

MESNEVÎ'NİN İNŞÂSINDA VE MEVLEVİLİĞİN MÜESSESELEŞMESİ SÜRECİNDE ÇELEBİ HÜSÂMEDDİN'İN YERİ

Abdurrahim ALKIŞ*

Özet

Mevlâna'nın *Mesnevî-i Mânevî* isimli meşhûr eseri sûfî çevrelerce Kur'ân-ı Kerîm'in mânevî bir şerhi ve ilhâm-ı ilâhî'nin değerli bir semeresi olarak kabul edilmiştir. Bu eser büyük bir teveccühe mazhar olmuş ve ders kitabı olarak dârü'l-mesnevîlerde, mevlevihanelerde ve hankahlarda okutulmuştur. **Mevlâna**'nın *Dîvân-ı Kebîr* isimli eserinde muhatabı ve ilham kaynağı **Şems-i Tebrîzî** iken *Mesnevî*'nin yazılmasındaki muhatabı ve ilham kaynağı ise **Çelebi Hüsâmeddin**'dir. Bundan dolayıdır ki eserini *Hüsâmî-Nâme* diye isimlendirir. Her cildinde **Çelebi**'den sitâyişle bahseder; hatta bir beytinde *Mesnevî*'deki kelimelerin sûretlerin kendisinden, bu kelimelere ruh bahşetmenin ise **Çelebi Hüsâmeddin**'den olduğunu belirtir. Öte yandan **Çelebi Hüsâmeddin**, **Mevlâna**'nın vefatından sonra onun yolunun ve düşüncesinin hayatta hüküm-fermâ olması için on yıl kadar postnişinlik yapar ve bu süre içerisinde **Mevlâna**'nın mezarına türbe yaptırır ve Has-Bahçe'yi duvarla çevirerek **Mevlâna Dergâhı**'nı oluşturur. Bu dergâhta ihtifaller düzenleyerek **Mevlâna** sevenlerini bir arada tutar. *Mesnevî*'nin günümüze kadar gelen tam ve mükemmel bir nüshası yazdırılır. Bu dergâhta *Mesnevî* dersleri başlatılarak Mesnevihanlık geleneği başlatılır ve semâ yapılır. Bu işi yürütmek için iş bölümü yapılarak yeni vazîfeler

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

ihdâs edilir, bunların iâşesi için gelen vakıflardan bir bölüm ayrılır. Mevlevî tarikatında asırlarca devam eden Çelebilik geleneği başlatılır.

Anahtar Kelimeler: *Mesnevî*, Mevlâna, Çelebi Hüsâmeddin, Mevlevilik, Mesnevîhanlık.

The Role of Chelebî Husâm Al-Dîn in the Institutionalization of Being A Mawlawî Order and Writing Process of Masnavî

Abstract

Mawlânâ's famous book *Masnawî-i Mânawî* is considered as a spiritual annotation of Quran and a production of inspiration. *Masnawî-i Mânawî* was honored by Sûfî orders and instructed as textbook in khanqah. While **Mawlânâ**'s source of inspiration and collocutor was Şems-i Tebrizi throughout the writing process of the Diwan-ı Kebir, **Husâm al-Dîn Chelebi** was the source of inspiration and collocutor during the writing process of *Masnawî*. Hence, **Mawlânâ** calls it *Husâm-i Nâme*. **Mawlânâ** praises **Husâm al-Dîn Chelebi** in all parts of *Masnawî*. Even, he tells in same couplets of *Masnawî* that owing to **Husâm al-Dîn Chelebi**, he can give spirit to the words which **Mawlânâ** utilises them in *Masnawî*. After the death of **Mawlânâ**, **Husâm al-Dîn Chelebi** replaced at the head of derwish lodge and tried to spread the order and thought of **Mawlânâ** all around the world about ten years. During that period, he established a shrine around the tomb of **Mawlânâ** and enclosed the Has-Bahçe in order to create the lodge of **Mawlânâ**. Through the instruction of *Masnawî*, the ceremony of samâ and the culture of being a Mawlawî Order were initiated in this lodge.

Key Words: Masnawî, Mawlânâ, Husâm al-Dîn Chelebi, Mawlawî Order, Masnawîkhân.

Giriş

Mesnevî-i Mânevî, İslâm düşünce tarihinde en çok okunan eserlerden birisidir. Günümüzde de binlerce insan, *Mesnevî*'yi aşka muhabbetle okumakta ve günlük hayatında onun rehberliğinde

