın hatta namaz ibadetinde olduğu gibi bazen daha fazla bir orana sahip olması durumudur. Söz konusu bu durum, araştırmanın evren ve örneklem bölümünde de ifade edildiği gibi örneklem grubuna alınan özel lisenin dinî hassasiyetleri gözetilen bir lise oluşu, dolayısıyla öğrencilerinin de dindar ailelerin çocukları olmaları ile açıklanabilir. Yukarıdaki ifade edilen hipotezi test etmek için sorulan sorulara ilişkin ergenlerin verdikleri cevaplar incelendiğinde, bu hipotezin önemli ölçüde doğrulandığı tespit edilmiştir.

“Dinî inanç düzeyi ile dua ve ibadetin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmesi arasında anlamlı bir fark vardır; dinî inanç düzeyi yüksek olan ergenler tarafından yapılan dua ve ibadet, düşük olanlara göre daha düzenli ve devamlıdır” şeklinde kurulan bir diğer hipotezle ilgili olarak da elde edilen verilere göre; ergenlerin, düzenli ve devamlı dua ve ibadet etme durumuna bakıldığında, dinî inanç düzeyi açısından, inançlı ve ibadetlerini tam olarak yerine getirmeye çalışan ergenlerin (%79,02), genelde düzenli ve devamlı dua ve ibadet ettikleri, dinî pratikleri eksik olan ergenler (%70,26) ile dinî konularda şüpheleri olan ergenlerin (%76,47) de doğal olarak daha ziyade, ara sıra dua ve ibadet ettikleri tespit edilmiştir (bkz. Tablo-5.6). Bunun yanı sıra özelde ibadetlere bakıldığında ise, dinî inanç düzeyi açısından inançlı ve dinî pratiklerini yerine getiren ergenlerin (%60,14), diğer gruplara göre her gün beş vakit namazlarını daha fazla kıldıkları, pratikleri eksik olan ergenlerin (%40,95) ise, çok istemelerine rağmen namazlarını kılamadıkları saptanmıştır (bkz. Tablo-5.1). Öte yandan oruç ibadetiyle ilgili profile bakıldığında da, dinî inanç düzeyi açısından pratikleri eksik olan ergenlerin (%78,45) tam olanlara (%96,50) göre daha az oruç tuttıkları, pratikleri eksik olanların (%18,97) ve dinî inanç konusunda şüpheli olanların (%29,41) ise diğer gruplara göre her yıl ara sıra oruç tutma oranlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (bkz. Tablo-5.2). Kur’an okuma ibadetiyle ilgili olarak da, inançlı ve pratikleri tam olan ergenlerin (%38,46), her gün az da olsa diğer gruplara göre daha fazla Kur’an okudukları, dinî pratikleri tam (%51,75) ve eksik olan ergenlerin (%48,71) ise daha ziyade, mübarek gün ve gecelerde Kur’an okudukları gözlenmiştir (bkz. Tablo-5.3). Son olarak tövbe etmeyle ilgili de, günah olan her davranışın sonunda tövbe eden grupların başında pratikleri eksik olan ergenlerin (%45,69) geldiği, inançlı ve pratikleri tam olan ergenlerin (%45,45) ise az bir farkla bu grubu takip ettikleri saptanmıştır (bkz. Tablo-5.4). Yukarıdaki söz konusu hipotezi test etmeye ilişkin sorulan sorulara verilen cevaplar incelendiğinde, bu hipotezin de önemli ölçüde desteklendiği görülmüştür. Zaten bireyin dinî pratiklerini yerine getirmesinin onun sahip olduğu dinî inanç düzeyiyle yakından ilgili olduğu bilinen bir gerçektir. Hangi gelişim döneminde olursa olsun iç güdümlü dindarların, dış güdümlü dindarlara oranla dinî inanç düzeyleri daha yüksek olduğu için dinî davranışlara yönelik motivasyonları da daha yüksektir.³⁷

Konuyla ilgili son olarak “dinî inanç düzeyi ile ibadetin düzenli ve devamlı olarak yerine getirilmemesi sonucu oluşan dinî suçluluk ve günahkarlık duygusunun hissedilmesi arasında anlamlı bir fark vardır; dinî inanç düzeyi yüksek olan ergenler tarafın-

37 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, ss. 76-78

dan yapılan ibadetlerin düzenli ve devamlı olmaması durumunda dinî suçluluk ve günahkarlık duygusunun hissedilme düzeyi, düşük olanlara göre daha fazladır" şeklinde kurulan hipotezin doğrulanma düzeyine bakıldığında ise, ibadetlerini düzenli ve devamlı olarak yapamadıkları için dinî suçluluk ve günahkarlık duygusu hissedenlerin başında, dinî inanç düzeyi açısından dinî pratiklerini tam olarak yapmaya çalışan ergenlerin (%90,91) geldiği ve bu grubu, dinî pratikleri eksik olan ergenlerin (%63,79) izlediği saptanmıştır. Ayrıca dinî inançları konusunda şüpheleri olan ergenlerin (%58,82) ise, daha ziyade ara sıra suçluluk ve günahkarlık duygusu hissettikleri tespit edilmiştir (bkz. Tablo-5.5). Elde edilen bu veriler, ergenlerde genel anlamda her ne kadar dinî pratikler eksik olsa da ibadet yapma ve yapamadıkları ibadetler için eksiklik duyma bilinçlerinin yüksek olduğu şeklinde yorumlanabilir. Konuyla ilgili yapılan başka araştırma sonuçları da ulaşılan bu verileri desteklemektedir.³⁸ Yukarıdaki zikredilen hipotezi test etmeye yönelik sorulan sorulara ilişkin örneklem grubunun verdiği cevaplar incelendiğinde, bu hipotezin tam olarak doğrulandığı saptanmıştır.

Psikolojik bir gerçeklik olan suçluluk duygusu, bireylerin tecrübe ettiği evrensel bir olgudur. Bu sebeple o, dinden önce gelir ve onu güdüleyebilir. Fakat din, buna "günah" boyutunu ilave eder. Ergenlik psikolojisi ile ilgili yapılan bir araştırmada, suçluluk duygusu tecrübesini yaşayan ergenlerde Allah'a başvurma olgusunun, ergenin kendi benine ve topluma başvurmasından net olarak daha az sıklıkta görüldüğü saptanmıştır. Bu bağlamda suçluluk duygusu içinde bulunan gençlerin ancak bir bölümü, bunun sıkıntısını teselli ve telafi etmek için dinî inanç ve değerlere yönelmektedir.³⁹ Öte yandan ergenler üzerinde yapılan başka bir ampirik çalışmada, dindar ergenlerin daha güçlü suçluluk duygusu taşıdıkları tespit edilmiştir.⁴⁰ Dolayısıyla ergenlerdeki bu suçluluk duygusu, dinî pratiklerin yerine getirilmesini sağlayan otoriteye/kutsal varlığa karşı vazife ve borç duygusunu güdüleyebilir.⁴¹

Sonuç olarak, ergenlik döneminde dua ve ibadete ilişkin tutum ve davranışlar üzerine yapılan bu saha araştırmasında elde edilen veriler genel olarak değerlendirildiğinde, "dua ve ibadet etme davranışları ile ergenlik döneminin temel gelişim özellikleri arasında anlamlı bir fark vardır; ergenlik döneminde dua etme davranışı çok yaygın iken ibadetlere yönelik ilgi ve uygulama daha düşük düzeylerde yer almaktadır" şeklindeki temel hipotezi ile yukarıda açıklanmaya çalışılan alt hipotezlerin çoğunun oldukça yüksek bir düzeyde doğrulandığı görülmüştür. Konuyla ilgili tablonun daha da netleşmesi için aynı evren ve örneklem grubu üzerinde; elde edilen sonuçları karşılaştırabilmek için de farklı evren ve örneklem grupları üzerinde araştırmalar yapılmalıdır. Kaldı ki, elde edilen sonuçların geliştirilip konuyla ilgili daha genel ifadeler kullanabilmek için alan araştırmalarının tekrarlanması bir zorunluluktur.

Bu çerçevede ergenlerin dinî pratiklere yönelik tutum ve davranışlarının daha

38 Hökelekli, *Ergenlikte Dinî Gelişim*, s. 70,72-73; Michael Argyle ve Benjamin-B. Hallahmi, "Yaş ve Din", çev.: Abdurrahman Kurt, *UÜİFD.*, Bursa 1992, c. 4, sayı: 4, ss. 321-322.

39 Hökelekli, a.g.t., ss. 103-105

40 Hökelekli, *Ergenlik Çağı Davranışlarına Din Eğitiminin Etkisi*, ss. 43-44.

41 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 107.

yüksek bir düzeye ulaşabilmesi için anne-baba ve eğitimcilerde şu önerilerde bulunulabilir:

- Ergenlere genel anlamda dine, özel anlamda ise dinî pratiklere yönelik tutum ve davranış kazandırmak adına kesinlikle baskı uygulanmamalı, özdeşim kurma sürecinin hâlâ devam ettiği bu dönemde onlara istenilen davranışlarla model olunmalıdır.
- Bu dönemde kazandırılacak alışkanlıklarda eğitimin yeri önemli olduğu için, ergenlerin dinî yönelimlerini artırmak için de din eğitimine gereken önem ve özen verilmelidir.
- Eğitim gören ergenlerin aileleri, onların dinî tutum ve davranışlarını geliştirme adına eğitim aldıkları okulla iş birliği içerisinde olmalıdırlar.

Özet

Bu makalede, ergenlik döneminde dua ve ibadete yönelik dinî tutum ve davranışları tespit etmek amacıyla yapılmış bir saha araştırmasının, çeşitli değişkenler ile söz konusu tutum ve davranışlar ekseninde değerlendirilen sonuçları verilmiştir. Bu sonuçları elde etmek için araştırmada, Bursa'da ortaöğrenim gören ergenlerin seçildiği evreni temsilen, Bursa il sınırları içerisinde dört farklı türden orta öğretim kurumunda öğrenim gören 450 ergen üzerinde tesadüfi örneklem yoluyla anket uygulanmıştır. Uygulanan anket aracılığıyla örneklem grubundan alınan ham verilerin işlenmesiyle, cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik düzey, okul türü ve dinî inanç düzeyi gibi nicel karakterdeki bağımsız değişkenlere, parametrik olmayan istatistiksel analiz tekniklerinden ki-kare tekniği uygulanarak, beklenen değerlerle gözlenen değerler arasındaki anlamlılık farkı sınanmıştır. Yapılan istatistiksel analizler sonucunda; "dua ve ibadet etme davranışları ile ergenlik döneminin temel gelişim özellikleri arasında anlamlı bir fark vardır; ergenlik döneminde dua etme davranışı çok yaygın iken ibadete yönelik ilgi ve uygulama daha düşük düzeylerde yer almaktadır," tezine ilişkin hazırlanan temel ve alt hipotezlerin birçoğunun oldukça yüksek düzeylerde [$p < .05 ; .01 ; .001$] desteklendiği tespit edilmiştir.

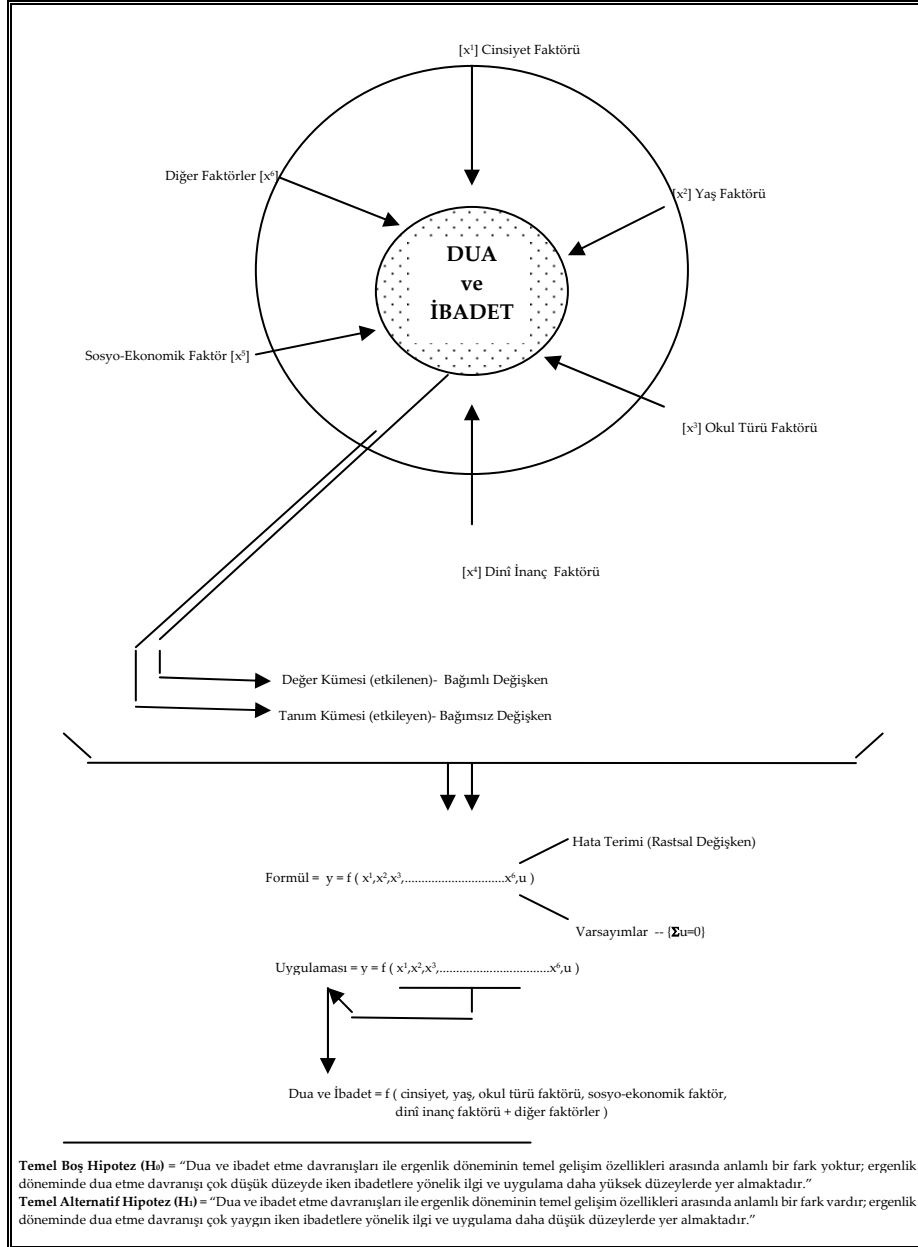
Anahtar Kelimeler : Ergenlik Dönemi, Dua, İbadet, Tutum, Davranış

Bibliyografya

- Akdeniz, Sabri; *Eğitim Sosyolojisi*, İFAV Yay., 2.bs, İstanbul 1990.
- Argyle, Michael; *Psychology and Religion: An Introduction*, Routledge, London ve New York 2000.
- Argyle, Michael ve Hallahmi, Benjamin-B.; "Yaş ve Din", çev.: Abdurrahman Kurt, *U.Ü.İ.F.D.*, Bursa 1992, c. 4, sayı: 4, ss. 319-331.
- Arslantürk, Zeki; *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, İFAV Yay., 2.bs, İstanbul 1995.
- Aslan, Zeynüddin; *Üniversite Öğrencilerinin Dua Konusundaki Tutumları*, (Yayınlanmamış Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 1987.
- Budak, Selçuk; *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2000.
- Bruning, J. L. ve Kintz, B. L.; *İstatistik*, çev.: Ali Sönmez, Gündoğan Yay., Ankara 1993.
- Cebeci, Suat; "İmam-Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve Bunun Sosyal Gelişme Açısından Değerlendirilmesi", *H.Ü.İ.F.D.*, Şanlıurfa 1995, sayı: 1, ss. 111-120.
- Clark, W. H.; "Ergenlik ve Gençlikte Din-III", çev.: Mehmet Dağ, *Eğitim Hareketleri Dergisi*, Ankara 1977, sayı: .260-261, ss. 16-22.
- Daryal, A. Murat; *Dinî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, İFAV Yay., İstanbul 1994
- Duman, Fatma; *Genç Kızlarda Dinî Uyum Sorunları*, (Yayınlanmamış Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bursa 1995.
- Gürsakar, Nemci; *Bilgisayar Uygulamalı İstatistik-I*, Marmara Kitabevi, Bursa 1997.

- Glock, Charles, Y.; "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi* ed.: Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, Vadi Yay., 2.bs., Ankara 1998.
- Hayta, Akif; *Psiko-Sosyal Uyum ve Dinî Pratikler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1993.
- Hökelekli, Hayati; *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Hökelekli, Hayati; *Ergenlik Çağı Gençlerinin Dinî Gelişimi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa 1983
- Hökelekli, Hayati; "Ergenlik Çağı Davranışlarına Din Eğitiminin Etkisi", *U.Ü.İ.F.D.*, Bursa 1986, c. 1, sayı: 1, ss. 35-51.
- Hyman, Ray; *Psikolojik Araştırmanın Niteliği*, çev.: Yılmaz Özakpınar, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1990.
- İşcil, Necati; *İstatistik Metotları ve Uygulamaları*, A.İ.T.İ.A. Yay., 7.bs., Ankara 1973.
- Karacoşkun, M. Doğan; "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dinî Tutum ve Davranışları", *İ.Ü.D.İ.F.D.*, Malatya 1995, sayı: 1, ss. 201-209.
- Karasar, Niyazi; *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Yay., 7.bs., Ankara 1995.
- Koştaş, Münir; *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, TDV Yay., Ankara 1995.
- Köktaş, M. Emin; *Türkiye'de Dinî Hayat*, İşaret Yay., İstanbul 1993.
- Köklü, Nilgün; *Açıklamalı İstatistik Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, Ankara 2002 .
- Kula, M. Naci; *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.
- Lindzey, G. ve Thompson, F. ve Spring, B. J.; "Gelişim Psikolojisi: Ergenlik ve Yetişkinlik", çev.:Figen Çok, A.Ü.E.B.F.D., Ankara 1994, c. 27, sayı: 2, ss. 905-935.
- Öner, Necla; *Türkiye'de Kullanılan Psikolojik Testler*, Boğaziçi Yay., 3.bs., İstanbul 1997.
- Öztürk, Nermin; *Kız Öğrencilerin Dinî Tutumları: 14-18 Yaş*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1994.
- Pichot, Pierre; *Psikolojide Kullanılan Testler*, çev.: Ebru Erbaş, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.
- Söylev, Ö. Faruk; *Ergenlik Çağı Gençlerini Dine Yaklaştıran ve Dinden Uzaklaştıran Sosyal Sebepler*, (Yayınlanmamış Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 1995.
- Şahin, Adem; "Yetiştirme Yurdu Gençlerinde Dinî Hayat", *Mehir Aile Dergisi*, Konya 2001, sayı: 1, ss. 55-70.
- Topsever, Yurdal; *Psikolojide Araştırma, Deney ve Analiz*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1991.
- Turgut, M. Fuat ve Baykul, Yaşar; *Ölçekleme Teknikleri*, ÖSYM Yay., Ankara 1992.
- Türkdoğan, Orhan; *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, MEB Yay., 2.bs., İstanbul 1995
- Uysal, Veysel; *Psiko-Sosyal Açından Oruç*, TDV Yay., Ankara 1994
- Uysal, Veysel; *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, İFAV Yay., İstanbul 1996.
- Yılmaz, Ali; *Psikolojik Değerlendirmenin Temelleri*, Etüt Yay., Samsun 1999.
- Yıldırım, Mehmet; *Din Eğitiminin Gençlerin Heyecan Gelişimi ve Sosyal Çevre İle Olan İlişkilerine Etkisi*, (Yayınlanmamış Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 1986.
- Yücel, H. Ali; *Türkiye'de Orta Öğretim*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1994.

Ek-1: Araştırmanın Bağımlı-Bağımsız Değişkenleri ile Temel Hipotezinin Kurgusu



İHVAN-I SAFA *

Yusuf Ziya

Haz.: Mevlüt Uyanık **

Hicri dördüncü Asırda "İhvan-ı Safa"¹ adıyla gizli bir cemiyet teşkil edilmişti. Bu cemiyet, ilim ve felsefeyi yaymak, ahlaki terbiyeyi yükseltmek amacıyla yazarlarının ismini gizleyerek elli bir adet risale yayımladı. O tarihlerde felsefi konulara dair muhtelif eserlerin çoğu, zamanın [felsefeye] ilgisizliği ve takdir-sizliği yüzünden çürüyüp mahvolduğu halde, şükürler olsun ki, bu risaleler bu güne kadar ulaşmakla çok iyi bir şansa sahip olmuşlardır.²

Bunlar, kaleme alındıkları zamanlarda, çevresinde çok büyük etkiler ve yansımalar meydana getirdikleri halde, daha sonraki asırların alimlerinden takdir ve takip edilmemesi, bu nedenle cemiyeti oluşturan üyelerinin risaleleri, yazarların bu cemiyete mensup alimlerin felsefi fikirleri, dini kanaatleri, ahlak telakkilerinin neden ibaret olduğu ve nihayet risalelerde ne gibi bir fikir ve amacın takip edildiği araştırılmamıştır.³

Bu sebeple, bu Cemiyetin mahiyeti ve üyelerinin değeri hakkında bu gün istediğimiz ayrıntılı bilgileri elde edemiyoruz. Bunlara dair elimizde mevcut olan bilgiler, karşıt/muarız tarafın lutf-i tenkidinden sızan haberlerden ibarettir. Alay etme ve aşağılama⁴dan ibaret olan bu bilgiler içinde bazen önemli noktalar, itiraflar ve hatta kıymetli vesikalar da vardır.

* Dâru'l-Funûn İlahiyât Fakültesi Dergisi, Yıl: 1925 sayı: 1, ss.183-192 sahiflerinde neşredilmiştir

** Doç. Dr., Çorum İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Anabilim Dalı

1 İhvan-ı Safa'nın asıl adı, "İhvan-ı Safa Hullanü'l-Vefa (Ehlu'l-Adl ve Ebnau'l-Hamd)"tır. "Safa Kardeşleri vefa Arkadaşları" demektir. Bu terkip bir cemiyet ismi olmak üzere belirlenmiş olan hususi bir istihattır.

2 İhvan-ı Safa risalelerinin yazma nüshaları İstanbul Kütüphanelerinin hemen hemen çoğunda mevcuttur. Hindistan'da bu risaleler nefis bir mecmua halinde basılmıştır.

3 İzmirli İsmail Hakkı Beyefendinin İhvan-ı Safa Cemiyeti hakkında Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümündeki yaptığı okumalar ve değerlendirmeler, talebeler tarafından taş basımıyla yayımlanmıştır. Üç formadan ibaret olan bu okumalar, İhvan-ı Safa Cemiyetinin teşekkülünden evvelki ilmi durumu kısaca özetledikten sonra bu hususta genel bilgiler vermektedir.

4 Tehzil ve tezüllül. (haz.)

Bu vesikaların en iyisini bize Cemaleddin Kıftı'nın tarihi⁵ vermektedir. Bu bakış açısından (s.184) İbn Kıftı'nın *Tarih-i Hukema* adlı eserinde⁶ İhvan-ı Sa-

- 5 Cemaleddin Kıftı veya sadece İbn Kıftı namıyla maruf olan bu zat, Eyyübi Krallığı döneminde Haleb'de vezirlik rütbesine nail olmuş, tarihi eserleriyle meşhur bulmuş bir tarihçidir. 568 tarihinde Kıft beldesinde doğmuştur. Validesi Kudaa Araplarından badiyeli bir kadındır. Babası ise Kıft alimlerinden Yusuf isminde bir zattır. İbn Kıftı'nın asıl isim Ali, künyesi Ebu'l-Hasan'dır. Kendisine bazen Kadıyyü'l-ekrem unvanıyla hitabe edilmiş olduğunu Katip Çelebi; Kadıyyü'l-eşref denildiğini de yazma nüshalar kaydediyorlar. İbn Ebi Usaybia ise, İbn Kıftıyı daima *şahip* diye zikretmektedir. Bu şahsın telif ettiği eserlerden sene sırasıyla yazdığı büyük tarih hassaten çok kıymetlidir. Mısırın tarihen malum zamandan itibaren Selahaddin zamanına kadar tam bir tarihini yazmış ve bu eserde Kibtîler hakkında mükemmel malumat vermiştir. Bunlardan başka Selçuklu ailesi, Tomart Ailesi, Sebuktekin Ailesi, Mirdas Ailesi konularına dair bir tarih yazmıştır. Tabakat-ı nuhat (nahivciler), tabakat-ı udeba, Tabakat-ı Hukema'ya dair ayrıca eserleri vardır. Eserlerinde verdiği gerekli bilgiler, doğru ve objektiftir. Yalnız Eyyübîler aleyhine olacak noktalarda sessiz kalmayı tercih ettiği görülmektedir. 646 tarihinde vefat etmiştir.
- 6 Bu kitap hem Mısır hem de Avrupa'da basılmıştır. Kitabın ismi bazı eserlerde muhtelif şekillerde kaydedilmiş, yayıncılarda ayrı ayrı isimler altında neşretmişlerdir. Mısırdaki basılanlar, "İhbarü'l-ülama bi ahbari'l-hukema" başlığı altındadır. Almanya'nın Leibzig şehrinde basılan nüshada, kitabın ismi yerinde şu açıklama görülmektedir. "Tarihi'ul-Hukema ve huve muhtasar ez-Zevzeni el-musemma bil-Müntehabatü'l-multekatat min kitabı İhbari'l-ülama bi İhbari'l-hukema li Cemaleddin Ebi'l-Hasan ali bin Yusuf el-Kıftı" Buna nazaran öteden beri Kıftı'nın Tarih-i Hukeması diye bilinen ve bugün elimizde mevcut olan kitabın ez-Zevzeni (Muhammed bl. Ali b. Muhammed ez-Zevzeni'ye ait ve onun tarafından ihtisar edilmiş bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Katip Çelebi, bu eseri, *el-Müntehabat el-Multakatat fi Tarihi'l-Hukema-i ve'l-Etibba* maddesinde yazarak müellifin kendi zamanına kadar geçen meşhur filozoflardan bahsetmeyi Allah'ın inayeti ile azmettiğini söylediği gibi Tabakatu'l-Hukema ve Ashabu'n-Nucum ve'l-Etibba" maddesinde İbn Kıftı'nın bu eserinden bahsettiği yerde bunu İbn Ebi Hamza ile Abdullah b. Sa'd el-Ezdi'nin ihtisar ettiğini de ilave ediyor. Ve Zevzeni'nin ihtisar ettiğinden hiç bahsetmiyor. Katip Çelebi'nin açıklamaları ve Mısır baskındaki şekil, kitabın ismi hususunda ihtilaf halinde bulunmakla beraber bunlar kitabın İbn Kıftı'nın eseri olduğu noktasında ittifak ediyorlar. Bu öteden beri bilinen ve muhtelif eserlerde bazı münasebetlerle zikredilen şekle de tevafuk etmektedir. Fakat bunlar maalesef gerçeğe uymamaktadır. Zira söz konusu olan ve bugün ellerde dolaşan "Tarih-i Hukema" ve İbn Kıftı'nın değil, ondan "Zevzeni"nin alıntı ve seçmeler yapmasıyla yazdığı eserdir. İbn Kıftı'nın asıl "Tarih-i Hukema" diye yazdığı eserin mevcudiyetinden bugün haberimiz yoktur. İhtimal ki bu eser Halep şehri tahrib edildiği zaman kütüphanede yanmıştır. Çünkü İbn Kıftı'nın kardeşinin verdiği malumata göre, adı geçen vezir hiç evlenmemiş, evi barkı yokmuş. Bu sebeple elli bin altın kıymetindeki kütüphanesini Halep Sultanı Nasır'a tevdi etmiş ve muhtemelen İbn Kıftı'nın bu eseri müsvette ve not halinde kütüphaneye bırakılmıştır. Anlaşıyor ki, Zevzeni bunlardan seçtiklerini iltifat etmek suretiyle bu kitabı meydana getirmiştir. Ragıp Paşa Kütüphanesinin 988 numarasında kayıtlı olan nüshasının sonunda eseri aslından alıntı ve seçmelerde bulunan zatın Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hatibi ez-Zevzeni olduğu; derlemenin de 647 tarihinde tamamlandığı yazılıdır. Aynı kütüphanenin 989 numaralı nüshasında ve Köprülü Kütüphanesindeki nüshada İbn Kıftı'nın özgeçmiş kardeşinin dilinden nakledilmiş ve muhtelif tarihlerin bu zata dair yazdıkları sözler alıntılanmıştır. Kitabının isminin

fa'ya tahsis edilen satırlar çok öneme sahiptir. Bu cemiyet hakkında bir fikir verebilmek için önemli bir kaynak olan bu satırları aynen tercüme ediyorum:

“İhvan-ı Safa ve Hullanu'l-Vefa“ felsefenin muhtelif konuları hakkında bir kitap meydana getirmek maksadıyla toplanmış bir cemiyettir.

Bunlar, meydana getirdikleri kitabı makaleler halinde tertip ederek ellisi felsefi konulara ait olmak ve elli birincisi muhtasar ve muciz bir şekilde bütün konuları ihtiva etmek üzere elli bir adet makale kaleme almışlardır. Bu makaleler, derinleştirilmeyerek ihtiyaç tarzları ve delilleri açıkça verilmeden yalnız teşvik mahiyetinde güya felsefe müntesiplerinin öğrenmek istedikleri, her türlü felsefe konularına ima ve işaret maksadıyla yazılmıştır.

Bu risaleleri yazanlar, isimlerini gizlemiş oldukları için, bunları kimlerin telif ettikleri hususunda bir çok sözler söylendi. Her taife hads (zan ve tahmin) üzerine bilgilerini kuruyorlardı. Bunların bir kısmı, Ali b. Talib (kerremalluhu veche) neslinden bir imamın sözü olduğu fikrine kapıldılar, fakat bu imamın ismini belirlemek hususunda içinden bir hakikat çıkarılması mümkün olmayacak şekilde ihtilaflara düştüler! Diğer bir kısmı da bu risalelerin ilk asırdaki kelim ekolüne mensup bazı Mutezilelerin telif eserleri olduğunu iddia ettiler.

Ben bu risalelerin müelliflerini bulup anlatmak için ciddi arzular besledim ve hayli araştırmalarda bulundum. Nihayet Ebu Hayyan Tevhidi'nin bir sözüne muttali oldum ki, bu, üç yüz yetmiş üç yılı esnasında Vezir Samsamuddevle b. Aduddevlete'nin sorduğu soruya Ebu Hayyan'ın verdiği cevaptan ibarettir.

Ebu Hayyan bu cevapta, adı geçen⁷ vezirden şu sözleri naklediyordu:

“Şu konuşuklarımızı bertaraf edelim, ne zamandan bu yana zihnimi sü-

“el-Müntehabat el-Multekatat“ olduğunu yalnız Köprülü nüshası ser levhada gösteriyor. Bununla birlikte bu işte dikkat çeken bazı noktalar vardır: Bu eser derleme suretiyle yazılsa dahi hiç olmazsa eserin mukaddimesi, derlemeyi yapan zat tarafından yazılır. Hiç olmazsa derlemeyi yapılan parçalar hakkında eserin bir yerinde değerlendirme yapmak veya terk edilen parçalar hakkında bir şey söylemek ihtiyacı hasıl olur. Halbuki Zevzeni, kitabın hiçbir tarafında böyle bir işaretle bulunmadığı gibi, mukaddimede aynen şu sözleri söylüyor: zamana kadar her kabileden ve her ümmetten çıkan eski ve yeni filozofları, onların benzersiz sözlerinden korunmaları, her birinin telif ettikleri kitapları, ortaya koydukları özgün felsefi teorileri ve kendilerine nisbet edilen felsefe sistemini anlatmaya ve açıklamaya lutf-ı ilahiyeye dayanarak azmettim. Görüyordum ki, bunlar meçhul kalan işlerden ve unutulmuş (meçhur) tarihlerdendir. Halbuki bunları değerlendirmeden alınacak derslerin ve selefi yaşatmanın çok önemi var. Bu satırlar, ancak telif suretiyle ve araştırma sonucu olarak yazılan kitapların mukaddimesinde bulunabilir. Eğer bunlarda derleme suretiyle yazılacak olursa o zaman kitabın sonunda “Kitaptan seçtiklerimi derlemedim” denilmesi manasız olur. Bu itibarla öncekilerin Zevzeni'yi hiç sayarak herhangi bir isim altında olursa olsun İbn Kifti'ye isnat etmeleri doğrudur. Bu sebepledir ki, burada seleflerime uyarak “Tarih-i Hukema”yı İbn Kifti'ye atfettim.

7 Müşarun ileyh (haz.)

rekli meşgul eden çok önemli bir mesele var, ondan bahsedilem: Öteden beri Zeyd b. Rufaa'dan şüphelenmeme neden olan bazı sözler işitiyor, ifadesinde vakıf olmadığım bir mezhepten bahsedildiğini görüyorum. Doğrusu layıkıyla idrak edemediğim kinayeler, hiçbir mana çıkaramadığım işaretler karşısında kalıyorum. Bana harflerden bahseder, sonra noktaları zikreder ve iddia eder ki, "ba"nın altına bir nokta konması muhakkak bir sebepten, "ta"nın üstünde iki nokta bulunması her halde bir illetten dolayıdır. Aynı şekilde "elif" in noktasız olması kesinlikle bir maksada dayanır. Ve buna benzer bir takım şeyler. vezire cevap verdim: Onu eskiden de, yeniden de istihdam ve denemek suretiyle benden evvel tanıyan sizsiniz, dedim. Siz, onun kadim/eski amirisiniz, aranızdaki münasebet iyi bilinmektedir.

Vezir; "Canım şu sözleri bırak da şu adamı bana tasvir et" dedi.

Bunun üzerine şunları söyledim. "Bu adam fevkalade bir araştırma gücüne sahip olmakla beraber, riyaziyat ve edebiyatta, özellikle nazım ve nesir söylemek hususunda geniş ve parlak bir zihne ve üstün bir zekaya sahiptir. Otobi-yografileri⁸ ezberlemek, basit bir şekilde yazılan makaleleri kavramak, dini ve fikri meselelerde basiret sahibi olmak ve her fende bilgisi olduğunu çağrıştıran bir terennümle veya zihinlere ilham verecek, kaynaklık edecek bir genişlikle⁹şeref sahibi kılmaya vesile olacak bir alçak gönüllük ile tasarruf etmek hususlarında mahareti var.

Vezir, "Buna rağmen onun mezhebi nedir?" dedi.

Cevap verdim: Hiçbir şeye nispet olunamaz, şu zümredendir denilemez, dedim. Çünkü o her şeye coşuyor, her meseleden galeyana geliyor, zira basit ve ayrıntılı bir şekilde açıklanan, lisanın satvetiyle zuhura gelen şeyler hep değişiyor.