faziletli amellerde bulunmaktadır. *Mesnevî*, sahih ve güvenilir dînî bir kaynak olarak kabul görmüş, hikmetli hikâyeleri ile geniş halk kitlelerine mânevî hayat menbaı olmuştur. Mesnevî, tarih içerisinde İslâm medeniyetinin en te'sîrli eserlerinden birisi olup kendisi adına husûsî müesseseler ve meslekler ihdâs edilmiştir. Kur'ânî ve mevlîdhanlılıkla birlikte mesnevîhanlık mühim bir dînî meslek olarak telakkî edilmiş, İslâm coğrafyasının pek çok önemli şehrinde *Mesnevî-i Şerîf*'in okutulduğu Dârü'l-mesnevîler, Mevlevihaneler kurulmuştur. Mevlevilerin yanı sıra diğer tarîkat müntesipleri de *Mesnevî*'yi ders kitabı olarak okumuş ve okutmuşlardır. Bu nedenledir ki *Mesnevî*, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* ve *Füsûsü'l-Hikem* gibi en çok tutulan eserlerden birisi olmuştur. İlham-ı ilâhî kaynaklı olduğuna kanaat getirilen bu eserin yazılması, ders kitabı olarak okutulması ve bu okumaların yapılabilmesi için gerekli olan müessesenin ihdâs edilmesinde en büyük pay **Çelebi Hüsâmeddin Efendi**'nindir. Ne gariptir ki, **Hz. Mevlâna**'nın *Divân-ı Kebîr*'deki muhatabı olan **Şems-i Tebrîzî** oldukça meşhûr ve mârûf iken *Mesnevî* gibi cihân-şumûl bir eserin vücûda gelmesine vesîle olan **Çelebi Hüsâmeddin** Mevlevilerce bilinmekle berâber diğer kesimler tarafından pek bilinmemektedir. **Hz. Mevlâna**'nın da ifadelerinden de açıkça anlaşılacağı üzere ilim ve irfan dünyası *Mesnevî*'nin inşası ve sonraki nesillere aktarılmasında bu hazrete medyûndur. Hatta **Mevlâna**'nın en yakın mürîdlerinden ve hizmetkârlarından **Sipehsalar**, Mevlâna ile ilgili yazdığı *Risâle*'sinde: "Hakikatte **Hüdâvendigâr Hazretleri**'mizin tam mazharı **Çelebi Hüsâmeddin** idi ve bütün *Mesnevî-i Şerîf* onun ricası ile yazılmıştır. Bütün tevhîd ve aşk ehli, kendilerine bahşedilen *Mesnevî*'nin yalnızca yazılması hususunda, kıyamete kadar **Çelebi Hüsâmeddin**'e teşekkür etseler yine şükran borçlarını ödeyemezler." der. **Çelebi'nin** katkısı sadece *Mesnevî*'nin inşası ile ilgili değildir. O, ayrıca Mevleviliğin kurumsallaşması sürecinde de önemli bir rol oynamıştır. Dergâhın

oluşturulması, Çelebilik geleneğinin başlatılması gibi pek çok konuda önemli vazifeler deruhte etmiştir.

Bu çalışmamızda ilk önce **Çelebi Hüsâmeddin**'in hayatı hakkında biraz bilgi arz edeceğiz. Peşinden de *Mesnevî*'den ve konuyla ilgili ilk dönem eserlerinden yola çıkarak hazretin Mevlevilik ve Mesnevihanlık sahasında himmet ve gayretlerini izah etmeye çalışacağız.

a. Hayatı

Çelebi Hüsâmeddin'in tam adı: **Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Ahî Türk b. Tâcü'l-Ârifin Şeyh Muhammed Ebu'l-Vefâ-i Kürdî**'dir.¹ **Çelebi, Hz. Mevlâna**'nın da *Mesnevî*'nin dibâcesinde ifade ettiği gibi, aslen Urumiyelidir, "Emseytü kürdiyyen ve asbahtü arabiyyen" sözü ile meşhûr olan zâtın neslindedir.

Bahsi geçen sözün nisbeti ile ilgili farklı rivâyetler söz konusudur. Kaynakların önemli bir kısmı bu sözü **Şeyh Tâcüddîn Ebu'l-Vefâ**'ya (v. 500/1107) nisbet eder. Bunun yanı sıra **Ebû Abdullah-ı Bâbûnî**'ye (hicrî 4. Yüzyıl), **Hüseyin b. Ali b. Yezdanyar el-Urmevî**'ye (v. 333 h) ve **Baba Tâhir-i Üryân**'a (hicrî 5. Yüzyıl) nisbet eden kaynaklar da mevcuttur.

¹ Bkz. Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye/Mevlevilerin Târîhi*, (hız: Cem Zorlu), İnsan Yayınları, İstanbul: 2011, s. 100, 107, 125, 129, 145, 159, 160, 200; Hicrî 622 senesinde doğan Çelebi Hüsâmeddin'in babası Muhammed 577 târihinde doğmuş 639 tarihinde de vefat etmiştir. Çelebi'nin dedesi Hasan Efendi'nin doğum tarihi 520 iken vefat tarihi hakkında herhangi bir malûmata ulaşamadık. Hasan Efendi'nin babası Ahî Türk'ün doğum tarihi 470'tir. Vefat tarihi hakkında her hangi bir bilgiye sahip değiliz. Ahi Türk'ün babası meşhur Tâcü'l-Ârifin Şeyh Muhammed Ebu'l-Vefâ-i Kürdî de yaklaşık olarak 400'lü yılların ilk 20'sinde doğmuş 500 tarihinde de vefat etmiştir. Ayrıca bkz. Eflakî, Şemseddin Ahmed, *Menâkıbu'l-Ârifin*, (hız: Tahsin Yazıcı), TTK Basımevi, Ankara: 1980, c. 2, s. 737.

Abdurrahmân-ı Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*'ünde sözün, hicrî dördüncü asırda yaşamış olan² **Ebû Abdullah-Bâbûnî** isimli bir Kürd şeyhine ait olduğu rivâyetini zikreder. **Câmî**, ilgili menkıbeyi şöyle anlatır: “**Bâbûnî** bir gün Şiraz medreselerine gider, talebelerin müzakere ve mübahasede olduğunu görür. Onlara bazı sorular sorar, talebeler ise gülerler. **Ebû Abdullah**: ‘Sizin ilminizden bir şeyler öğrenmek istiyorum’ der. Talebeler: ‘Eğer alim olmak istiyorsan bir ip al, ayaklarını sıkı bağla, evin tavanına as ve -küzbüre usfüre-ifadelerini tekrarla, söyleyebildiğin ölçüde alim olursun. Allah sana ilimlerin kapısını açar’ şeklinde cevap verir. **Bâbûnî** de istihzâ ettiklerini anlamaz ve gidip söylediklerini yapmaya koyulur. Hüsn-i niyet ve sıdk-ı yakîn ile telkîn ettiklerini gece boyunca tekrâr etmeye başlar. Seher vaktinde Hak Teâlâ, gönlünde ledünnî ilmin kapılarını açar ve göğsü envâr-ı kudsiyye ile inşirâh peyda eder. Böylece velâyet mertebesine sahip olur ve her müşkil meseleyi cevaplayacak hale gelir. Bu şekilde tüm muannid ve muârizlara galebe çalar.”³

² Bkz. Baba Merdûh-i Rûhânî, *Târih-i Meşâhir-i Kürd*, Sürûş, Tahran: 1382, c. 1, s. 18.