Bu zat, uzun süre Basra'da oturdu. Orada her nevi sanat ve her bilim dalı için toplanmış olan bir cemiyete rastladı. Bunlar, *Makdisi* namıyla da bilinen Ebu Süleyman Muhammed el-Maşer el Bisti, Ebul'l-Hasan b. Harun ez-Zencani, Ebu'l-Ahmed el-Mihrecani, Avfi ve diğerleridir. Bunlara hizmet etti ve çoğuyla arkadaş oldu. Bu cemiyete mensup olanlar iyi ve güzel davranışlarda bulunanlardı, dostluk ve sadakat ile temayüz etmişlerdi. Nezafet, taharet ve nasihat maksadıyla bir araya gelmişlerdi. Kendi aralarında bir mezhep (yol/yöntem) kurdular. Bu mezheple rızay-ı ilahiyi kazanmak yoluna yaklaştıklarını düşünüyorlardı. Şöyle diyorlardı:

8 Teracim-i ahval (haz.)

9 badi-i efham olacak bir tevsi ile (haz.)

Şeriat, cehaletle kirlenmiş, dalaletle karışmıştır. Onu yıkayıp temizlemek için felsefeden başka yol yoktur. Zira felsefe, itikadi hikmetleri ve ictihadi maslahatları içermektedir. Bunlar, yunan felsefesiyle arap şeriatı telif ve tanzim edildiği zaman kemal mertebesi ortaya çıkacaktır, diye düşünüyorlardı.

Bu fikirlerle, felsefenin ilmi, ameli/pratik bütün kısımlarına dair elli risale yazdılar. Bunun için müstakil bir fihrist yaptılar. Hepsine "İhvan-ı Safa risaleleri" ismini verdiler ve müelliflerin isimlerini gizlediler. Sonra bu risaleleri kitapçılara dağıttılar, bir çok kimseye hibe ettiler.

Bu risaleleri dini tabirler, şer'i örneklerle, şüpheli sözler, sahte yöntemlerle doldurdular.

Vezir, "sen bu risaleleri gördün mü?" dedi.

"Evet" dedim. Büyük bir kısmını gördüm, bunlar her fenden kanaat bahşolmayacak, yetersiz derecede bahsedilmiş dağınık, hurafeler, kinayeler eklenip yapıştırılmış bozuk düzen şeylerden ibarettir.

Bu risalelerden birkaç tanesini alıp şeyhimiz Ebu Suleyman el-Mantık es-Sicistani Muhammed b. Behram'a arz ettim. Şeyh, birkaç gün bunları okudu, uzun uzun araştırdı, değerlendirmelere tabii tuttu. Sonra bana iade etti.

"Bunlar" dedi, "yorulmuşlar fakat faydasız. Zahmet çekmişler ama bir menfaat temin edememişler, etrafta dolaşmışlar, içine girememişler, teganni etmişler, neşelendirmemişler, dokumuşlar, dokudukları kumaş çok çürük, taramışlar fakat saçları (tuvaleti) bozmuşlar, olmayacak şeyleri düşünmüşler, mümkün olmayan, iktidar dahilinde bulunmayan şeylere girişmişler ve felsefeyi şeriat içinde gizlemeyi kendileri için mümkün olacağını zannetmişler. Yıldızlar, felekler, bunlar arasındaki orantılar, doğa olayları gibi ilimleri, nameleri, usulleri ve nakaratları idare etmek demek olan musikiyi, vezinli sözleri, nitelik, nicelik ve görelilik (izafet) göre inceleyen mantık bilimini, özetle bütün bunları bilmekten ibaret olan felsefeyi, şeriat içinde gizlemenin; yani şeriatın felsefeyle bağlantısını kurmanın kendileri için mümkün olacağını zannetmişlerdir.

Bu öyle bir arzudur ki, başarılı olmasına imkan yok!

Bunlardan önce bir çok kimse, bu uğurda ve bu maksatla ısrarla uğraşmışlar! Hem bunlar daha keskin dişli, sebepleri daha hazırlanmış, kıymetler daha büyük, itibarları yüksek, güçleri daha geniş, dayandıkları yerler daha sağlam kimselerdi; yine de arzu ettikleri şeyi kendiler için tamamlayama ve ümit ettiklerine nail olamadılar, çirkin, kirli, düzensiz, korkutucu ve zelil sonuçlar ürettiler...

İbn Abbas Buhari, "Ey Şeyh, niçin böyle oldu?" diye sordu.

Şeyh, açıklamalarına şu şekilde devam etti:

“Şeriat, Allah azze ve celleden Allah ile halk arasındaki elçi vasıtasıyla, vahy yoluyla münacaat kapısından, delillerin şahadetinden, meydana gelmiş mucizelerden alınmıştır. Bunlar arasında araştırmaya ve içine dalmaya yol bulunmayan şeyler var. Bu hususta davet olunan ve tenbih edilen şeylere teslimiyet göstermekten başka çare yok. Orada niçin şunlar yok, niçin batıl, şöyle olsaydı demek gereksizdir. Orada, “eğer” ve “keşke” havaya gider. Zira bu maddeler tamamen şeriat tarafından belirlenmiştir.¹⁰ Ve hepsi de iyilik içerir. Bunlar bütün ayrıntılarıyla güzel bir şekilde kabul etmeye yöneliktir. Her biri hakkında verilen hükümler şunlardır:

“Zahir, açığa çıkarılmış hususlardan oluşur, belirli ve bilinen teviller ile sahihtir, yaygın olarak kullanılan lügat tarafından desteklerin, cedel-i mübin ile himaye eder, salih amel ile şüpheleri giderir, diğer mesel ve kıssalarla örnekler ortaya koyar, helal ve haram hususlarında müttelik olarak ortaya konulan burhani delillerle desteklenir, halk arasında meşhur olan haber ve kitaplara dayanır ve ümmetin ittifakına yöneliktir.....”

Tarzları arasında devran eder. Bunlarda feleklerin hareketinden ve yıldızların tesirinden bahseden müneccimin sözüne yer yok, sıcaklık ve soğukluğa, rutubet ve kuruluğa¹¹ ilişkin olan şeylere tabiat olaylarına bakan, bunlarda fail ve münfail kimdir ve nasıl imtizaç etmiş ve nasıl uzaklaşmış diye düşünen tabiat aliminin, eşyanın miktarlarından ve bunun için gerekli olan şeylerden bahseden mühendisin sözlerinden, isimler, harfler ve fiillerin nispetlerinden bahseden mantıkçının sözlerine yer yok.

Şu halde, ihvan-ı safiye hakaik-i felsefeyi¹² şeriat yoluyla birleştirmek davasını kendilerine düştüğüne nasıl karar verdiler, buna dair izni nasıl buldular? Özellikle bu grupların arkasında bu açılardan istifade etme düşüncesinde bulunacak sahib-i azimet gibi, kimyagerler, tılsımcılar, rüya yorumcuları,¹³sihirbazlar, hilekarlar gibi bir takım cemaatler dahi var. Eğer bu suretle felsefe ile şeriatı birleştirmek caiz olsaydı, Allah Teala bunları tembih ederdi. Şeriat sahibi, şeriatını bunlar üzerine kurar ve bunları kullanmak suretiyle mükemmelleştirirdi. Noksanını başkasında bulduğumuz fazlalıklık ile telafi ederdi. Yahut filozofları, şeriatı felsefeyle izah etmeye teşvik eder ve felsefe ile uğraşanlara bunları tamamlamak hususunu ve felsefeden bu hususta sızan bütün şeyleri, güçleri yettiği kadar elde etmelerini emrederdi.

Halbuki bunları bizzat yapmadığı gibi halifelerinden birini ve kendi dini ile kaim olanlardan kimseyi bu işlerle görevlendirmede. Bilakis bu gibi işlere dalmayı yasakladı. Hatta insanlara bunları anmayı mekruh kıldı ve şu sözleri ile uyardı. “ Bir kimse, falcıya, kahine, müneccime giderde ondan gaibten haber

10 hasm: kesin olarak halletme (haz.)

11 yübuset (haz.)

12 felsefi hakikatler (haz.)

13 muabbir (haz.)

isterse, Allah ile harp etmiş olur. Allah ile muharebe (s.190) edenle harp edilir. "Allah'a üstün gelmeye çalışan mağlup olur." Hatta "eğer Allah insanlardan yağmuru yedi sene kesip ondan sonra gönderseydi, bir kısmı bize ed-debran (?) yıldızı yağmuru yağdırırdı diyerek kafir olurlardı, dedi. İşte bu böyledir.

Sonra sözlerine şöyle devam etti: Usulde ve fūruda türlü türlü ihtilaflara düştüler. Hükümlerin ortaya konulmasında ve müşkil durumlarda helal ve haram, tefsir ve tevil hususlarında ayan/açık, haber, adet ıstılahları hakkında türlü tartışmalarda bulundular. Fakat bunların hiç birinde müneccime, tabibe, mantıkçıya, mühendise, müsişinasına, azemet, hokkabazlık,¹⁴sihir, kimya sahiplerine iltica etmemişlerdir. Zira Allah Teala, dini, peygamberiyle tamamladı ve vahiyle varit olan beyandan sonra onu rey konusu olan bir beyana muhtaç kılmadı. Nasıl ki, bu ümmette kendi işlerinin hiç biri için felsefe ile iştigal edenlere müracaat eden bulamıyoruz. Bunun gibi Yahudilerden ibaret olan Musa ümmetinde kendi dinlerinden bir şey hakkında filozoflara iltica eden bulunmuyor.

Hıristiyanlardan¹⁵ ibaret olan İsa ümmeti de böyle, Mecusilerde böyle....

"Bu cihetin dikkatli bir incelemeye daha açık olması için şuna dikkat ediniz ki" diyerek sözlerine şöyle devam etti: "Ümmet reylerinde, mezheplerinde, sözlerinde çok zaman ihtilaf ettiler, bu hususta, Mu'tezile, Mürciye, Şia, Sünnilik, Havaric gibi bir çok sınıflara ve fırkalara ayrıldılar. Fakat bu taifelerden hiç biri filozoflara iltica etmediler, kendi sözlerini onların şahitliği ve tanıklığı¹⁶ ile tahkik etmediler. Keza helal ve haram hükümleri hususunda ilk dönemlerden itibaren zamanımıza kadar ihtilaf etmekte olan fakihler içinde feylosoflardan yardım isteyen hiçbir kimseye rastlamıyoruz.

Şu halde din nerede, felsefe nerede! Nazil olan vahiyden kaynaklanan şey nerede, zeval bulmuş reyden kaynaklanan şey nerede?! Eğer akla güvenilirse, akıl herkese Allah Celle ve Azzenin öyle bir ilahi mevhibesidir ki, son tahlilde onun da bir derecesi vardır. Nasıl, o dereceyi aşan şeyleri akıl idrak edemezse, o derecenin dışında kalan şeylerde ondan gizli kalmaz. Halbuki vahiy böyle değildir. Onun her yere yayılmış nuru ve kolaylaştırıcı açıklamaları bize yeterli!"

"Eğer" dedi, "akıl kendisiyle iktifa edilebilseydi, vahyin faydası olamaz ve akıl vahiyden müstağni kalırdı. Halbuki insanların akıl hususunda farklı

14 şa'beze (haz.)

15 Nasara (haz.)

16 şahadat ve şevahid (haz.)

dereceleri (s.191) olduğu gibi, aklın insanlardaki tecellisi de muhtelifdir. Biz aklımıza güvenerek, vahiyden müstağni olsaydık, nasıl hareket ederdik? Akıl tam ve mükemmel olarak birimize ait değil ki.... O bütün insanlarındır. Fakat birisi çıkıp da, cahillik ve acizlik dürtüsüyle her akıl kudretince memur ve görevlidir; o başkasından fazlasını istifade etmeye mecbur değildir, çünkü o akıl ile kafi görülmüştür, idrakinin derecesinden fazlası kendisinden beklenemez, diyecek olursa, bunun bu fikirde bulunduğundan dolayı arlanması için bu reyde kendisine hiçbir muvafık ve hiç mutabık bulunmadığını söylemek yeterlidir. Hem eğer bir insan din ve dünyasının bütün durumlarında kendi aklı ile başlı başına kalacak olursa, din ve dünyasının bütün hallerinde de kendi kuvveti ile başbaşa kalması ve tek başına bütün sanatlara, her tür bilgiye yeterli derecede sahip olması, insanlık türünden mensup olduğu kavimden hiç kimseye muhtaç olmaması icap eder ki, bu utanacak bir söz ve rüsva edilmiş bir fikirdir.”

Buhari sordu: Nübüvvetin dereceleri de vahiy ile miras kalmış bir tereke-dir.¹⁷ Vahyin ihtilafıyla nübüvvetin derecelerinin ihtilafına cevaz olduğu ve bu ihtilafın bulunması, nübüvvetin eksikliği olduğu ve insanı zarara uğrattığı¹⁸ anlamına gelmediği gibi akıl hususunda ihtilafın da caiz olması lazım gelmez mi?

Şeyh cevap verdi: “Vahiy ashabının derecelerinin ihtilafı, kendilerini vahiy için adanmış, münacata tahsis ve risalet ile taziz eden zata karşı itimat ve itminandan uzaklaştıramaz. Muhtelif akıllar ile hareket edenlerde bu itimat ve itminan yoktur, onların ancak pek az şeylerde itimat ve itminanları vardır. Bundan dolayı böyle bir değerlendirmenin çürüklüğü ve böyle bir söz söyleyenin aptallığı/hamakati meydandadır.”

Vezir, “Bu sözlerin hiç birini Makdisi işitmedi mi?” diye sordu.

“Evet” dedim, “Ben bunları aşağı yukarı buna benzeyen sözleri, bir çok defalar, kemer kapısında kitaplar yanında biraz takdim ve tehir ile veya biraz ziyade ve noksan ile kendisine söyledim, sukut etti ve beni cevaba ehil saymadı. Lakin İbn Tırare’nin (!) oğlu Hariri bir gün kitapçılarda onu bu gibi sözlerle heyecanlandırdı; nihayet Makdisi dayanamadı ve coştı.

Maksidi, “Şeriat” dedi, “Hasta olanların tabibidir, felsefe ise sıhhatli olanların tababetidir. Peygamberler, hasta olanların hastalıkları artmasın ve sonunda sağlığına kavuşarak yalnız hastalıkları giderilsin diye tedavi ettiler, işte bu kadar. Filozoflar (s.192) ise asla bir hastalık bulaşmasın diye sağlam vücutlu olanların sıhhatini muhafaza ederler. Hastalığı gidermek için önlem alan ile sağlam

17 muhallef (haz.)

18 ranedar (haz.)

bir bünyeye sahip olanlar hakkında önlem alanlar arasındaki fark ise açık ve nettir. Bu da deva, naci' (yani etkili ve hazmı mümkün olan, diğer bir ifadeyle içine girip eser bırakan şey),¹⁹ tabip, nasih (yani gönlü halis ve temiz olan, nasihat veren), tabiat, kabil (yani hastanın mizacı sıhhat kazanmaya müsait) olursa mümkün olur. Sıhhatli vücuda sahip olanı yönetmenin gayesi ise sıhhati muhafaza etmektir.

Sıhhat muhafaza edilince, insana erdemleri kazanması fayda verir. İnsanı erdemleri kazanmaya yönelten ve bunları edinmesini sağlayan olgunluğu veren sıhhattır. Ancak böyle olanlar büyük bir mutluluk ile kurtuluşa ermiş ve hakikaten ilahi hayata müstahak olmuş olur. İlahi hayat ise sürekli ve sonsuzdur.²⁰

Eğer hastalıktan kurtulan adam da, karşısındakinin tababeti ile faziletler elde edecek olursa, bu erdemler öteki faziletler cinsinden olamaz. Zira bunların biri taklidi, diğeri burhanidir. Biri zan ile hasıl olmuş, biri yakın ile meydana gelmiş, biri ruhani, biri cismani, biri dehri,²¹ biri zamanidir.

Bunları açıkladıktan sonra Ebu Hayyan, vezir ile aralarında geçen münazarayayı tamamen zikrediyor ve sözü uzatıyor. Lakin o sözleri bu eserde takip edilen gaye dışında olduğundan dolayı buraya almaktan kaçındık.

İbn Kifti'nin sözü burada son buluyor.²²

1 Teşrin-i sani 1341/1922

Yusuf Ziya

19 naci': hazmı kolay yiyecek (haz.)

20 hulud ve deymumet

21 sonsuz, zamanla sınırlı olmayan

22 Sadeleştirenin son sözü: Bu metnin sadeleştirilmesi teklif edildiğinde, İhvan-ı Safa'nın düşünce tarihimizde felsefe-din ilişkilerindeki katkılarını önemseydiğim için hemen kabul ettim, nitelik giriş kısmında bu husus belirtilmektedir. Fakat metnin bütününe bakıldığı zaman yazının başlangıçta bahsettiği yönteme kendisinin uymadığı ve felsefe ile dini uzlaştırmayı hedefleyenlerin incelendiği yazıda bir nevi *zammu'l-felsefe* yapılmasını tutarlı bulmadığımı belirtmem gerekir.