³ Câmî, Abdurrahman b. Ahmed; *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds* (neşr. William Nassau Lees), W. N. Lees Prees Calcutta: 1858, s. 361-362. “Bâbûnî” nisbesi bazı kaynaklarda “Bâbûyî” şeklinde de geçebilmektedir. Abdurreşîd el-Bâkûyî, *Telhîsu'l-Âsâr fi Acâibi'l-Aktâr* isimli eserinde bu sözün Ebûbekir Hüseyin b. Alî b. Yezdânyâr el-Urmevî'ye ait olduğunu ifade eder. Son dönem biyografi yazarlarından Baba Merdûh-i Rûhânî bu sözün bâzı kaynaklarda Baba Tâhir-i Uryân'a nisbet edildiğini söyler ve konu ile ilgili menkıbeyi şöyle aktarır: “Baba Tâhir, işin başında ümmî bir zat iken talebelerin heyecanla mütalaa ve mübahasede olduklarını görür. Onlardan okuma ve yazmaya nasıl âşına olabileceğini sorar. Talebeler onun bu saflık ve sadeliğini görünce şöyle cevap verirler: ‘Şayet bu kış mevsiminde buz tutmuş bir havuzda yıkanırsan okuma ve yazmayı öğrenirsin’. Baba da sâfilîği ve sadeliğinden buna inanır ve gecenin bir vaktinde havuzun buzlarını kırar ve suya dalar. Sudan çıkınca kendisinin alim olduğunu fark eder ve sevinçle: ‘Emseytu kürdiyyen ve asbehtü arabıyyen’ ifadesini kullanır. Rûhânî'nin beyanına göre bazı kaynaklar bu sözü Bâbâ Efzal-i Kâşânî'ye (v. 1213) nisbet eder. (Bkz. Bâbâ Merdûh, *Târih-i Meşâhir-i Kurd*, c. 1, s. 25-26); İ. H. Bursevî, tefsîrinde sözün kime ait olduğunu belirtmeden Yûsuf

Başvurduğumuz kaynakları bir arada değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda sözün **Şeyh Ebu'l-Vefâ'**ya âit olduğu görüşü daha ağır basmaktadır. Ayrıca sözü nakleden eserlerin kısım-ı ekserisi **Ebû'l-Vefâ'**ya nisbet etmektedir.⁴

Ailesi Urumîye'den Konya'ya gelir ve oraya yerleşir. **Çelebi Hüsâmeddin** de 1225/622 senesinde Konya'da doğar. Çok iyi bir medrese tahsili alır ve bir ara müderrislik de yapar. **Hazret'**in babası Konya ve çevresinin ahîlerinin serdârı olduğu için "İbn Ahi Türk"

sûresinin16. âyetini tefsîr ederken Hz. Peygamber'in ümmîliğine ve Cebrâil (a.s)'in 'oku' fermânına işaret ederek menkıbeyî şöyle anlatır: "Bazı münkirler, küçük düşürmek amacı ve güzel bir şekilde vaaz vermeye güç yetiremeyeceği düşüncesi ile taassub u inâd cihetinden Arapça bilmeyen ümmî bir Kürd şeyhinden vaaz talebinde bulunurlar. Şeyh Efendi, bu kederle uyur ve rüyasında Hz. Peygamber (s.a.v) bu konuda kendisine izin verir. Sabah olduğunda vaaz meclisine oturur ve her te'vîl ve tefsîri takrir buyurup 'Emseytu kurdiyyen ve asbahtu arabıyyen' der." (Bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, İstanbul, c. 4, s. 23-24); *Mesnevî* şârihlerinden Çengî Yûsuf Dede (v. 1670), Tahirü'l-Mevlevî (v. 1951) ve A. A. Konuk (v. 1938), Bursevî'nin naklettiği şekilde menkıbeyi aktarır ve sözü Ebû'l-Vefâ'ya nisbet ederler. (Bkz. Çengî, Yûsuf b. Ahmed, *Menhecü'l-Kavî li-Tullâbi'l-Mesnevî*, Vehbiyye Matbaası, Mısır: 1289, c. 1, s. 10; Mevlevî, Tahir, *Şerh-i Mesnevî*, Şâmil Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, c. 1, s. 47; Konuk, Ahmed Avnî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, [hzr: M. Tahralı, S. Eraydın], Kitabevi Y. İstanbul: 2004, c. 1, s. 67); A. Muhammed Sâlim (v. 1977) "el-Hakîm" ism-i ilâhîsinin sırlarını izah ederken Bakara sûresinin 269. âyeti ile istişhâd ederek menkıbeyi Ebû'l-Vefâ'ya nisbet eder, menkıbeyi şöyle aktarır: "Şeyhten, ümmî ve acemî olmasına rağmen, insanlara ders vermesi istenir. İnsanlar ona yarına kadar mühlet verirler. Şeyh kalbi ile Hz. Peygamber'e teveccüh edip: 'Ey kalblerin tabîbi ve nebîlerin iftiharî! Ümmî olmama rağmen benden ders talebinde bulunuyorlar' der. Şeyh Efendi bunun üzerine birisinin: 'Allah, Alîm ve Hakîm isimleri ile sana tecellî edecektir' dediğini işitir. Ertesi gün minbere çıkar ve 'emseytu kurdiyyen ve asbahtu arabıyyen' diyecek kadar kendisine kapılar açılır. (Bkz. Abdulmaksûd Muhammed Sâlim, *Fî Melekûti'l-lâh maa Esmâi'l-lâh*, Şirketü'ş-Şemerli, 17. Baskı, Kahire: 2003, s. 82.)

⁴ Bkz. Çengî, Yûsuf b. Ahmed, *Menhecü'l-Kavî li-Tullâbi'l-Mesnevî*, c. 1, s. 10; Mevlevî, Tahir, *Şerh-i Mesnevî*, c. 1, s. 47; Konuk, Ahmed Avnî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. 1, s. 67; Abdulmaksûd Muhammed Sâlim, *Fî Melekûti'l-lâh maa Esmâi'l-lâh*, s. 82.

lakabıyla da bilinir.⁵ **Çelebi**'nin babası vefat edince yerine onu reis yapmak isterler. Fakat o, bunu kabul etmez ve **Hz. Mevlâna**'nın dergâhına intisabı tercih eder. Ailesi Konya'nın zengin ailelerinden birisi olmasına rağmen ticareti terk edip sahip olduğu zenginlikleri **Mevlâna**'ya bağışlar. Konya-Meram bağlarındaki konağını **Hz. Mevlâna** ve müridlerinin hizmetine sunar. "În ekremte'l-kerîme fekad melektehü" sırrıyla **Hz. Mevlâna** da tabiatıyla ona büyük ehemmiyet verir. **Mevlâna**, kendisine geleni, olduğu gibi **Çelebi Hüsâmeddin**'e gönderir. **Mevlâna**'nın *Mesnevî*'si ve *Mektûbât*'ı **Çelebi Hüsâmeddin** sitayiş ve medihleri ile doludur. Bütün bu sitayişler onun **Mevlâna** için ne kadar önemli bir isim olduğunun açık bir göstergesidir.⁶

Mevlâna, dönemin önemli isimlerine gönderdiği pek çok mektubunda **Çelebi**'nin de selamlarının olduğunu zikreder ve onun için şöyle der: "Şeyhler padişahı **Hüsâmeddin**'in sözü, benim sözümdür. O ne yaparsa benim hareketimdir, aramızda ayrılık yok; onun görüşü, benim görüşümdür; kim onunla oturursa benime oturmuş olur; onu hor tutan, onu üstün sayan, ona ihsanda bulunan, beni hor tutar, beni üstün sayar, bana ihsanda bulunur; gerçekte o işi, o kötülüğü bana yapmıştır".⁷ Oğlu **Muzafferüddin Emir Âlim**'e gönderdiği bir mektupta **Çelebi Hüsâmeddin** ile **Âlim** arasındaki tartışmadan dolayı gönlünün kırıldığını ifade eder. **Mevlâna** bu mektubunda **Çelebi**'nin büyüklüğünden ve kendisi ile **Emir Âlim**

⁵ Mevlâna, *Mesnevî*'nin dîbâcesinde Çelebi'nin atalarını ve neslini "ni'me's-selef ve ni'me'l-halef/ne güzel öncüleri ve ne güzel ardılları var" şeklinde över, bundan da anlıyoruz ki bu aile tanınan ünlü bir ailedir.

⁶ Bu sitayişler, bâzen mübâlağalı ifadeler gibi görünse de konu detaylı bir şekilde incelendiğinde bu medihlerin tabii olduğu anlaşılacaktır.

⁷ Mevlâna, Celâleddin-i Rûmî, *Mektuplar*, (trc: Abdulbaki Gölpinarlı), İnkılâp Yayınları, İstanbul: 1999, s. 60, 120, 168, 201, 203.

üzerindeki hakkından bahsedip onunla tartışmamasını, mutlaka gönlünü almasını ister, aksi takdirde incineceğini bildirir.⁸

Mevlâna, malları müsâdere edilen **Çelebi**'nin oğlu **Sadreddin** ve maddî durumu pek de iyi olmayan damadı **Nizâmüddin** için devlet yöneticilerine mektup gönderir ve onların kendisi gibi sayılmalarını talep eder. **Mevlâna**, bir mektubunda da **Nizâmüddin**'e yapılan bir haksızlık üzere **Çelebi Hüsâmeddin**'in bu diyarı terk etmek istediğini ve kendisinin yalvarmalarla buna engel olduğunu belirtir.⁹

Eflakî'ye göre **Çelebi**'nin olmadığı mecliste **Hz. Mevlâna**'nın neşelenmesine imkân yoktu âdetâ. **Mevlâna** pek çok eserinde **Çelebi**'yi defalarca, zamanın Cüneydi, vaktin Bâyezidi, şeyhlerin padişahı, kalblerin ve sırların emîni, îsâ-nefes sahibi, arş sırlarının mahzeni olarak tavsif eder.¹⁰ Bir devlet yöneticisine gönderdiği mektupta **Hüsâmeddin**'in **Seyyid Burhâneddin-i Muhakkık-i Tirmizî**'nin ruhaniyetinden istifade ettiğini belirtir.¹¹