ONBİRİNCİ YÜZYIL KUZEY AFRİKA ŞİİR ELEŞTİRMENİ İBN
REŞİK el-KAYRAVÂNÎ'NİN PERSPEKTİFİNDEN ARAP EDEBİYAT
TEORİSİNDE BELÂĞAT KAVRAMI * 1

Dustin Cowell

Çev.: Abdurrahman Özdemir**

“Belâğat, sözüün –kısa da olsa- düşünceyi net ve sağlam ifade etmesi, hitabın –uzun da olsa- güzel kompoze edilmiş olması anlamına gelir.” (İbn Reşik’in bahsettiği anonim eleştirmen)

Belâğat veya uslûbî mükemmellik kavramı, başlangıcından itibaren Arap edebiyat teorisinin temel ilgi alanlarından biri olmuştur. İlk devirler-

* Elinizdeki bu metin, *al-Shajara – Journal of The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* isimli derginin 1997 yılında çıkan ikinci cildinin ikinci sayısında “The Concept of Eloquence in Arabic Literary Theory as Presented by The Eleventh-Century North African Poet-Critic Ibn Rashiq al-Qayrawânî” başlığıyla yayımlanmıştır. Metnin tamamı 39 sayfa olup, derginin belirtilen sayısının 209 – 247. sayfaları arasında yer almaktadır. Ancak metnin 229. sayfadan sonraki kısmı, bütünüyle Kayravânî'nin el-*Umde*'sinin “*Bâbu'l-Belâğa*” başlıklı bölümünün salt çevirisi hüviyetindedir. Kaldı ki orada verilen bilgilerin hemen hemen tamamı çalışmanın 209 - 228. sayfalar arasındaki makale kısmında verilmektedir. Biz de hem çevirinin çevirisini yapmamak, hem de okuyucuyu aynı şeyin tekrarıyla sıkılamak için aslında tamamını çevirdiğimiz metnin 228. sayfaya kadar olan kısmını yayımlıyoruz.

Bir ikisi dışında dipnotların tamamı müellife aittir. Yalnız kimi yerlerde gördüğümüz alıntı yanlışlıklarını asıl metne bakarak düzelttik ve bunları da dipnotlarda bildirdik. Kendimize ait dipnotlara (Çeviren) kaydını koyduk. Metindeki bir takım şematik unsurlar ve altı çizili cümleler, tamamıyla orijinal metne biçimsel açıdan sadakat gayretimizin bir ürünüdür. (Çeviren)

1 Bu vesile ile derginin ilk sayılarından birisi için bu makaleyi yazmam konusunda beni teşviklerinden ötürü ISTAC Müdürü Prof. Dr. Saîd Muhammed Nâkıb el-Attas'a, onun çalışan yardımcısı Prof. Dr. Wan Mohd Nor Wan Daud'a ve özellikle *al-Shajara* dergisi genel yayın yönetmeni Şerife Şifa el-Attas'a teşekkürü bir borç bilirim. Bu makaleyi 1996 yılında ISTAC'ta öğretim üyesi iken hazırlamıştım. ISTAC'ın bana sağladığı mükemmel araştırma kolaylıkları ve araştırma şevkimin devamı yönünde önüme serdiği fırsatlar olmasaydı, bu makaleyi vücuda getiremezdim.

** Yard. Doç. Dr., Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belagatı, e-mail: abdurrahman_z@yahoo.com

den kendi yaşadığı döneme kadar edebiyat teorisinin bir sentezi mahiyetindeki eşsiz bilimsel çalışmasında Ebû Ali Hasan b. Reşîk el-Kayravânî (390-456/1000-1063), sadece seleflerinin teori ve kanaatlerini nakletmekle kalmamış, kendi düşünce ve görüşlerini de çok güzel bir şekilde onlara eklemiştir. Oldukça mantıklı, tutarlı ve hatta cazip bir uslûpla kaleme alınmış *'el-Umde fî mehâsini'sş-şî'r ve nakdih'*² isimli bu çalışma, sonraki asırlarda Arap şiir tenkidinin en öncelikli kaynağı olmuştur.

Zîrî hükümdarı Bâdîs Sinhâcî'in 386/996'da tahta çıkışıyla başlayan ve oğlu Muizz lidînillâh dönemini de içine alan elli yılı aşkın bir zaman diliminde, Ukbe b. Nâfi'in 50/670 yılında kurduğu ve bugün Tunus'un merkezinde yer alan Kayravan kenti, 449/1057 yılında doğudan gelen Benî Sâlim ve Benî Hilâl namıyla maruf göçebe kabilelerin saldırılarına maruz kalıp düşene kadar kültür ve edebiyat etkinliklerinin merkezi konumundaydı. O, bu süre zarfında doğudan ve batıdan gelen seyyahlar için bir buluşma noktası olmuş, doğuda yazılan kitapları ihtiva eden zengin koleksiyonlara sahip kütüphaneleri sayesinde şöhret kazanmıştı. Zîrî hükümdarları şiiri teşvik ediyorlardı. Bu nedenle farklı şiir tarzlarını benimsemiş şairler hem tanınmak maksadına matufen birbirleriyle rekabet için, hem de yekdiğerinin estetik ilkelerine meydan okumak amacıyla oraya geliyorlardı.

İbn Reşîk 390/1000 yılında bugünkü Tunus şehrine fazlaca uzak olmayan Muhammediyye diye de bilinen Müsîle kentinde dünyaya geldi. Kayravan'a 406/1015'te göç edip, orada zamanın büyük alimlerinden ders almıştır. Adı geçen şehirde Halife Muizz'in başkatibiyle tanıştı. O da ona bir saray (mahkeme) katibi olarak iş verdi. İbn Reşîk'ın Kayravan'a hicretinden kırk yılı aşkın bir süre sonra 449/1057 senesinde şehrin yağmalanmasının ardından İbn Reşîk, Halife Muizz'le birlikte Mehdiyye şehrine geçti. O vakitler Muizz'in en ünlü saray şairi olan İbn Reşîk, 453/1061 civarında onun has-

2 Edebiyat araştırmacıları *el-'Umde*'nin Muhammed Karkazân'a ait edisyon kritikli baskısının bugün itibariyle ellerinde olmasından dolayı kendilerini hayli şanslı hissetmeliler. Adı geçen eserin ilk baskısı 1988 yılında Beyrut'ta, Dâru'l-maarif aracılığıyla iki cilt halinde, ikinci baskı ise, bir takım düzeltme, ekleme ve tashihlerle birlikte 1994 yılında Dimaşk'ta Matbaatu'l-Kitâbi'l-Arabî aracılığıyla yine iki cilt halinde yapılmıştır. Bu kritiğin temel araçları şunlardır: Gözden geçirilen yazmaların değişik nüshalarındaki farklılıklara dikkat çekmek, önemli tarihi şahsiyetleri tespit etmek, bilinmeyen kelimeleri izah etmek ve şiirin anlaşılması zor mısralarını açıklamak. Edisyon kritiği yapan şahıs metni İbn Reşîk'in kullandığı kaynaklarla karşılaştırmaya da önem vermiş, ne zaman bir kaynağın yerini öğrense (bu kaynak çoğu kez İbn Reşîk'ın kendisi tarafından zikredilmese de) metin farklılıklarını mutlaka kayda geçirmiştir. Edisyondaki bu faydalı yöntem, şanslı araştırmacılara, İbn Reşîk'ın seleflerine ait görüşleri nazarı itibara almakla birlikte, kendine özgü katkılarını daha iyi anlama fırsatı veriyor.

talık derecesine varan öfke krizlerinden birine maruz kalınca, bunu kaldıramadı. Gururu şiddetle incinen İbn Reşîk, sırf maddi menfaat için Muizz'e hizmet etmekten vazgeçti, Sicilya'ya gidip Mâzere şehrine yerleşti ve orada hocalığa başladı. Sicilya'ya yerleşmesinin üzerinden fazla bir zaman geçmeden 456/1063 yılında vefat ettiği sanılıyor. Bilim adamları onun *el-Umde*'yi büyük bir ihtimalle hicri 412-425 yılları arasında yazdığını tahmin ediyorlar. İbn Reşîk'ın amacı onun, şiirin tabiatı, dili, teması ve estetik yönlerini işleyen ansiklopedik bir eser olmasıydı. Sözkonusu eserde eski şiir konusunda okuyucuyu aydınlatmayı amaçlayan bölümlerin yanında o dönem şairinin şiir sanatına vukufiyetini sağlayacak bölümlere yer vermeyi de ihmal etmemiştir. Bu çalışmanın sonunda yer alan bölümlerde, İslam öncesi dönemin tarihi, Arapların soy kütüğü ve ayın evreleri gibi çeşitli konular ele alınmaktadır. Bununla amaçlanan, Arap şairin bilmesi ve muhtemelen şiirinde kullanması umulan tarihî ve kültürel referanslarla aynı özellikte bilgilere kolaylıkla ulaşmasını sağlamaktır.

el-Umde, İbn Reşîk'ın yaşadığı döneme kadarki şiirin tabiatı hakkında geniş kapsamlı bir özet mahiyetinde sentetik bir çalışmadır. İbn Reşîk bu konuda kendine has özgün düşünceleri olmasına rağmen açık ve belirgin bir tutum takınmaz, ancak bir konuda çeşitli görüşleri aktardıktan sonra kendi düşüncesini beyan eder. Onun kendi iç değerlendirmeleri bazen çok renklidir.

Belağatın mahiyetini inceleme tarzındaki ilk edebi eleştiri çalışmaları, sanatsal metinleri daha iyi anlamaya yönelik bir arzunun varlığını gösteriyor. Bu alanda yapılan ve en erken dönemlerden itibaren teşvik gören edebi tenkit çalışmaları, Kur'an'ın dilindeki sanatsal nitelik ve simgeleri anlama ve onun eşsizliğini, yani icazını farkedebilme arzusunun bir ürünüdür. Zira icaz, Kur'an'ın estetik yönden beşer gücünü aşacak ölçüde ideal bir hitap örneği sunması anlamına gelen bir prensiptir.

Bir giriş niteliği arzeden yukarıdaki düşüncelerin ardından serdedilecek görüşler el-Umde'nin 'Bâbu'l-belâğa' başlığını taşıyan 31. bölümünün bir tercümesi kabilinden olacaktır. Gerek başından sonuna kadar bu tartışmada, gerekse el-Umde'den iktibas edilen pasajlarda 'eloquence', 'eloquent' ve 'more veya most eloquent' terimleri, aksi belirtilmediği sürece, sırasıyla 'el-belâğa', 'belîğ' ve 'eblağ' terimlerinin karşılığı olarak algılanmalıdır. Bu kendine has özelliklere sahip olağandışı metni tümüyle anlamak, bir tür söze meydan okumaktır. İbn Reşîk'ın yaşadığı çağda Arap edebiyat teorisi hala oluşum evresindeydi. Böyle bir disiplinin ihtiyaç duyduğu teknik kelimeler de süratle artıyordu. Vaz'edilen bir terimin İbn Reşîk veya onun adından söz ettiği bir eleştirmen tarafından nasıl anlaşıldığını bilebilmek, geniş kapsamlı

leksikografik araştırmaları gerektirir. Zira standart sözlükler, böylesi terimlerin tarihi hakkında bilgi vermezler.

İbn Reşik'ın kitabının bu bölümü, onun kavrayışı açısından belağat kavramının güzel bir panoramasını sunuyor. Ancak bu, sadece bir kaç sayfada bütünüyle açıklanabilecek türden bir konu değildir. Gerçekte bir bütün olarak *el-Umde* baştan başa belağat kavramı üzerinde durur. O nedenle elinizdeki bu çalışma, gerek *el-Umde* ve gerekse ondan evvel yazılmış eserler üzerinde ileride yapılacak derinlemesine incelemelerle takip edilmesi gereken başlangıç mahiyetinde bir çalışma sayılabilir. Bununla birlikte bu çalışmada çizilen ana hatlar, sonraki çalışmalar için bir iskelet görevi görecekler ümidindeyiz. Ayrıntıya dalmayı gerektiren bir çok konu, *el-Umde*'nin bağımsız bölümlerinde özel bir ilgiye mazhar olmaktadır. Söz gelimi, bölümlerin tamamının kendisine hasredildiği konuları örnek olarak verebilirim. Örneğin bölüm numaralarıyla belirtecek olursak: 25, *el-kıta' ve't-tvâl* (uzun ve kısa şiir); 28, *a'mâlu's-şî'r ve şahzu'l-karîha leh* (şiir yazma ve şiir yeteneğini geliştirme); 32, *el-îcâz* (vecizlik/beliğ kısalık); 33, *el-beyan* (açık seçik anlatma); 34, *en-nazm* (sanatlı kompozisyon); 35, *el-muhtâra ve'l-bedî'* (uslûbî süslemeler); 36, *el-mecâz* (meczâî dil).

İbn Reşik'ın bu alandaki katkısı, seleflerinin görüşlerini derli toplu bir araya getirmede öncü olmaktan ibarettir. Bazan herhangi bir yorum yapılmadan bir biriyle çelişenler de dahil olmak üzere farklı görüşleri verir, kimi yerlerde ise bizzat kendi fikrini belirtir. Bizler tek bir kavramla ilgilenmiyoruz. Fakat ilgimizi daha ziyade önemli ölçüde farklılık arzeden geniş bir görüşler manzumesinden oluşan elastiki bir kavram üzerinde yoğunlaştırmış bulunuyoruz.

İbn Reşik belağat kavramını sadece hitabet ve şiir değil, bütün söylem tipleri üzerinde uygular. Bu kavramın değişik yönlerini açıklayan bir taslak girişimi mahiyetinde, aşağıdaki genel başlıkları sıralamayı yararlı görüyorum:

- A. Açıklık, tamlık ve etkileycilik
- B. Örtülü semiotik modeller
- C. Doğallık
- D. Dinleyiciye maksadı çok iyi iletme
- E. Sözel yoğunluk
- F. İç ahenk, bütünlük ve birlik
- G. Güzellik ve saygınlık
- H. Açık ve parlak anlatım
- I. Belağatın hizmetindeki araçlar
- J. Simgelerin karşılıklı bağımlılığı

- K. Şekil ve muhteva uyumu
- L. Belağatçıların özellikleri
- M. Genel kapsam itibarıyla belağatın tabiatı

Aşağıda bu başlıklardan her birinin açıklaması bağlamında tercüme metinden alıntılar bulacaksınız.

A. Açıklık, tamlık ve etkileycilik

1- Açıklık

- <1> Belâğat... anlatımın açık seçik, (el-beyan fi'l-edâ)... maksadı anlatmada net olmasını (*idâhu'd-delâle*) gerektirir. {38*}³
- <2> es-Seyyid Ebu'l-Hasen beliğ bir tarzda yazan birini şu sözleriyle değerlendirmiştir... "hitabının açıklığıyla (*bi fasli'l-mantık*), başkalarına karşı üstün olmuştur." {23}

Anlatımda açıklık ve netlik, belağat kavramının merkezî kavramlarından biridir. Bununla sıkça ilişkilendirilen kelime, asırlar boyunca geniş bir anlam alanı kazanmış olan 'el-beyan' sözcüğüdür. İbn Reşîk döneminden kısa bir zaman sonra belağat sözcüğü belağat ilmi (retorik) terminolojisi içinde daha geniş bir anlam kazanınca, beyan ilmi, büyük oranda kavramları yerleşmiş olan bu disiplinin üç temel branşından birini temsil eder hale geldi. Bununla beraber İbn Reşîk döneminde, açıklık ve anlaşılabilirlik daima anlam alanının merkezinde yer almasına rağmen, beyan teriminin belağata yakın bir anlam içeriğine sahip olduğu göze çarpmaktadır. En geniş anlamıyla beyan kavramının önemi İbn Reşîk'tan yapılan aşağıdaki iktibasta görülmektedir:

- <3> Bilginlerden biri "Ruh bedene, ilim ruha, beyan da ilme güç verir." demiştir. {3}

3 *el-Umde*'nin belirtilen kısımlarından yapılan alıntılar, paragraf başında her biri köşeli parantezler "< >" arasında verilmiş birbirinden bağımsız numaralarla ardışık olarak numaralandırılmıştır. Paragrafın sonunda yer alan kemerli parantez "{}" içindeki numaralar ise çeviri metne (*el-Umde*'nin orijinal metni, çev.) ait paragraf numaralarını göstermektedir. Çevirinin paragraf bölümlendirmeleri Arapça orijinal metne uygun olmakla birlikte, kendisinden sonra bir yıldız işareti bulunan paragraf numarası, ilgili paragrafın çeviren tarafından ayrıca bölümlendiğini gösterir.