Menâkıbü'l-Ârifin'de geçen bir rivâyete göre **Muinüddin-i Pervâne**, büyük bir toplantı düzenleyip sadaret erkânı ve ekâbiri davet eder. Toplantıya katılan **Mevlâna** o gün mânâ âlemlerinden bahsetmeye girişmez ve hiç konuşmaz. Toplantıda bulunanlar: Her halde **Çelebi Hüsâmeddin** dâvet edilmemiştir, der. **Pervâne**, firasetinden hali anlayıp **Çelebi Hüsâmeddin**'in dâvet edilmesi gerektiğini fark eder ve **Mevlâna**'dan izin alıp **Çelebi**'yi bağından dâvet etmek ister. **Mevlâna**: "uygun olur" der. **Çelebi Hüsâmeddin** bazı dostlarıyla birlikte gelince **Pervâne** hemen koşup **Çelebi**'nin elini

⁸ *Mevlâna, a.g.e., s. 176.*

⁹ *Mevlâna, a.g.e., s. 121, 140, 142, 182, 212.*

¹⁰ Bkz. *Mevlâna, a.g.e., s. 27, 43, 46, 47, 51, 60, 117, 120, 121, 123, 128, 138, 140, 152, 182, 188, 203.*

¹¹ *Mevlâna, a.g.e., s. 47.*

öper ve başına koyar. **Mevlâna** hemen ayağa kalkıp: “Merhaba Canım! İmanım! Cüneydim! Nûrum! Mahdumum! Hakk’ın mahbûbu! Enbiyânın mâşuku!” der. **Çelebi Hüsâmeddin** hemen baş koyar ve dostlar da nârâlar atar. Tam o esnada **Pervâne**’nin kalbinden: “**Mevlâna**’nın **Çelebi** hakkındaki söyledikleri acaba **Çelebi**’de var mı, yoksa tekellûf mü ediyor?” diye bir düşünce geçer. **Çelebi**, **Pervâne**’nin elini muhkem bir şekilde tutar ve: “**Muinüddin**! Her ne kadar **Hz. Mevlâna**’nın ‘şöyledir’ ve yüz kere ‘böyledir’ buyurduğu gibi değilse de o, yok olan haletleri hemen var etme ve bağışlama kudretine sahiptir” der.¹²

Sipehsalar’a göre **Mevlâna** hiçbir halifesine, **Çelebi**’ye gösterdiği sevgiyi ve iltifatı göstermemiştir. **Hüdâvendigâr** ona o kadar uyardı ki, gören onu **Hüsâmeddin**’in müridi sanırdı.¹³

Mevlâna, günün birinde omzunda bir zenbil olduğu halde, **Çelebi**’nin evine aşkla giden bir hizmetkârı görür ve “keşke senin yerinde ben olsaydım da özel bir hizmetçi inayeti bulsaydım” der. Derhal feracesini çıkartır, üstünü örter ve özür diler. Böylelikle evliyaya yapılan yardımlarım kıymetine işaret buyurur.¹⁴

Çelebi Hüsâmeddin’in **Mevlâna**’ya bağlılığı kadar **Mevlâna** da ona bağlıdır. **Mevlâna** bir mektubunda bunu açıkça dile getirir.¹⁵

Eflakî, **Çelebi Hüsâmeddin** de **Şems-i Tebrîzî** gibi Şâfiî mezhebinden olduğunu söyler. “**Hüsâmeddin Çelebi** bir gün ‘Hüdâvendigârımız Hanefiyü’l-mezheb biridir’ diye Hanefî mezhebine girmek istediğini söyler. **Mevlâna**: ‘hayır hayır, doğru olanı mezhebinde kalman ve onu muhafaza etmendin, aslanan bizim

¹² Eflakî, *Menâkıbu’l-Ârifîn*, c. 2, s. 769, 770.

¹³ Sipehsalar, Ferîdûn b. Ahmed, *Mevlâna ve Etrafındakiler*, (çev: Tahsin Yazıcı), Pinhan Yayınları, İstanbul: 2011, s. 167.

¹⁴ Eflakî, *a.g.e.*, s. 781-782.

¹⁵ **Mevlâna**, *Mektuplar*, s. 123.

tarîkatımız üzere yürümen ve insânları aşk caddesine irşad etmendir.' şeklinde karşılık verir.¹⁶ **Çelebi Hüsâmeddin Efendi** de **Hz. Mevlâna**'nın bu emrine olduğu gibi riayet eder. **Mevlâna**'nın vefatından sonra haset ehli olan bazı zahirî din uleması rebab'ın haram olduğunu, semâ etmenin de caiz olmadığını iddia ederek kadı'l-kudât **Sirâceddin Efendi**'ye şikayete giderler. **Kadı Efendi, Hz. Çelebi**'ye danışır ve onun bu konudaki görüşünü ister. **Çelebi Hazretleri**: "Gözünüz, asâ-yı mûsâ'yı odun olarak mı görüyor, yoksa ejderhâ olarak mı?" diye sorar. Soruya cevap vermezler. **Çelebi Efendi** bunun üzerine sözlerine şöyle devam eder: "Şayet bizim rebabımız bir odun parçasından ibaret ise ehemmiyetsiz ve terk edilmesi gereken bir şeydir, fakat mutahhar Mustafa'nın (s.a.v) mazharı ve asrının Musa'sı olan **Hz. Mevlâna**'mız Hakk'ın emri ile bu çup-pâre'yi kullanmıştır". Bu şekilde **Mevlâna**'nın rebab dinleyip semâ etmesini savunur".¹⁷