Yeni üç ciltlik belağat terimleri sözlüğü yazan Ahmet Matlûb⁴, bu terimin tarihi gelişimini ortaya koyuyor. Ondan bir kaç noktaya aşağıda temas edeceğiz. Beyan isminin kendisinden türediği “bâne” fiili nin kök anlamı “açık olmak”tır. O aynı zamanda “bir şeyin örtüsünü açmak, bir şeyi açığa çıkarmak” anlamlarına da gelir. Belağat alanında ise, “bir manayı açığa çıkarmak yani sözü söyleyenin gerçek niyetini ortaya çıkarmak” demektir. Kur’an’da bu kelimenin geçtiği yerler şunlardır:⁵

{hâzâ beyânun li’n-nâs}

{Bu, insanlara yönelik açık bir ifadedir.}

{Âl-i İmrân, 3/138}

{er-Rahmânu alleme'l-Kur’ân. Khaleka'l-insâne allemehu'l-beyân}

{En yüce bağışlayıcı olan Allah, Kur’an’ı öğretti. İnsanı yarattı ve ona konuşma (ve haber almayı) öğretti.}

{Rahman, 55/1-4}

3 / 9. yüzyıl risale yazarlarının en büyüklerinden olan Câhız, farklı pek çok konuda farklı eserler yazmış olup, yazdıklarının arasında edebî eleştiri ile ilgili olanlar da vardır. Yazılarında görüyoruz ki beyan, teknik bir belağat terimi olarak yerini almıştır bile. Onun ünlü eleştiri kitabı da zaten “el-Beyân ve’t-tebyîn” başlığını taşır. Bu çalışmada, Ahmet Matlûb’un adı geçen terime ait ilk tanımlamalardan biri saydığı bir tanımla karşılaşyoruz. Öyle görülüyor ki bu terim Câhız’ın çalışmasında kullanılmaya başlamış ve tanımı, bir çok metinsel varyantlarıyla birlikte mükemmel bir şekilde İbn Reşîk tarafından ondan iktibas edilmiştir:

<4>Câhız’ın naklettiğine göre Sümâme b. Eşras şöyle demiştir: Ca’fer b. Yahyâ’ya “Beyan nedir?” diye sordum. O da şu şekilde cevapladı: Söylenen sözün gereksiz ve sıkıcı tekrarlardan uzak bir biçimde söyleyenin düşüncelerini tamamen ihata etmesi ve maksadını net bir biçimde açığa vurmasıdır. Bütün bunlara ilaveten kullanılan kelimelerin de yapmacıklık, karmaşıklık ve izaha muhtaç olma gibi özelliklerden uzak olması icap eder.” {49}

Cahız, Ahmet Matlub’un alıntılıdığı diğer pasajlarda da beyanın sözü söyleyenin maksadını açığa vuran, dinleyeni düşüncenin özüne ileten ve onun söz konusu fikri anlamasını sağlayan ifade manasına geldiğini belirtiyor (Matlûb, I, 407-408).

4 *Mu’cemu mustalahâti’l-belâğiyye*, Bağdat: Matbaatu’l-mecmai’l-ilmiyyi’l-İrâkî, 1983. Beyan terimine dair görüşü için bkz. I, 406-409. Ben bu belağat terimleri sözlüğünü, belağat çalışmalarında çok ciddi bir boşluğu doldurmaya başlamış bulunan öncü bir çalışma olarak kabul ediyorum. Gerek bu terimlerin tarihi gelişimini ortaya çıkarmadaki gayreti, gerekse birincil kaynaklardan yaptığı kapsamlı alıntıların başka araştırmacılara sağladığı kolaylıklar sebebiyle yazar övülmeye hakediyor.

5 Aşağıda verilen iki Kur’an ayetinin meali Abdullah Yusuf Ali’ye aittir.

Bu iki tanımlamada da açıklık ve netliğin ön sırada yer aldığını ve beyan teriminin de aşağı yukarı belâğat terimi ile eşanlamlı olduğunu görüyoruz. Daha da belirgin bir şekilde açıklık anlamını karşılayan diğer terimlerse *îzah* ve *faslu'l-mantık*tır.

2. Tamlık

<5> Birine "Belâğat nedir?" diye sordular, o da şöyle cevap verdi: "Güzel hitap ve manayı açık ve veciz biçimde yakalama. (isâbetu'l-ma'nâ)" {6}

<6> Haccâc, İbnu'l-Kaba'terî'ye "En belîğ ve veciz söz hangisidir?" diye sorduğunda karşılığında şu cevabı aldı: "Söylerken herhangi bir manayı ıskalamadığım sözdür (*ellâ tubti' ve lâ tukhti'*)." {8}

<7> Ve Câhiz dedi ki: "Şu söyleyeceklerim Esmâ'î'nin sözlerinin yorumudur. Belîğ kişi tek hamlede işi bitiren kişidir (*tabbaka'l- mafsâl*), o sözü öylesine eksiksiz ifade eder ki artık ondan sonra adı geçen sözü anlamak için hiçbir yorum ve yorumcuya ihtiyaç duyulmaz. {49}

<8> Halid b. Safvân'a "Belâğat sanatı nedir?" diye soruldu. O da "Kastedilen anlamı yakalamak ve ikna etme amacıyla olmak (*el-kasdu li'l-hucce*)" biçiminde cevap verdi. {26}

İçinde yer alan kelimeler vasıtasıyla bir anlam bildiren sözün tamlığını belirtmek için kullanılan bir çok anlatım vardır. Mesela hedefe isabet etmiş bir ok ve iyi kılıç kullanan birinin veya bir kasabın bir kol ya da bacağı kemikler arasındaki mafsala yönelik tek bir hamle ile ustaca ikiye bölmesi imgesi gibi.

3. Dinleyenin ilgisini canlı tutmak

<9> Belâğat konusundaki mahareti bilinen bir adama "Belâğat nedir?" diye soruldu. O da "Kolayca anlaşılabilir türden sadece bir kaç söz veya uzun fakat, bıktırıcı olmaktan uzak bir konuşma (*kesîrun lâ yüs'em*)" biçiminde cevaplandırdı. {3}

<10> Tabatabâî de şöyle dedi: "En makbul sözler kelime sayısı bakımından az olduğu halde anlamlı, oturaklı ve bezdiricilik vasfından uzak olanlardır (*mâ kalle ve delle ve celle ve lem yümille*)" {35}

Belîğ ifade, uzun dahi olsa okuyunun ya da dinleyicinin ilgisini canlı tutar.

4- Etkileyicilik

<11> el-Mufaddal ed-Dabbî şöyle demiştir: "Bir keresinde bir bedeviye "Senin halkına göre belâğat nedir?" diye sordum. O da "Sözün kısa ve öz olup, etkisizlik (*el-îcâz min ğayri acz*), ölçsüzlük ve gereksiz uzatma (*el-itnâb*) gibi olumsuz vasıflardan arı olmasıdır" şeklinde cevap verdi. {11}

6 İngilizce metinde Khâlîf b. Süfyân olarak verilen bu isim Kayravânî'nin eserine bakılarak yukarıdaki gibi düzeltilmiştir (Çeviren).

<12> Belağatın 'el-'ıyy' kelimesinin karşıt anlamlısı olduğu, bu terimin de 'bir kimsenin maksadını açıkça ifade edememesi (*el-aczu ani'l-beyân*)' anlamına geldiği de söylenmiştir. {24}

Hitabın temel amacı manayı ifade etmektir. Konuşma açıkça ifade edebilmeyi engelleyecek ölçüde kısa olmamalıdır. İfade edememe olgusu, 'acz veya 'ıyy terimleri ile karşılanır. Sonraki yani ikinci olarak zikredilen 'ıyy terimi, İbn Reşîk'in onu belağatın karşıtı olarak önermesinin ardından bir terim haline gelmiştir.

5. Dinleyenin anlamasını sağlamak

<13> Belağat, dinleyicinin kendisini anlamasını, sözü söyleyenin ustaca temin etmesidir. {17*}

<14> Bir başka alim de şöyle demiştir: "Belağat güzel söz söyleme (veya güzel yazma) demektir. Böylelikle hitaba muhatap olan kişinin kabiliyeti ölçüsünde onu anlamasını sağlamış olursun." {18}

B- Örtülü semiotik modeller

1. Sözü söyleyenle ilgili modeller

a. Konuşan, dinleyiciye bir mesaj iletir

<15> Belağat, konuşanın, dinleyicinin anlamasını ustalıkla bir biçimde sağlayarak maksadını bildirmesidir (*iblağ'u'l-mütellimi hâcete hû*). Bundan dolayı bu sanat [kelime anlamı etkili konuşma olan] belağat terimiyle karşılanmıştır. {17*}

<16> Çağımız alimlerinden biri şu şekilde bir tanım getirmiştir: "Belağat manayı kalbe iletmektir (*ihdâu'l-ma'nâ ile'l-kalb*)." {33}

b. Konuşanın ulaşmak istediği bir hedef vardır.

<17> Bilginlerden biri 'el-Bilğ' tabirini şöyle tanımlar: "Konuşması ya da eylemiyle bir amaca ulaşmayı hedefleyen kişi" {49}

c. Konuşan kullandığı kelimeleri bir hedefe yönlendirir.

<18> Belağat hedeflenen anlama isabet edebilmektir. Burada maksat inandırıcı olabilmektir (*el-kasdu li'l-hucce*). {26}

2. Kelime merkezli tanımlama modelleri

a. Kelimeler anlama doğru yolculuk ederler

<19> İbnu'l-Muâz demiştir ki: "Belağat, kelimelerin seyahati uzamadan manaya ulaşmaktır (*bulûğ'u'l-ma'nâ*) {31}

b. Kelimeler vasıtasıyla taşınan düşünceler bir hedefe ulaşır

<20> Vezirlik makamına getirilişi münasebetiyle Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât'a yönelik övgü dolu hitabında Buhturî, onun belâğatını şu sözlerle tavsif ediyor:
Son derece düzgün, titiz ve kafiyeli olarak ağızdan çıkan düşünceler, Cervel ve Lebîd'in şiirlerini utandırıyor.
Her gün kullanılan basit sade kelimeleri gönüllü olarak benimsemek, karmaşıklığın kapalılığından kaçınmak!
Sanki bir küheylanın üstünde gidiyormuş gibi, basit kelimelerin üstünde onlar, en uzak-taki hedeflerine ulaşırlar.⁷ {29}

c. Kelimeler anlamı gösterirler

<21> Saâlibî de bu konuda şöyle der: "En iyi kelimeler sayıca az olmalarına karşın anlamlı, oturaklı ve de bıktırıcılıktan uzak olanlardır (*mâ kalle ve delle ve celle ve lem yümillle*)." {35}

d. Kelimeler manayı açığa çıkarmalıdır.

<22> Halil b. Ahmed de der ki: "Belağat, arzu edilene ortaya çıkaran bir kelimedir (*kelimetü'n tekşifü ani'l-buğye*)." {10}
<23> Belağat, kelimeleri, kapalı kavramların üstündeki örtüyü kaldırmak için kullanmayı gerektirir. {38*}

3. Sembolik model bir hedefi kapsar (belirsiz bir hareket vasıtasıyla)

<24> Bu hususta İbn Arabî de şöyle der: "Belağat arzu edilene ulaşma yolunda bir mevzi kazanmaktır (*et-takarrub mine'l-buğye*)." {32}

C. Tabiiik

1. Zorlama bir yapaylıktan ziyade doğal yetenek ve/veya ilhamın bir ürünü olmak

<25> Belağî hitabın temeli, tabiiiktir (*aslu'l-belâğâ et-tab'*) {13}
<26> Hitabın yönlendiricisi akıldır, doğal yetenek ise onun bedenidir (*kayyimu'l-keîâm el-akl ... cismuhû el-karîha*) {37}
<27> Belağat sahibi az bir tasannu ile kısa ve öz bir biçimde (istediği şeyi ifadede başarılı olan kişidir) (*fî ihtisâr ve killeti'l-külfe*) {23}
<28> Etkileyici belağat yapma gayreti (*et-teşâduk*), bedevi Araplardan başkası için bir kusurdur. {36*}

7 Üçüncü beytin sonundaki (*ğâyetu'l-murâdi'l-maksûd*) tabirinin iki farklı biçimde anlaşılmasına müsait olduğunu görüyoruz. Bu ibare eşit olarak hem çok uzak mesafelere ulaşabilen soylu at metaforu, hem de ifade edilmesi zor anlamları başarılı bir şekilde ifade edebilen kelimeler için kullanılmış olsa gerektir. Birinci halde *murâd*, istenen, arzu edilen veya ulaşmak için çaba gösterilen hedef anlamlarına gelir. İkinci halde ise, "amaçlanan mana"nın daha ziyade teknik bir kavrama bürünmüş şeklidir.

<29> Bütün bu tiplerin ortak olarak benimsedikleri usul, bir başka deyişle belağatı kendi başına oluşturan şey, kendilerine gelen ilhamdan (*el-vahy*) başka bir şey değildir. {15}

2. Özel bir çabaya muhtaç olmayan bir ürün

<30> Belağat aşırı bir çaba içine girmeden (*min ğayri ta'bin aleyke*) muhatabın rahatlıkla anlayabileceği bir şekilde güzel konuşma (ve güzel yazma) demektir. {18}

3. Hitabın tabiiği, karmaşık ve kapalı ifadelere karşı basit ve yalın ifadelerin tercih edilmesi

<31> Bir keresinde bir bedeviye “ İnsanların en belığı (*eblağ'u'n-nâs*) kimdir?” diye soruldu. O da “Kelimeler ağızdan kolaylıkla (ve tabii bir biçimde) dökülen ve önceden tasarlanmadan konuşmada üstün olan kişidir” cevabını verdi. {7}

<32> Her gün kullanılan kolay kelimeleri gönüllü olarak benimsemek, karmaşıklığın yol açacağı kapalılık ve anlaşılmalıktan kaçınmak genel kuraldır. {29}

<33> Zor kelimelere başvurma, bir kusurdur (*el-istiâne bi'l-ğarîb aczum*). {36}

<34> En belığı hitap, mecaza en az başvuran hitaptır (*mâ ... kalle mecâzuh*). {35}

D. Dinleyenlere yönelik hassasiyet ve konunun içeriğiyle uyum

1. Hitap: Hitap seviyeleri ve kelime hazinesi

<35> Bir defasında Kindî'ye belağat hakkında soru tevcih edildi, o da şu şekilde cevap verdi: “Belağatın üzerinde hassasiyetle durduğu şey kelimedir. Bu bağlamda üç tür kelime vardır: Birincisini sıradan insanların ne bilirler ne de kullanırlar. İkincisini sıradan insanlar hem bilir hem de kullanırlar. Üçüncüsünü ise aynı insanlar bilirler ancak kullanamazlar. Bu üçüncü tür kelimeler, ikinci türe nazaran daha tercihe şayandır.” {41}

2. Yoğunluk

<36>Uzun konuşmanın daha belığı olduğu bir vasatta kısa konuşmak, kısa konuşmanın yeterli olduğu bir vasatta da uzun konuşmak kusurdur. (*izâ kâne'l-iksârü eblağ, kâne'l-icâzu taksîran, ve izâ kâne'l-icâzu kâfiyen, kâne'l-iksâr ıyyen*) {12}

<37> el-Mufaddalü'd-Dabbî demiştir ki: “Bir gün bir bedeviye ‘senin halkına göre belağat nedir?’ diye sordum. O da ‘Kelamın kısa ve öz ise yetersizlikten, uzun ise ölçsüzlükten ari olması’ diye cevap verdi.” {11}

Sözü söyleyenle dinleyen arasındaki ilişki, tabiatıyla öncelikli bir öneme sahiptir. Bu bağlamda yukarıda zikredilen iki temel değişken, kelime hazinesi ve yoğunluktur. Kelime hazinesi ile dinleyicilere ve konulara uygun kelimenin seçimini kastediyorum. III/IX. yy. meşhur Abbasi filozofu Kindî de yukarıda serdettiğimiz görüşlere paralel olarak kelimeleri tasnif ederek onları, sıradan insanların bilmediği garip (sofistike) kelimeler, hem bilip hem de kullandıkları kelimeler ve anlayıp da kullanamadıkları kelimeler olmak üzere üç gruba ayırıyor. Metin birinci kategoriye herhangi bir rütbe türünün içine yerleştirmiyor. Ancak yine de bölümün genel havasından bu

kelimelerden kaçınılması gerektiği varsayımı çıkıyor. İkinci ve üçüncü kategoriler için ise, üçüncünün ikinciden daha tercihe şayan olduğunu belirtiyor. Fakat kesin olan şu ki, metnin bu bölümünde yer alan ifadeler bu noktada az da olsa mecaza izin veriyor. Çünkü dildeki basitlik ve yalınlık sıklıkla övülen bir niteliktir.

Maksada muvafık bir yoğunluk için ise, durumlar ve şartlar, önemli bir rol oynar. Mesajı muhataba iletmek için çok kelimeye ihtiyaç varsa, kısa bir mesaj pek de uygun düşmez. Ancak buna mukabil kısa ve öz anlatımın yeterli olduğu durumlarda da, uzun anlatım gereksizdir.

E. Söz yoğunluğu

1. Suskunluk

<38> İbn Mukaffâ kısa anlatıma (îcaz) düşkünlüğünün yanı sıra 'suskunluğu' (*sükût*) belâğatın bir çeşidi olarak ortaya koyan kişidir. Bir keresinde bir Kalbit demiştir ki: "Bil ki konuşmanın bütünüyle yararsız olduğu ortamda susmanın (*sükût*) hatırı sayılır bir anlamı vardır." {16}

Dinleyicinin büyük ilgi gösterdiği bir konuyu anlatmada sıfır düzeyindeki îcaz, suskunluktur. Dinleme ise zaten (ileride gelecek <66> numaralı iktibasta) zikredilmiştir.

2. Kısa ve öz anlatımın tercih edilmesi

<39> Aslında Allah, sözü gereksiz yere uzatmaktan hoşlanmaz. Aşağıdaki ibare muvacehesinde anlıyoruz ki Allah kısa, öz konuşan ve kendini gerçekten söyleme ihtiyacı hissettiği şeylerle sınırlayan bir kişiyi desteklemede bu denli ısrarlı olabiliyor. (*inna'llâhe yekrahu'l-inbiâka fi'l-keîâm, fe naddara'llâhu veche raculîn evceze fi kelâmih, ve'ktasara alâ hâcetihi*) {1}

<40> Belâğat kelimeleri aç bırakıp, her şeyiyle manayı mutlu etmektir. {4}

<41> Belâğat, her ne kadar ulaşmak istediği hedef uzak olsa da, konuşanın sözünün başlama ve bitiş zamanının birbirine yakın olması demektir. {26}

<42> Belâğat uzun sürecek bir kelime yolculuğuna çıkmadan anlama ulaşmaktır. {31}

<43> Belâğat en anlamlıya kısa bir bakıştır. {9}

3. Uzun anlatımın tercih edilmesi

<44> İbrahim el-İmam'a da "Belâğat nedir?" diye soruldu. O da "Berraklık ve uzatmadır (*el-cezâle ve'l-itâle*)" diye cevap verdi. Bu yaklaşım bir çok seçkin bilim adamı tarafından benimsenmiştir. Yazılarında aynı görüşü ileri sürenlerden biri de İbnu'l-Amîd'dir. {26}

Münasip yoğunluk vurgusuna ilişkin bu ifadelere rağmen -ki yoğunluk derecesi muktezay-ı hale uygun olmalıdır- sınırı olmayan bir uzatma pek de makbul sayılmamıştır. Buna karşın tekrar tekrar belirttiğimiz üzere kısa anlatım da çoğunlukla yetersizdir. Bu hususta en üst rütbe az ve fakat anlamlı,

bir başka deyişle özlü ifadeler verilmiştir. Bu bakış açısı gerçekten peygambere ait olduğu farzedilen bir söz(hadis)le de desteklenmiştir. (Yukarıdaki <39> numaralı iktibas)

F. Ahenk, uyum ve birlik

<45> En belîğ hitap, başlangıcı bitişiyle bir ahenk arz edendir (*eblağ'u'l-keîâm mâ tenâsebet sudûruhu ve a'câzuhu*). {35}

<46> Belağat, senin ilk sözlerinin son sözleriyle, son sözlerinin de ilk sözleriyle uyum içinde olmasıdır. {21}

<47> Belağat, açık seçik, anlaşılır olma (*el-beyan*) ve iyi tertip edilmiş bir hitapla temayüz edebilme (*en-nizâm*) yeteneğidir. {22}

Belîğ hitap, olabildiğince iyi planlanmış veya güzel bir şekilde tertiplenmiş olması yönüyle de tanımlanır. Anlıyoruz ki <47> numaralı iktibasta kullanılan ve bir tertip ve düzeni ifade eden Arapça *nizam* kelimesi etimolojik yapısı itibarıyla de, bir kolyenin boncuklarını ipe dizmekle ve böylelikle onları simetrik bir biçimde düzenlemekle alakalıdır.

G. Güzellik ve Yücelik

1. Güzellik

<48> Hitabın yönlendiricisi akıl; süsü doğruluk; takısı ise durumlar, kipler, isimler ve fiillerdir. (*Kayyimu'l-keîâm el-akl, ve zînetuhu es-savâb, ve hilyetuhu el-i'râb*)... {37}

<49> Hz. Peygamber "Güzellik nerede bulunur?" sorusuna beyanı kastederek "dilde" diye cevap vermiştir. ("*fi mâ'l-cemâl?*" *fe kâle: "fi'l-lisân" yûridü'l-beyân*). {1}

<50>, Ve es-Seâlebî'nin Ebu Tayyib'in ne kadar zeki olduğunu daha iyi göstermek için anlattığı olay, onun İbnu'l-Amîd'e yönelik aşağıdaki hitabıydı:

*İnsanlar ifade yetisini henüz yaprak çıkarmamış dallardan koparmışlar. Sen ise onu çiçeklenmiş meyve veren bir ağacın ana dallarından toplamışsın.

2. Güzel konuşma

<51> Belağat güzel ifade etme (*husnu'l-ibâre*) demektir. {18}

<52> Belağat en güzel bir tarzda sıralanmış kelimelerle (*fi ahseni sûretin mine'l-elfâz*) manayı zihne (*kalb*) iletmektir.

3. Yücelik

<53> Kelamın en güzeli..... yerli yerinde ve oturaklı olanıdır. (*hayru'l-keîâm ... mâ celle*). {35}

H. Güçlü ve canlı anlatım

<54> Ve bize "(sözlü resimler de en az) bahçelerde bulunan türlü renkler kadar parlak, canlı ve göz alıcıdır." diye anlattı. (*ve hakâ lenâ veşye'r-riyâd*) {23}

I. Belağat yapmanın araçları

<55> Ebû İbn İsa er-Rummânî demiştir ki: Belağî hitabın temeli, doğal yetenektir; Bununla birlikte o, kendisini destekleyecek bir takım araçlara da sahiptir. Bu araçlar ayrıca söz konusu hitabın içine anlatım gücünü yerleştirir. Uygulandığında istenen özellikler, tercihler ve alternatifler doğrultusunda esnek bir üslup oluşturur. Son olarak da belağî hitabı diğer söylem türlerinden ayırmamıza yardımcı olurlar (*[âlât] tekûnu mîzânen lehâ*). Onlar sekiz türden müteşekkildir:

- [1] Kısa ve öz anlatım (*el-icâz*)
- [2] Eğretilme/Metafor (*el-istiâre*)
- [3] Benzetme (*et-teşbih*)
- [4] İfadede açıklık ve netlik (*el-beyân*)
- [5] Sanatlı kompozisyon (*en-nazm*)
- [6] Üslûpta çok yönlülük (*et-tasarruf*)
- [7] Ahenk (*el-müşâkele*)
- [8] Özdeyişlere dayalı anlatım (*el-mesel*)

<56> Bir keresinde Aristo'ya "Belağat sanatı nedir?" diye soruldu. "Güzel istiarelerdir" şeklinde cevap verdi.

<57> Belağat sembolik anlatımı (mecaz, kinaye vb.) mahirane kullanabilmeyi (*savâbu'l-işâre*) gerektirir. {38*}

<58> Manayı sembolik anlatımla ifade etmek (*el-işâre ile'l-ma'nâ*)

<59> Bir başka alim de şu yönde bir görüş beyan etmiştir: "Belağat, cümlecikler arasında koordineli bir birleşim oluşturmak (*el-vasl*) veya böyle bir birleştirme yapmadan basitçe ikisini ayırmak (*el-fasl*) için uygun olan zamanı bilmektir. {19}

J. Simgelerin birbirine bağlılığı

<60> Abdullah b. Muhammed b. Cemil demiştir ki: "Belağat bu sanatın birçok mekânını anlamayı, muhatabın anlamasını sağlamayı, müphem kavramlardaki kapalılığı kaldıracak kelimeler kullanmayı, kelimelerin çok sayıdaki anlamının yanı sıra –ki bu, oluşturulmuş bir anlam da olabilir- isimlerin ve fiillerin duruma göre nasıl çekileceğini bilmeyi (*ma'rifetu'l-i'râb ve'l-ittisâ' fi'l-laftz*), düzgün ifade edebilme becerisini (*es-sedâd fi'n-nazm*), maksadı (*el-kasd*) bilmeyi, ifadede açıklığı (*el-beyân fi'l-edâ*), sembolik anlatımda mahareti (*savâbu'l-işâre*), söylenen anlamlarda açıklığı (*idâhu'd-delâle*), konuşmanın uygun olduğu vakti iyi tayin etmeyi, daha ziyade uzun değil kısa anlatımı tercih etmeyi (*el-iktifâ bi'l-iktisâr ani'l-iksâr*) ve etkili seçim yapabilme alıştırmaları yapmayı (*imdâu'l-azm alâ hukûmeti'l-ihitiyâr*) gerekli kılar.". O sözlerine şu şekilde devam etmiştir: "Ve bu unsurlardan her birinin diğerine ihtiyacı vardır. Bir tanesinin diğerleri aleyhine özel bir şekilde öne çıkması, yani diğerlerinden üstün tutulması (fazileti) imkansızdır. Bu nitelikleri tam manasıyla anlayabilmiş olan herkes bu alanda mükemmeliyete ulaşabilir. Tabiatıyla bunlardan herhangi birini tam olarak kavrayamayan kimseler de eksiklikten kurtulamazlar.

K. Şekil ve muhteva uyumu

<61> Şekil ve muhtevası birbiriyle uyum arz etmeyen ve manasının zihne ulaşması, kelimelerinin göze ulaşmasından daha hızlı olmayan bir hitap 'beliğ ifade' olarak nitelendirilmeyi hak etmez. {24*}

L. Belîğ konuşan birine ait özellikler

<62> Bir keresinde seçkin bir zata “Belağat sanatı nedir?” diye soruldu. O da hitabet sanatındaki ustalığı kastederek “uzun olanı kısaltmak, kısa olanı da uzatmaktır⁸” biçiminde bir cevap verdi. {27}

<63> Ebu'l-Aynâ' demiştir ki: “Belîğ kişi, çok yerine az kelime kullanabilen; zor bir kavramı kolay, -canı isterse de- kolay bir kavramı zor kılabilen ve gizliyi aşıkara, aşıkara gizli gösterebilen kimsedir.” {28}

<64> Belîğ, kelimeler arasından çiçek ve düşünceler arasından meyve devşiren kişidir (*el-Belîğ men yectenî mine'l-elfâz nuvârahâ ve mine'l-meânî simârahâ*). {35}

<65> Üstün belağat yanlışı sanki doğruymuş, doğruyu da sanki yanlışmış gibi sunabilmektir. {42}

M. Belağatın tabiatını kuşatan her şey

<66> Bir keresinde İbnu'l-Mukaffâ'ya “Belağat nedir?” diye soruldu. O da (söz söyleme sanatına göndermede bulunarak) şu şekilde cevap verdi: “Belağat, fikir ve düşünceleri değişik biçimlerde ifade edebilmektir. Bir çok işaret türünün yanısıra sükutun ve dikkatli dinlemenin anlamlı yardımıyla (bu ifade ediş biçimi aynı zamanda sözsüz de olabilir). Veya diğer yandan sözlü ifade biçimi şiir, kafiyeli nesir (seci), söze giriş niteliğindeki önermeler (ibtidâ'), kendinden önceki sözün tamamlayıcısı mahiyetindeki önermeler (cevap) gibi dilsel söylemin farklı şekilleri olarak karşımıza çıkabilir. Bütün bu fikir ve düşünceler, konuşma (*hadîs*), ikna edici deliller getirme (*fi'l-ihcâc*), baştan sona nutuk çekme (*hutab*) veya bilimsel makale (*risâle*) biçimlerinin herhangi biriyle ortaya konabilir. İşte bütün bu üslûp biçimlerinin hepsini kapsayan ve gerçekte belağatı tek başına oluşturan şey, onların içinde mündemiç olan ilham (*el-vahy*), özlü anlatım (*el-icâz*) ve maksadı ima ile ifade etme (*el-işâre ile'l-ma'nâ*) dir. {15}

İbn Reşîk, şiir kuralları ve biçimlerinde zamanın belli bir dönemecinde meydana gelmiş olan değişimlerin farkında olmasına rağmen, belağatla ilgili bu bölüm, tarihi bir boyut içermemektedir. Belağat daha ziyade zamanlar üstü evrensel bir kavram olarak takdim edilmiştir.

İbn Reşîk, kitabının belağata ayırdığı bölümünü şu sözlerle bitirir:

<67> Bu konunun tamamıyla ilgili kısaca şunlar söylenebilir: Belağat kelimeleri, kısa veya uzun bir hitap içinde, güzel bir tertiple yerli yerince kullanmaktır. Ezberimdeki güzel şeylerden biri de aşağıdaki anonim sözlerdir: “Sözde belağatın ölçüsü kısıda olsalar fikirleri sağlam ve net ifade edebilmeleri, hitapta belağatın ölçüsü ise uzun da olsa güzel tasarımlanmış olmasıdır.” {49}

8 Covey'in çevirisinde “uzun olanı uzatmaktır” biçimindeki tercüme yanlışını Arapça asıl metinle karşılaştırarak düzelttik. (Çeviren)

ABBASÎ HALİFESİ MEHDÎ DÖNEMİ (169-185/775-785) ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR *

Faruk Ömer
Çev. : Mehmet Ümit **

İslam Tarihinde din ve siyasetin birbirinden ayrılamazlığı yaygın bir durumdur. Bu nedenle bir halifenin dinî politikası, dönemin hakim eğilimleri bağlamında incelenmelidir.

Mehdî'nin dinî politikası onun Sünnîliği kabulünü, sapkınlara zulmünü ve Müslüman olmayanlara karşı tutumunu içerir.

a. Mehdî ve Sünnîlik

Abbâsîler, yönetimlerinin ta başından itibaren kendilerine *Sünnet* taraftarları ve Emevîler'in bozduğu Sünnîliği (Orthodoxy) eski saf haline getirenler görüntüsü verirler. Mehdî'nin dinî siyaseti, selefi Mansûr'un kinin doğal bir gelişimidir.¹ Bu siyaset, siyasî bir silah olmaktan daha az bir dinî politika olarak tanımlanabilir. Abbâsîler tarafından *Sünnetin* konumunun yükseltilmesi, gerçekte, dinî-siyasî düşmanlara ya da muhalif akımlara karşı mücadelede bir yöntemdir.

Abbâsî Halifesi, hem İslamî dindarlık ve uyum üzerine artarak vurgu yaptı hem de Hilafetin işlevindeki dinî unsur üzerine vurgu yaptı.² Mehdî Bu politikaya uygun olarak bir takım dinî icraatlarda bulundu. *Rusafe'* de büyük bir cami yapıldı. Mekke ve Medine'deki kutsal mekanlar, yeniden inşa edildi ve genişletildi. Basra Camisi onarıldı. Irak ve Hicaz arasındaki yollar, su kuyuları açılarak

* Bu makale, Mehdî döneminin sadece iki yönüyle ilgilidir; birincisi dinî politika, ikincisi politikada vezirlerinin rolü.

Bu metin, Faruk Ömer'in *Arabica* (E.J. Brill, Tome XXI, Fascicule 2 (1974), ss. 139-150)'de yayımlanan "Some Observations on the Reign of the 'Abbâsîd Caliph al-Mahdî 169/775-185/785" başlıklı makalesinin çevirisidir. Metinde Faruk Ömer'in meşhur kısa isimleriyle verdiği yazar, kitap ve makale isimleri tarafımızdan tamamlanmıştır.

** Dr. Öğretim Görevlisi., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

1 Bk. H. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, London 1962, ss. 10 vd. ; B. Lewis, *The Arabs in History*, London 1950, s. 85.

2 B. Lewis, *age*, s. 10; amlf, "Government", *C.M.H.*, 1966, ss. 639 vd.

ve işaretler konularak daha kullanışlı hale getirildi.³

Onun Sünnî dinî politikasının diğer bir göstergesi, Hicaz halkına duyduğu büyük ilgidir. Görünen o ki Mehdî, 145/762-3 yılındaki Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye isyanı sonrasında kesilen *atâ'*yı yeniden başlattı. Bağdat ve Mekke arasındaki Hac yolunun bakım ve idaresinden sorumlu olan resmî bir müfettiş atadı. Hatta Medine'ye Halifenin bizzat kendisi tarafından doğrudan atanan şehrin ilk kadısı olan bir kâdı atadı ve *Ensâr'* dan (Medine halkı) beş yüz kişiyi seçerek bunları kendisini korumaları ve desteklemeleri için Irak'a getirtti. Ensâr, sık sık verilen ihsanlarla geçimlerini sağladıkları bu düzenli ödenekle özel bir statü elde etti ve bunlara Bağdat'ta *iktâlar (qatî'a)* tahsis edildi. Mehdî, Mekke'ye Hac münasebetiyle geldiğinde, Mekke ve Medine halkına büyük miktarda para, giysi ve hediyeler dağıtarak cömertliğini gösterdi. Yine, daha önce Mansûr tarafından mülklerinin büyük bir kısmı müsadere edilen bazı Alioğulları ve diğer muhaliflerine arazilerini geri verdi.⁴

Halife, Şu'be, İbn Ebî Zi'b, Süfyan-ı Sevrî ve İbrahim b. Edhem gibi *Ashâb-ı Hadis'*i de himaye ve teşvik etti. Ayrıca *Dîvân-ı Mezâlim'*e başkanlık etti ve vatandaşlar tarafından divana getirilen davalara baktı.⁵

b. Zındıklara İşkence Edilmesi

Mehdi dönemi, zındıkların büyük işkence dönemi idi. Bu, bir yanda Müslüman otorite diğer yanda eski gnostik ve Maniheizt kültleri canlandırmaya çalışan belirli gruplar arasındaki bir mücadeleydi. Bu mücadele kendisini, Abbasi otoritesinin çeşitli sapkın faaliyetleri ezmek için kurduğu bir çeşit engizasyon gibi resmi bir kurumda gösterdi. O, aynı zamanda bir dereceye kadar Müslüman teolojisini etkileyen polemik literatüründe⁶ görünür.

Zındıklık (Zendeke), Alioğulları ve Fârisî isyancıların politik hırsı ile bir tutulur oldu. Halifeler sadece siyasî güvenlikleri uğruna, büyüyen sapkınlığa karşı uygun önlemleri alma zorunluluğunu hissettiler.⁷

3 Bu icraatlar için bk. örneğin: Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922), *Târihu'l-ümmem ve'l-mulûk*, Kahire 1966, c. III, ss. 483, 486, 535; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dineverî (281/895), *Ahbâru't-tuvâl*, s. 382; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdus el-Cahşiyârî (331/942), *el-Vüzerâ ve'l-küttâb*, s. 41; Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Futûhu'l-buldân*, c. I, s. 6; Ebû'l-Hüseyn Ali b. Hüseyin Ebû'l-Ferec el-İsfehânî (356/967), *Eğâni*, c. III, s. 94; Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer el-Ya'kûbî (ö.292/904), *Târih*, c. II, ss. 476-477.