Eflakî'nin müderris **Şemseddin-i Malatî**'den rivâyet ettiği üzere **Çelebi**'nin **Hüdâvendigâr** nezdindeki kıymetini ifade etmesi cihetinden şu vâkıa oldukça mühimdir: "Bir gün **Hz. Mevlâna** ile birlikte zaman'ın Cüneyd'i vaktin Mâruf'u **Çelebi Hüsâmeddin**'in bağında idik. **Hz. Mevlâna**, mübarek ayaklarını su arkına koymuş ve mârifet buyuruyordu. Kelâmı esnasında Sultânü'l-Fukarâ **Mevlâna Şemseddin-i Tebrîzî**'nin vasıflarından bahsediyordu. Sonsuz derecede onu övmeye başladı. Dostların öncülerinden müderris **Bedrüddin Veled** bir âh çekip: 'Hayf! çok yazık!' dedi. Bunun üzerine **Hz. Mevlâna**: 'Niye hayf ve yazık? Bu hayıf neye? Mûcib-i hayf olan şey de nedir? Hayfın işimizde ne işi var?' diye sordu. **Bedrüddin** utandı ve başını öne eğerek şöyle dedi: '**Hz. Mevlâna Şems-i Tebrîzî**'ye ulaşamadım, onun huzûr-ı pur-nûr'undan istifade edemedim. İşte bütün hayıflanmalarım ve âhlarım bunun içindir'. O

¹⁶ Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, s. 759.

¹⁷ Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, s. 761.

anda **Hz. Mevlâna** bir müddet büyük bir sessizliğe büründü ve hiçbir şey söylemedi. Ondan sonra: ‘Şayet **Mevlâna Şemsüddin-i Tebrîzî**’nin (Allah onun zikrini yüceltsin) hizmetine ulaşmadıysan - pederimin mukaddes ruhu adına- saçının her telinde yüz binlerce **Şems-i Tebrîzî** asılı olan ve onun sırrının sırrını idrâk etmekte **Şems**’in dahi hayran kaldığı birine ulaştın.”¹⁸

Çelebi Hüsâmeddin, Mevlâna’nın vefatından on sene sonra vefat eder. **Eflakî**, bu konu ile ilgili şöyle bir menkıbe anlatır: Bir gün **Çelebi Hüsâmeddin**, dostlarıyla Meram’daki Hümmam bağına gitmişlerdi. Büyük bir cemaat toplanmıştı. Ansızın bir dervîş geldi ve “kubbe-i hadrâ’nın alemi, türbe-i mutahhara’ya düştü ve büyük bir çatlak oluştu” şeklinde nâhoş bir haber verdi. **Hz. Çelebi** bunun üzerine bir âh çekti ve kendinden geçti. Ellerini mübârek dizlerine vurdu ve ağlamaya başladı. Dostlar da gözlerinden yağmur tûfânı gibi gözyaşı döküp feryâd u figân ettiler. ‘Bir süre sonra hazretin rihlet tarihine bakın’ dedi. Mütalaa ettiler, gördüler ki noksansız tam on sene tamamlanmıştı. On birinci yıla geçilmişti. Aniden **Çelebi**’nin mübarek yüzünde bir değişiklik belirdi ve bedeninde bir titreme başladı. “Beni eve götürün; zîra bizim ömür peymanemiz dolmaya başladı. Göç zamanımız yaklaştı, artık bundan kurtulma imkânı yoktur. Dost, vuslatın elde edildiği müjdesini verdiğinde, değil ayaklarımızla gitmek, başımızın üzerinde sürünerek koşa koşa gitmemiz lazım” dedi ve şu beyitleri buyurdu:

¹⁸ Eflakî, *a.g.e.*, c. 1, s. 101-102. Mevlâna’nın bu hikâyede geçen “saçının her telinde yüz binlerce Şems-i Tebrîzî asılı olan” ifadesi ile kendisini kastetmesi de muhtemeldir. Kanaatimizce, metnin hemen girişinde “zamanın Cüneyd’i, vaktin Mârûf’u” şeklinde övülmesinden dolayı bu övgüyü Çelebi’ye hamletmek daha doğru olur. Hz. Mevlâna, eserlerinde kendisinden ziyade halifeleri ve hemdemlerini övmüştür. Zaten *Mesnevî-i Mânevî*, Çelebi Hüsameddin övgüleri ile doludur. Mevlâna, *Şems*’in gaybûbetinden sonra ona olan özlemine büyük ölçüde Çelebi ile gidermiştir.

صورت تن گو برو من کیستم؟ نقش کم نیاید چون من باقیستم

چون تمتوا موت گفت ای صادقین صادقم جان را بر افشام برین

Ten sûretine de ki, gitsin, ben kimim? Nakış eksik olmaz, zîra ben bâkîyim.

Madem Hakk: "Sadıksanız ölümü temenni ediniz" dedi. Sadıkım, canımı feda ederim.

Bunun üzerine **Çelebi Hazretlerini** bir bineğe bindirip eve getirdiler. Birkaç gün yatakta yattıktan sonra tam bir sevinçle Allah'ın rahmet ve inâyetine kavuştu. Bu durum, hicretin 683 senesi mübârek Şâbân ayının 22. günü olan çarşamba günü gerçekleşti. Derler ki, düşen alemler yeşil kubbenin tepesine yeniden taktıkları gün ve takma işi tam bittiğinde **Çelebi Hazretleri**, o anda yüzünü Cenâb-ı İzzet'e döndü ve: "innâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn" buyurdu.¹⁹

Mevlevilik ile ilgili yapılan çalışmaların kısm-ı ekserisine göre **Çelebi Hüsâmeddin** hicrî 683/1284 tarihinde vefat eder ve **Mevlâna'nın** yanına gömülür.²⁰ **Sipehsalar** ise 684 yılı ayları içerisinde vefat ettiğini söyler.²¹ **Eflakî, Çelebi Hüsâmeddin'in** vefat târihini "22 Şâbân 683 Çarşamba" şeklinde verir.²²

¹⁹ Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, s. 778, 779.