4 Bk. F. Ömer, "The Composition of the Early Abbasid Support", *B.C.A.*, 1968.

5 Taberî, *Târih*, c. III, ss. 581-582.

6 Bk. Vajda, "Les Zindîqs en pays d'Islam", *R.S.O.*, (1938), c. XVII, ss. 173 vd.

7 Miah, *The Reign of al-Mutavakkil*, London, University Press, ss. 108 vd.

Zındıklık terimi,⁸ İslam'a uymayan hemen hemen bütün dinî eğilimleri, daha özel olarak dualist *senevî* veya Maniheist eğilimleri ihtiva eden geniş kullanım alanı olan muğlak bir terimdi. Pehlevî İran'ında *Zındık*, başlangıçta, bir kısım iyiliklerin Ehrimen ve şeytanlardan geldiğine inanan sapkındı. Sasanîler döneminde bu kavram, Mani ve daha sonra söylendiği şekliyle Mazdek sapkınlığı ile karakterize olmuş görünmektedir. Aynı zamanda İran'da II. Yezdücerd'in hakimiyetinde resmileşen Zerdüştilik öğretisi de ortaya çıktı. Gerçekte terim, Sasanîler döneminde asketik tabiattan çeşitli sapmaları, fakat özellikle Maniheizm'den sapmaları göstermek için kullanılmıştır. İslam döneminde *Zındıklık*, Maniheist ve bazı Mazdek mezheplerinde yaygın dualist prensibi içerecek şekilde genel bir kavram haline geldiğinde kendisinin Maniheist kökeninden asketizmin bir nüansını içinde bulundurdu. İlk zamanlarda, *Zındıklığın* asketik unsuru sadece bir sembol olarak görüldü,⁹ öyle ki, *Zındık* kelimesi kısa süre sonra, Beşşâr b. Bürd, Sâlih b. Abdilkuddus gibi belirli liberaller veya hür düşünürler ile belirli bağımsız *Mütekellimûna* atfedildi.

Daha başlangıcından itibaren *Zındıklar* olarak tanımlanan şahıslara sapkınlık atfetmek güçtü. Bu terim,* bazen davranışlarında dinin emirlerini yerine getirmeyen ve *Muğlar*¹⁰ olarak bilinen kimselere de atfedildi. Örneğin İbnü'l-Mukaffâ, *Zındık* olma gerekçesiyle idam edildi. Fakat terimin kullanılışındaki muğlaklık, bu mahkumiyetin doğruluğunu araştırmayı zorlaştırmaktadır.

Gerçekte *Zındıkların* hapsedilmesi, Mansûr döneminde başladı. Halife

8 Bk. EI(1), (*Zandaqa*). [*Zındıklık* kavramı ve kullanım alanıyla ilgili olarak bk. Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev.: Ayşe Meral, İstanbul 2002, ss. 15-23. çev.:]

9 Massignon, La passion d'al-Hallağ, martyr mystique de l'Islam, Paris 1922.

* *Zındık* terimiyle ilgili olarak bk. Şemsüddîn Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa (ö.940/1534), *er-Risâle fi tahkiki lafzi'z-zındık*, *Resâil-i İbn Kemal*, neşr.: Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, İstanbul 1316/1898), içinde c. II, ss. 240-249; Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, ss. 25 vd.; Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mühlidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, ss. 6-15. çev.:

10 Dawood, *A Comparison Study of Arabic and Persian Mirrors for Princes*, Doktora tezi, University, 1965. [Muğlar, Mazdaizm'in din esas, ayin ve geleneklerini bilen kahinlerdir. Din âdab ve merasimi hakkındaki eserler bunlar tarafından korunduğundan onlar kendilerini Mazdaizm'in gerçek temsilcileri olarak görmekteydiler. Bu temsilcilik ırsı idi. Yani Muğ olabilmek için mutlaka Muğ oğlu olarak dünyaya gelmiş olmak gerekiyordu. Yoksa dinî âdab ve gelenekleri ne kadar iyi bilirse bilsin, Muğ soyundan gelmeyen bir kimse Muğ olamazdı. Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Şemsettin Günaltay, *İran Tarihi –En Eski Çağlardan İran Seferine Kadar-*, Ankara 1987, c. I, s. 298; Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr*, Ankara 2003, s. 20, Dipnot: 56. çev.:]

Mansûr, oğluna *Vasiyet*'inde,¹¹ halefini *Zındıklık* tehlikesine karşı uyardı ve ona bunun kökünü kazımasını emretti.

Mehdî döneminde *Sâhibu'z-Zanâdika*'nın kontrolünde düzenli bir soruşturma birimi kuruldu.¹² Kaynaklarımız bu kurumun sorgulama metodu ve personeli hakkında yeterli bilgi sağlamamaktadır. Her halükarda onların sunduğu tablo, muğlaklıktan uzaktır.

163/780 yılında Bizans'a karşı düzenlenen bir sefer münasebetiyle Halife Mehdî Halep'e geldi. Orada *Muhtesib* ve *Sâhibu'z-Zanâdika* Abdulcebbâr'a *Zındıkları* tutuklamasını emretti. Onlar, kendilerinden bazılarını idam eden ve kitaplarını yırtan Halifenin huzuruna getirildi.¹³ Halifenin *Zındıklara* karşı bu tavrı, sertleşerek ve daha sistematik bir tarz alarak devam etti. *Sâhib* veya *Ârif ez-Zenâdika* bürosu,* rivayetlerde sıkça zikredildiği üzere faaliyetleriyle düzenli ve resmi bir kurum haline geldi.

İsfehânî'ye göre, şüpheli bir şahısla ilgili bir şayia *Sâhibu'z-Zanâdika*'ya ulaştığında o, şüpheli şahsı gözleyerek araştırmasına başladı.¹⁴ Eğer soruşturmacı ikna olursa, şüpheli tutuklanır ve kendisini inançları hakkında sorguya tabi tutan ve tövbe etmesini isteyen Halifenin huzuruna getirilirdi. Eğer reddederse, hükmü infaz edilir ve darağacında asılırdı.

Kaynaklar, Mehdî döneminde *Zındıkların* zulme uğramasıyla ilgili bir çok rivayet aktarır. Taberî'ye göre¹⁵ Dâvud b. Ravh b. Hâtim, İsmâil b. Süleyman b. Mücâhid, Muhammed b. Ebî Eyyûb el-Mekkî ve Muhammed b. Tayfûr 166/782-783 yılında *Zındıklık* suçuyla tutuklanmışlardır. Onlar, bunu itiraf ettiler. Halife, yemin ederek vazgeçmelerinden sonra onları serbest bırakmıştır.

Hâşimî ve diğer itibarlı ailelerin üyeleri de *Zındıklık* ile suçlandılar. Hâşimîlerden Ya'kûb b. Fadl, kızkardeşi, Dâvud b. Ali'nin oğlu *Zındıklar* olarak Mehdî'nin huzuruna getirilmişlerdi.¹⁶ Halife, bir Hâşimîyi öldürmeyeceği yeminine bağlı kalarak onları hapsedti. Davud b. Ali'nin oğlu hapisanede öldü. Ya'kûb'a gelince, Halife Hâdî onu boğdurdu. Ya'kûb'un kız kardeşi kendi itira-

11 Taberî, *Târîh*, Kahire 1966, c. III, ss. 102 vd. ; Faruk Ömer, "Wasâya al-Mansûr", *Mecelletü'r-Risâleti'l-İslâmiyye*, Bağdat 1969.

12 Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Eğânî*, c. III, s. 72; Taberî, *Târîh*, c. III, s. 519.

13 Taberî, *Târîh*, c. III, s. 499.

* *Sâhib* veya *Ârif ez-Zenâdika* ile ilgili olarak bk. Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, ss. 35-36. çev.:

14 Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Eğânî*, c. III, ss. 72, 147; c. XII, s. 89; Aynı zamanda bk. Taberî, *Târîh*, c. III, ss. 517, 549, 588.

15 Taberî, *Târîh*, c. III, s. 517.

16 Aynı eser, c. III, s. 549.

fına göre, işkenceyle ölen babasının etkisiyle bu fikirleri benimsemişti.

Zındıklık suçlaması, daima dinî gerekçelerden kaynaklanmıyordu. Ebû Ubeydullah'ın oğlunun durumu, idamında dinî olmaktan ziyade siyasî gerekçelerin olduğunu kanıtlar.¹⁷ Mehdî, Rebî' b. Yûnus ve saray *Mevâlisi* tarafından Ebû Ubeydullah ve oğluna karşı kışkırtıldı. Onların vezir Ebû Ubeydullah'ı yetersizlik, dürüst olmama ve dinî gevşeklikle suçlamaya güçleri yetmedi. Bu yüzden oğlunu *Zındıklıkla* itham ederek Ebû Ubeydullah'ı gözden düşürmek istediler. Tarihî rivayetler, Ebû Ubeydullah'ın oğlunun ne isminde ne de onun idam yılında mutabık olmasalar da, onun idamının Halifenin huzurunda boğdurularak olduğu kesindir. Rebî' halifeye, Ebû Ubeydullah'a oğlunu kendi elleriyle öldürmesini emretmesini tavsiye etse de baba bunu yapamazdı. Sanık, son anda hatalarından vazgeçme eğilimi göstermesine rağmen idam edildi. Ebû Ubeydullah'ın oğlunun idamı, pek çok sansasyona yol açtı. Ebû Ubeydullah'ın oğlu bir *Zındık* olmuş olabilir. Fakat bu hususta Rebî'yi tahrik eden neden, tamamen politik ve kişiseldi.¹⁸

Diğer pek çokları da *Zındıklıkla* suçlanmıştı. Mehdî döneminden bahseden kaynaklarımız, onlardan bazılarının isimlerini şöyle verir:¹⁹

Ali b. Halîl, Selm b. Hâsir, Beşşâr b. Bürd, Muhammed b. Ali el-Cihânî, İshak b. Halef, Ebû İsa el-Varrâk, İbn Seyyebe, Ali b. Sâbit, Abdullah b. Ebî Ubeydullah, Davud b. Revh b. Hâtim, İsmail b. Süleyman b. Mücâhid, Muhammed b. Ebî Eyyûb el-Mekkî, Muhammed b. Tayfûr, Yezid b. el-Fayd, Yûnus b. Ebî Ferve, Sâlih b. Abdulkuddûs, Abdülkerim b. Ebi'l-Avce, Hammâd Acred, Mutî' b. İyâs, Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Hârisî, Ya'kûb b. el-Fadl el-Hâşimî, karısı ve kız kardeşi, Dâvûd, Ali'nin oğlu.

Şayet bir kimse bu kimselerin bireysel durumlarını ve öteki şüphelileri inceleerse *Zındık* teriminin önemli ölçüde yaygınlaştığını ve Maniheistler dışında diğer kurbanları da ihtiva ettiğini anlar. Gerçekte onların bir çoğu iyi Müslümanlardır; fakat politik ya da şahsî sebeplerden dolayı kurtulunması gereken

17 Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *Eğânî*, c. XXI, s. 122; Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (ö.346/957), *Murûcu'z-zehb ve me'âdinu'l-cevher*, thk. Charles Pellat, Beyrut 1973, c. VI, s. 232; Taberî, *Târîh*, c. III, ss. 490, 517; Ebu'L-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân (ö.681/1282), *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân* (Wüstenfeld), c. III, s. 840; Vajda, *agm*, ss. 187 vd.

18 *Eğânî* Mehdî'nin, vezirin oğlunun dindâr olmayışıyla ilgili Rebî'nin verdiği bilginin gerçek nedenini anladığını aktarır. Üstelik aynı yazar, Ebû Ubeydullah'ın oğlunu aklî yönden dengersiz olarak sunar.

19 Bk. Vajda, *agm*, ss. 181 vd. [Mehdî döneminde Müslüman olup, zındıklıkla suçlanan şahıslarla ilgili olarak bk. Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, ss. 102-118. (çev.)

kimselerdi.

Ebû Ubeydullah'ın oğlunun durumu bir örnektir. Ebû İsa el-Varrâk, Beşşâr b. Bürd, Mutî' b. İyâs gibi diğerleri aşırı ya da ılımlı ilk Alevî öğretilere sahiptiler. Sâlih b. Abdulkuddûs, Ebân el-Lâhicî ve Beşşâr b. Bürd²⁰ gibi diğer bazıları, ya şüphelilikleri ya da Şu'ûbî fikirleri sebebiyle dikkat çekmişlerdi.

Halife Mehdî, oğlu Hâdî'ye *Zındıkların* kökünü kazınmasını vasiyet etmeyi unutmadı ve şöyle dedi:

“Ey Oğul, eğer halife olursan, bu güruha yani ‘isâbe’ye (o, Mânî'nin takipçilerinden böyle bahsederdi) karşı katı ol. O, zahiren insanları dinsizlikten kaçınmaya, bu dünyada asketik bir hayat sürüp gelecek yaşam için çalışmak gibi güzel şeyleri yapmaya çağıran bir fırkadır. Bunlardan hareketle o grup, insanları et yemekten²¹ kaçınmaya, ritüellerin kaldırılmasına, günahtan ve kötü alışkanlıklardan kaçınmak bahanesiyle hayvanları öldürmemeye sevk eder. Buradan birisi ışık diğeri karanlık olan iki prensip kültürüne inanmaya sevk eder. Sonra kız kardeşleri ve kızlarıyla evlenmelerine, şarapla yıkanmalarına,²² karanlığa saptıktan kurtarıp ışığın aydınlık yoluna sevk etmek için yollardan çocuk kaçırmaya izin verir.

Bu fırkaya karşı darağaçları kur ve onlara karşı kılıcını çek. Onları cezalandırarak ortağı olmayan Allah'a yaklaştır. Rüyamda beni iki kılıçla kuşatan ve bu iki prensibe inananları öldürmemi emreden atan Abbâs'ı, gördüm. On aylık idaresinden sonra –râvî devam eder- Mûsâ şu deklarasyonda bulundu: ‘Eğer Allah beni sağ bırakırsa, hiçbir mensubu kalmayana dek bu grubun tamamını yok edeceğim’. Onun, bin hurma ağacının gövdesinin ‘darağacı olarak’ kullanılmaya hazır olmasını emrettiği söylenir.”²³

20 Beşşâr b. Bürd gibi bir şahsın dine karşı gerçek tutumunu tespit etmek kolay değildir. Birbirine çelişen rivayetler, Beşşâr'ın ne dinî kanaatlerine ilişkin muntazam bir karakter sunar ne de sapkın öğretilerinin açık bir delilini takdim eder bir intiba verirler. O muhtemelen bir dinden diğerine kolayca boyun eğmeyecek kadar septikti/şüpheliydi. Aynı şekilde Sâlih b. Abdulkuddûs da *Zındıklıkla* suçlandığı için boynu vuruldu. Onun manzum özdeyişlerinin baştan sona bir incelemesi, onda sapkın öğretinin bir eserinin olmadığını gösterir. Onun bir *mütekellim*, *sâhibu'l-felsefe*, *hakîmu's-şuarâ* olarak tanımlanması doğrudur, fakat onun *Zındık* olduğunu çağrıştıracak hiçbir delil yoktur. O, İslâmî fikirlere ve bütün bunların ötesinde âlim-i mutlak ve kâdir-i mutlak Allah'a bütün şüphelerden uzak bir şekilde inandı. Örneğin o, şöyle der: “Bir gün gelir de zaman (dehr) ile yalnız kalırsan tek başıma kaldım deme, üzerimde bir gözeten var de. Sanma ki Allah bir an bile gaflettedir, zira O'na gizli olan hiçbir şey yoktur.” Goldziher, “Sâlih b. Abd al-Quddûs”, *I.C.O.*, London 1893, sayı: II, s. 118.

21 Burada asıl metinde ‘temiz suya değmekten kaçınmaya’ ibaresi de vardır. Bk. Taberî, *Târîh*, c. III, s. 588. (çev.)

22 Orijinal metinde *el-İğtisâl bi'l-Bevl* (sidikle yıkanmaları) şeklinde geçer. Bk. Taberî, *Târîh*, c. III, s. 588. (çev.).

23 Taberî, *Târîh*, c. III, s. 588.

Fakat o, bu ilanı yaptıktan iki ay sonra öldü.

Zimmîlere Karşı Tutumu

Halifelerin bu yeni politikasının, sonradan *Sünnet ve Cemâ'at* olarak adlandırılacak olan resmî bir devlet *Mezhebi* kurma eğiliminde olduğu söylenmiştir. Gerçekte bu, Halife'nin, İslamî dindarlığa artan vurgusunu ortaya koyan ve *Zimmîlerin* konumunu zayıflatan çabasının altında yatan sebeptir. Diğer taraftan Hıristiyanların, Müslüman Suriye ve Cezîre eyaletlerine sınırdaş olan Bizanslılar tarafından kolaylıkla istismar edilebileceği de hatırlanmalıdır. Lübnan'da ayaklanan Hıristiyanlar, Bizans idaresine sığınmaya alıştılar.²⁴ Cezîre'nin Abbâsî valisinin oradaki bütün Müslümanlara Müslüman olmayanlardan ayırt edilmesi için *sevâdî* giymelerini emretmesi muhtemelen bu sebeple idi.²⁵

Doğal olarak bu durum, Müslüman Devleti savunmaya geçmeye ve bir şekilde *Zimmîleri* idaresi altındaki paylaşılan alanların dışında bırakmaya zorladı.