²⁰ Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, s. 779.

²¹ Bkz. Sipehsalar, *a.g.e.*, s. 171.

²² Bkz. Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, s. 779; Eflakî'nin bu kaydına göre, şayet eseri yayımlayan tarafından nüsha doğru okunduysa, ortada bir yanlışlık söz konusudur. Zîra 22 Şâbân 683 tarihi Cuma gününe denk gelmektedir. *Mevlâna ve Mevlevîlik* isimli eserin yazarı Mehmet Önder, Çelebi Hüsâmeddin'in vefat tarihini, sandukasının baş tarafında Sultan Veled tarafından yazdırılan mermer kitâbeden yola çıkarak 18 Şâbân 683 Çarşamba (30 Ekim 1284) şeklinde okur. (Bkz. Önder, Mehmet, *Mevlâna ve Mevlevîlik*, Aksoy Yayıncılık, İstanbul: 1998, s. 168). Tevfik Sübhânî de bu tarihi tercih etmektedir. Oysaki bu tarih Çarşamba gününe değil; Pazartesi gününe denk gelir. Abdülbaki Gölpınarlı da bu yedi beyitlik kitâbeden istifade ile vefat tarihini 12 Şâbân 683 şeklinde kaydeder ki bu tarih de 24 Ekim 1284 Salı

Çelebi'nin namazını **Sultan Veled** kaldırır.²³ **Mevlâna'nın** bazı devlet yöneticilerine gönderdiği mektuplardan yola çıkarak onun, ilim tahsilinde bulunan **Sadreddin Muhammed** isminde bir oğlunun ve **Nizâmeddin** isminde bir damadının olduğunu öğrenebiliyoruz.²⁴ Neslinin, 740'lı yıllarda vefat eden ve huzura defnedilen **Hüsâmeddin Hasan b. Sadreddin** (dedesinin ismini alan) ile devam ettiği de kayıtlarda mevcuttur. **Çelebi Hüsâmeddin** de **Mevlâna'nın** bulunduğu türbeye gömülür ve sonradan mezarı düzenlenir.²⁵

b. Çelebi Hüsâmeddin'in *Mesnevî'nin* Yazılmasındaki Yeri

Çelebi Hüsâmeddin'in talebesi **Sirâcüddin-i Mesnevihan'dan** nakledilen rivâyete göre **Hakîm Senâî'nin**(525/1131) *Îlâhînâme'si*, **Attâr'ın**(627 /1230) *Mantiku't-Tayr'ı* ve *Mûsîbet-nâme'sinin* dostlar tarafından aşkla okunduğunu gören **Çelebi Hazretleri, Hz.**

gününe denk düşer. En yakın Çarşamba ise 13 Şâbân 683 tarihine denk gelir. Binaenaleyh rakamlar yanlış okunmuş olabilir. Önder, kitâbede yer alan Arapça metnin Türkçe çevirisini şu şekilde zikreder: "Burası şeyhler şeyhinin, âriflerin uydukları zâtın, hidâyet ve yakîn imamının, arş hazînelerinin anahtarı, yeryüzü definelerinin emini, zamanın Cüneyd'i, devrin Bâyezid'i olan; faziletler sahibi, Tanrı ışığı Hasan oğlu Ahî Türk diye tanınan Muhammed'in oğlu Hüsâmeddin Hasan'ın türbesidir. Tanrı ondan ve onlardan râzı olsun. Aslı Urmiyelidir ve '(???) Arap olarak kalktım' diyen şeyhe mensuptur. Tanrı ruhunu azîz eylesin, 683 yılı Şâbân ayının on sekizinci Çarşamba günü göçtü" (Bkz. Önder, *a.g.e.*, s. 168); Eflakî'nin kaydı ve kitâbe, hazretin vefat gününü Çarşamba diye kaydettiğinden dolayı kuvvetle muhtemeldir ki, Arapçada 12 ve 18 sayıları ile 13 sayılarının kitâbetlerinin benzerliklerine binâen 13 sayısı yanlışlıkla 18 olarak okunmuştur. Kanaatimizce Çelebi Hüsâmeddin'in vefat tarihi 13 Şâbân 683 Çarşamba günü olup 61 yaşında vefat etmiştir. Sahih Ahmed Dede de Çelebi'nin vefat târihini 22 Şâbân 693 Çarşamba günü diye kaydetmiştir. Filhakika, bu tarihin de Çarşamba gününe değil de Cuma gününe denk geldiğini görüyoruz. (Bkz. Sahih Ahmed Dede, *Mecmeü't-Tevârihi'l-Mevlevîyye*, s. 200); Mevlâna ile ilgili kapsamlı bir çalışma yapan Franklin Lewis de vefat târihi olarak 30 Ekim 1284 tarihini tercih etmiştir. (Bkz. *Mevlâna Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı*, s. 477, 279).

²³ Bkz. Önder, *Mevlâna ve Mevlevîlik*, s. 168.

²⁴ Bkz. Mevlâna, *Mektuplar*, s. 4, 123, 127, 212.

²⁵ Bkz. Mevlâna, *a.g.e.* s. 232.