Bununla birlikte Abbâsî Halifeleri *Zimmîlere* karşı daima aynı tavrı takınmadı. Mehdî'ye gelince, kullandığımız kaynakların çoğunluğu, genel bir hoşgörü tutumundan bahsederler. Bu müsamaha ve hürriyet, ünlü Nesturî patriği Timothy'nin "Apology"sinde ortaya konur. Timothy, Mehdî'yi över ve ona takdirini ifade eder. O, şöyle anlatır:²⁶

"Bana majestelerinin huzuruna kabul bahşedildi. Evvelce huzura kabul edilenlerle, düzenli olarak bazen devlet meseleleri hakkında konuşulur bazen de majestelerinin kalbine doğan bilim ve bilgi arzusu nedeniyle konuşulurdu. O, cana yakın bir kimsedir. Bilimi diğer insanlarda gördüğünde onu takdir eder ve bu yüzden gerektiğinde bana itirazlarını ifade ederdi. İlk olarak ben, kralların kralı olarak ona her zamanki saygımı gösterdim. O da benimle, kibirlilik ve kabalık kendinden uzak olduğundan kaba ve kibirli bir tarzda değil, sadece kibar ve nazikçe konuştu".

el-Makîn'in Kroniği ve Ermeni Chevon'un Kroniği gibi diğer Hıristiyan kaynaklar yanında Müslüman kaynaklar da halifenin hürriyetçiliği ve ılımlılığını överler.²⁷ Mehdî iktidara geldiğinde muhtemelen Mansûr tarafından hapsedilmiş olan Ya'kûbî patriği George'u serbest bıraktı. Mehdî, anlayışlı ve kolay ikna edilebilir biriydi. Merv Hıristiyanları Bizans taraftarı olmakla suçlandığı-

24 Ebî'l-Kâsım Ali b. El-Hasen b. Hibetullâh b. Abdillâh b. Asâkir (ö.571/1175), *Târîhu medîneti dîmeşk*, c. V, s. 341; Ibn 'Ubeyd, *el-Emvâl*, ss. 170-1.

25 Belâzürî, *Fütûh*, c. I, s. 196.

26 Timothy, "Muhâvere", *al-Maşriq*, 1923, ss. 359-374, 408-418.

27 Bu kaynaklarla ilgili olarak bk. Moscati, "Studi storici sul Califato di al-Mahdî", *Orientalia*, (1945), sayı: 14, ss. 302-309.

da, onların kellelerini kurtarmak için bu suçlamanın asılsızlığını ispat ederek halifenin hiddetini ve şüphelerini yatıştırmak mümkündür.²⁸ Timothy onu merhametli ve hoşgörülü bulmuştur.

Diğer taraftan bir takım Hıristiyan kaynakları kiliselerin yakılıp yıkılmasından ve Hıristiyanlara işkence edilmesinden bahsederler. Bunlar arasında en önemli ve ayrıntılı olanı, Bar Hebraeus tarafından özetlenen Süryânî Michael'in *Kronik*'idir.²⁹ Süryânî Michael, Hıristiyanlara işkencenin bir parçası olarak Maniheistlere zulmü de takdim eder. O, Mehdî'nin İslam'dan sonra inşa edilen kiliselerin yıkılmasını emrettiğini ve 163/780 yılında Halep'e geldiğinde Tenûh kabilesine mensup Arap Hıristiyanlara İslam'a girmelerini emrettiğini nakleder. Michael'in anlattığına göre onlar İslam'a girmeye işkenceyle zorlandılar.³⁰

Her halde, Michael'in Mehdî'ye düşmanlığı, sadece Hıristiyanlara zulümle değil, aynı zamanda Halifeyi ahlaksızlıkla suçlarken de apaçık ortadadır. Bununla birlikte Hıristiyanlar bazen, Abbâsî Halifeleri onların Bizans sempatisini olduğundan şüphelendiklerinde zulme maruz kalmış olabilirler.³¹ 161/778 yılında Müslümanlarla Bizans'ın savaşı Müslümanların aleyhine döndüğünde halife bizzat kendisi *Dâru'l-İslâm*'da bulunan ve Bizans zaferleri için yardım eden Hıristiyanların aleyhine döndü. Ancak bu, genel olarak hoşgörü tutumuyla nitelenen Mehdî döneminde istisnâ bir durumdur.

Yahudilere gelince, kaynaklarımız onların faaliyetleri hakkında fazla bir şey aktarmamaktadır. Ancak biz, onlardan bazılarının fizikçi ve çevirmen olduklarına dikkat çekmek istiyoruz. Diğerleri ise el sanatları ve ticaretle sivrilmişlerdir.

d. Siyasette Vezirlerin Rolü

Halife Mansûr güçlü ve muktedir bir idareciydi. Şu rivayet, onun vezirlerinin kendi başlarına etkisiz olduğuna ilişkindir. İbn Tiktaka,³² "Mansûr, kendi yar-

28 Moscati, "Nuovo Studi", *Orientalia*, (1946), sayı: 15, ss. 168 vd.

29 Michael, *Chronique*, tahk., çev.: Chabot, Paris 1904; Bar-Hebraeus, *The Chronograph*, Oxford 1932.

30 Michael, *Chronique*, c. III, ss. 478-480.

31 Mısır'da Koptîler, şiddetli baskıya ve bazen her hangi bir zaman ayaklanabilirler diye ayrıma maruz kalmıştır. Bk. F. Ömer, *Abbâsîd Caliphate*, Bağdat 1969, ss. 321-322.

32 Muhammed b. Ali b. Tabataba b. Tiktaka (709/1309), *el-Fahrî fi Âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-islâmiyye*, Kahire, ts., s. 140. Ayrıca bk. s. 127:

Bil ki Mansûr, bu devletin temellerini atan, memlekette otoriteyi sağlayan, bir takım kural ve kaideleri koyan, ırz ve namusu sağlam güvenceler altına alan ve yeni bir takım usuller ihdas eden kimsedir.

gısına ve kabiliyetine güvenerek ve vezirlerin görevlerini danışma kurulu üyeliği ile sınırlandırarak, kararlarını daima tek başına alırdı. Onun güçlü kişiliği, etrafını saranları gölgelerdi.” diye anlatır.

Mansûr hayatında, oğlu Mehdî'nin Hilafet işlerinin idaresinde ona yardımcı olacak iyi niyetli öğüt veren ve yol gösteren dürüst danışmanlara ihtiyacı olduğu sonucuna varmıştır. Yahya b. Hâlid el-Bermekî ve Ebû Ubeydullah Mu'âviye, halifenin emriyle Mehdî'ye bağlandı. Halife Mansûr, onların Mehdî'nin yanında yer alacağını ve onu olumlu olarak etkileyeceklerini ümit etti.

Mehdî tahta çıktığında Ebû Ubeydullah Muaviye'yi yanında danışmanı yaptı. O, Abdullah el-Eş'arî'nin *mevlâsı* ve köken olarak Filistinliydi. Bu nedenle, bazen el-Taberânî olarak isimlendirilmiştir.³³

Onun Mehdî ile uzun birlikteliği, kişisel nüfûzunu artırdı. Ancak bu nüfûz, Ebû Ubeydullah'ın dürüst, dindar, kültürlü ve çok iyi idare kabiliyetine sahip olmasından dolayı kötü şekilde kullanılmadı. Ebû Ubeydullah'ın siyasetteki rolü açtı. O, vezareti ve *Divanları* idaresi altında tuttu. Halifenin Danışmanı rolünde ve *Mezâlim* mahkemesinde ona yardım ediyor gözükmektedir.³⁴ Diğer taraftan pek çok rivayet, vergiye “*mukâseme*” sisteminin girişini ona atfetmektedir. O, topraktan sahip olunan araziye dayalı vergi (*harâc*) sistemini, üretim arazisine orantılı olarak verilen bir vergi türü olan *mukâseme* ile değiştirdi. Dahası, Ebû Ubeydullah *Harâc* üzerine bir çalışmanın yazarıdır.³⁵

Mûsâ el-Hâdî lehine İsa b. Musa'dan yeni bir feragat elde etmek, Mehdî tarafından Ebû Ubeydullah'ın sorumluluğuna verildi. İsa bunu kabul edince, Ebû Ubeydullah haberi bütün eyaletlere duyurdu. Birkaç yıl sonra o, Harun'u ikinci halef olarak ilan eden tek kişiydi.

Her halukârda Ebû Ubeydullah'ın otoritesi uzun sürmedi. Onun düşüşüne Rebî' b. Yûnus ve *Mevâlî** tarafından oynanan entrikalar neden oldu.³⁶ Rebî', kibir nedeniyle Ebû Ubeydullah'a düşmandı ve bu küçümseyici tutum ikinci tarafından hoş karşılandı; ancak onun gücünü kıskanan *Mevâlî*, onu uzaklaştırmayı başardı.

33 Ya'kûbî, *Târîh*, c. II, ss. 482 vd. ; Taberî, *Târîh*, c. III, ss. 351 vd. ; Cahşiyârî, *Vüzerâ*, s. 141.

34 Cahşiyârî, *Vüzerâ*, ss. 142 vd. ; Taberî, *Târîh*, c. III, s. 464; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî (463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, ts. , c. 13, s. 196.

35 *el-Fahrî*, s. 247; Loekkegard, *Islamic Taxation*, s. 124; Sourdel, *Le Vizirat*, c. I, ss. 96-97.

* İslam ve Câhiliyye döneminde *Mevâlî* kavramının anlamı ve *Velâ* türleri ile ilgili olarak bk. Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul 1996, ss. 21-32, 41-50. (çev.)

36 Bu konudaki rivayetlerle/anlatılarla ilgili olarak bk. Taberî, *Târîh*, c. III, s. 488; Cahşiyârî, *Vüzerâ*, ss. 152-153.

Bazı rivayetlere göre Rebî' ve Ya'kûb b. Dâvûd öncülüğündeki komplocular, Ebû Ubeydullah'ın oğlunun *Zındık* olduğu hususunda Mehdî'yi şüpheye düşürmeyi başardılar.³⁷ Halife, Ebû Ubeydullah'a oğlunu öldürmesini emretti. Ancak baba bunu yapamadı. Bunun üzerine oğul alındı ve başı kesildi.

Diğer taraftan Ebû Ubeydullah'ın vezirlikten düşüşü, kısmen Mehdî'nin *Mevâlî*sinin kıskançlığından dolayı idi. Mehdî üzerindeki otoritesi ve nüfûzundan dolayı Ebû Ubeydullah kendini, ona karşı Halifeyi kıskırtan *Mevâlî*nin düşmanlığının hedef tahtası olarak buldu. Ebû Ubeydullah, *Mevâlî*nin etkisini azaltmak için Mehdî'nin maiyetindeki bilgili Arapların sayısını artırarak elinden gelenin en iyisiyle mukabelede bulundu. Ancak Rebî'nin manevraları, Ebû Ubeydullah'ın dürüstlüğünden daha güçlüydü.

Onun itibarı, 161/777-778 yılından itibaren azalmaya başladı. Yetkileri Ya'kûb b. Dâvûd ve onun adamları yani "*Umenâ'*" tarafından sınırlandırıldı ve denetlendi. Taberî'nin Farsça baskısına göre: "Mehdî bizzat kendi eliyle bütün eyalet valilerine yazarak hangi daire ya da *dîvân*dan olursa olsun fark etmeksizin aldıkları bütün belgeleri dikkate almamalarını sadece Ya'kûb'un imzasını taşıyanları dikkate almalarını emretti". Bununla birlikte Vezir, görünüşe göre 163/779 yılında azledildi ve yerine Ya'kûb getirildi. Ancak o, 167/783 yılına kadar, Rebî' b. Yûnus yerini alıncaya değin "*dîvân*u'r-resâil" in başında kaldı.

Ebû Ubeydullah gözden düşünce Ya'kûb b. Dâvûd, Halife'nin en güvenilir danışmanı oldu. Ebû Ubeydullah'ın, sonradan kendi makamını alan Ya'kûb b. Dâvûd'un saraya girmesini desteklediğini gösteren bir şiir:³⁸

"Sen başka bir işe bakmak zorunda kaldığın bir anda
Her şeyi uhdesine alan Ya'kûb'tur.
Onu (Halifeye) tanıştıran sen iken,
Şimdi o sana hükmeder oldu.
Bu talihsizlik büyük insanlara hep olur".

Tarihçiler, Ya'kûb b. Dâvûd'un halifenin teveccühünü kazanma şeklinde ihtilaf ederler.³⁹ Bununla birlikte Ya'kûb, Ali oğulları sempatanlığı ile biliniyordu. O, Ali oğullarının 145/762 yılındaki isyanına aktif olarak katıldı ve sonra Mansûr tarafından hapsedildi. Mehdî döneminde siyasî tutuklulara genel bir af çıkarıldı ve bunun sonucu Ya'kûb serbest kaldı. Ya'kûb, halifeye bizzat vermesi gereken önemli bir öğüdü olduğu bahanesiyle kendini Ebû Ubeydullah'a tak-

37 Ya'kûbî, *Târîh*, c. II, s. 482; Cahşiyârî, *Vüzerâ*, s. 154; Ebû-l-Ferec el-İsfehânî, *Eğânî*, c. XXI, s. 122.

38 Bk. F. Ömer, "Ya'kûb b. Dâvûd", *B.C.A.*, Bağdat 1969.

39 Bu vezir hakkında bk. Sourdel, *Le Vizirât*, c. I, ss. 103 vd.

dim etmiş gibi gözükür. Gerçekte bu öğüt, Mansûr dönemindeki Hasanoğulları isyanından beri hapiste olan Alevî Hasan b. İbrahim'in kaçış planıydı. Bununla birlikte Hasan, bir kolayını bulup kaçtığına, Ya'kûb, şayet Halife ona *Emân* vermeyi kabul ederse Hasan'ın teslim olmasını ve bağlılığını garanti etti.

Şüphesiz Ebû Ubeydullah'ı gözden düşürmeye çalışan düşmanı Rebî' b. Yûnus'un oynadığı rol de hatırlanmalıdır. Ancak Halife, Ya'kûb'u desteklerken siyasi bir amaca sahipti. Bu amaç, ya Alioğulları-Abbasoğulları mücadelesini barışçı bir yolla çözecek bir adam, ya da Alioğullarının manevralarını daima gözetleyip, halifeye bildirecek bir murakıb (watch dog) bulmaktı.

Ya'kûb'a 163/779-780 yılında "Din Kardeşi", *el-Eh fi'llâh* unvanı verildi ve vezir olarak atandı.

Ya'kûb'a olan büyük güven ve sevgisi Halifeyi, bütün idareyi Ya'kûb'a vermeye ve hilafetle ilgili işlerin idaresinde onu tamamen serbest bırakmaya sevk etti.⁴⁰

Bununla birlikte Ya'kûb'un otoritesi, sadece birkaç yıl sürdü. O, Halifenin güvenini kendi arzuları doğrultusunda istismar etti. Onun adamları içerisinde Alioğulları sempatanları önemli makamlara geldiler. Pek çok faktör onun düşüşüne yol açtı. Bunlar arasında Alioğulları-Abbasoğulları uzlaşmasını gerçekleştirmedeki başarısızlığı ve İshak b. Fadl el-Hâşimî ile ilişki kurması gibi faaliyetleri onu Halifenin gözünden düşürdü. Halifenin hoşnutsuzluğunu artıran şey, Mehdî'nin aşırı müsrifliğini, sarhoş edici içkilere ve huzurunda icra olunan müziğe aşırı düşkünlüğünü kınayan Ya'kûb'un tavrıydı.

Mehdî'nin *Mevâlî'si*, Ya'kûb'a düşmandı. Onlar, Ya'kûb'un aleyhinde, Mansûr'a karşı isyanını ve Alioğulları lehine faaliyetlerini hatırlatan bir şayiye yaydılar ve onu, Halifenin İsâabâd sarayını inşâ etmek için Müslümanların parasından elli milyon dirhem aldığını söylemekle suçladılar. Yine Mehdî'nin Mekke'den Bağdat'a dönüş yolunda "Mehdî! eğer Ya'kûb'u seçmemiş olsaydın nasıl bir adam olurdu" şeklinde yazılı bir metin görmesi de bununla ilgilidir. Bu, Mehdî'yi Ya'kûb'suz iyi bir hükümdar olacağına inandırmak için *Mevâlî* ve Ya'kûb'un düşmanları tarafından benimsenen bir başka taktiktir.

Vezir, 166/782-783 yılında görevden alındı ve hapse atıldı. Onun atadığı bütün yönetici ve memurlar işten çıkarıldı ve gözden düşürüldü.

Cahşiyârî, İbn Hallikân ve İbn Tiktakâ, vezirlikte Ya'kûb'un halefi olarak el-Fayd b. Ebî Sâlih'in adını verirler.⁴¹ Pek çok rivayet, onun idaresine ve politi-

40 Bu durum, şair Beşşâr b. Bürd'ü şu beyti/sözü söylemeye sevk etti: "Halifeniz kaybolmuş olan insanlar, Halifeyi saz ve davullar arasında arayınız".

41 Cahşiyârî, *Vüzerâ*, s. 164; İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. VI, s. 25; İbn Tiktaka, *el-Fahrî*, ss. 255 vd.

kasına fazla dikkat etmeksizin onun cömertliği ve kibirliliği üzerine çeşitli anekdotlar nakleder. Bununla birlikte el-Fayd, *Dîvanların* bütün işlerini kendi elinde toplayamamış gibi gözükmeıdir. Merkezî hükümette Rebî' b. Yûnus, Muhammed b. el-Leys ve Ali b. Yakfîn gibi statüleri eşit olan ve birbirlerini rahatsız eden pek çok şahıs vardı.