Mevlâna'dan yeni bir eserin yazılmasını talep eder. **Çelebi**, ayrıca **Hz. Mevlâna**'nın gazellerinin büyük bir rakama ulaştığını ve bunların berr ve bahrin iki tarafını tuttuğunu göz önünde bulundurarak **Hazret**'ten, âşıkların ve derdmendlerin arasında bir yâdigâr olarak kalsın diye, **Hakîm**'in *İlâhinâme*'si tarzında *Mantuku't-Tayr* vezninde bir eser yazmasını ister.

Hz. Mevlâna, sarığın arasından *Mesnevî*'nin zübdesi sayılan ilk onsekiz beytin yazılı olduğu bir kağıdı çıkarır ve ona verir. **Mevlâna**, kendisine de mânâ aleminde böyle bir kitabın yazılmasının ilham edildiğini, şayet yazmaya razı ise bu işe başlayacağını **Çelebi**'ye bildirir. O da bu duruma râzı olur ve cân u dilden hizmete koyulur. **Hz. Hüdâvendigâr, Çelebi Hüsâmeddin**'in câzibesi ile semâ ederken hamamda, kıyamda, kuudda, sükûnette, harekette söylemeye devam eder. Bazen de gecenin başlamasından tutun tâ matla-i fecr'e kadar sürekli imla ederdi. **Hz. Çelebi Hüsâmeddin** de tamamını süratle yazar ve yazdıklarını güzel ve yüksek sesle **Hz. Mevlâna**'ya okurdu. Birinci cilt bitince **Çelebi Hüsâmeddin** beytleri tekrar tekrar okuyup kelimeleri tashih ve kaydetmekle uğraşır.²⁶

Sahih Ahmed Dede'ye göre *Mesnevî* yazılmaya başlandığında **Hz. Mevlâna** 55 yaşında, **Çelebi Hüsâmeddin** de 37 yaşında; hicrî 667/1269 yılında *Mesnevî* bittiğinde ise **Hz. Mevlâna** 63, **Çelebi Hüsâmeddin** ise 45 yaşındaydı.²⁷

Mesnevî'nin yazılmaya başlanması safhasına bakıldığında, âdeta **Hz. Mevlâna, Çelebi Hüsâmeddin**'i, **Çelebi Hüsâmeddin** de **Hz. Mevlâna**'yı beklemektedir. Bu duruma örnek olarak *Mesnevî*'de şöyle bir beyit geçer:

زان که قدر مستمع آمد نبا بر قد خواجه برد درزی قبا

²⁶ Bkz. Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, s. 739-742; Câmî, *Nefehât*, s. 540; Sipehsalar, *a.g.e.*, s. 164.

²⁷ Bkz. Sahih Ahmed Dede, *a.g.e.*, s. 181-187.

“Çünkü söz, dinleyenin değerindedir; terzi elbiseyi adamın boyuna göre biçer.”²⁸ Beyitte geçen “söz, dinleyenin değerindedir” ifadesinde, Hz. Peygamber’in bir hadîs-i şerifine işaret vardır. **Mevlâna**, *Fîh-i mâ-fih*’inde de bu hadîsi:

إِنَّ اللَّهَ يُلَقِّنُ الْحِكْمَةَ عَلَى لِسَانِ الْوَاعِظِينَ بِقَدْرِ هَمِّ الْمَسْتَمِعِينَ

“Allah, hikmeti, vâizlerin lisânına dinleyicilerin himmetleri miktarınca telkîn eder.” şeklinde zikreder.²⁹ **Hz. Mevlâna, Çelebi Hüsâmeddin**’in sem’ himmetinin yüceliğini görmüş ve ona *Mesnevî*’yi ifade etmeye başlamıştır. **Mevlâna**, *Mesnevî*’nin yazılması konusunda **Çelebi Hüsâmeddin**’in ehemmiyetini *Mesnevî*’nin her cildinde açıkça ifade eder. Bu ifadeler o kadar çarpıcı ki, okuyucu: “Bu zât, en azından **Şems-i Tebrîzî** kadar niye pek tanınmadı?” şeklinde bir soru sorma ihtiyacı duyar. **Hazret**’in ifadelerinden de açıkça anlaşıldığı üzere, şâyet **Çelebi Hüsâmeddin** olmasaydı insânlık, bu *Mesnevî-i Şerîf*’den mahrûm kalacaktı. O *Mesnevî* ki, sûfî şair onu şöyle över:

مثنوی مولوی معنوی هست قرآن در زبانی محلولی

Mesnevî-i Mevlevî-i Mânevî, Pehlevî dilinde yazılmış bir Kur’ân’dır.

من چه گویم وصف آن عالی جناب نیست پیغمبر ولی دارد کتاب

²⁸ Mevlâna, Celâleddin Muhammed-i Belhî, *Mesnevî-i Mânevî*, (Reynold Nicholson nüshasına göre tashih eden: Nizâmeddin Nûrî), İntişârât-ı Kitâb-ı Âbân, Tahran: 1384, s. 773, (6/1241 byt.)

²⁹ Bkz. Mevlâna, *Fîh-i mâ-fih*, (hzr: Bediüzzamân Firûzânfer), Müessese-i İntişârât-ı Kebîr, 13. Baskı, Tahran: 1389, s. 108; Firûzânfer, *Ehâdis ve Kasas-i Mesnevî* isimli eserinde bu hadîs’in el-Menhecü’l-Kavî li-Tullâbi’l-Mesnevî, (6/179) isimli *Mesnevî* şerhinde geçtiğini belirtir, fakat kaynak vermez. (Bkz. Firûzânfer, Bediüzzamân, *Ehâdis ve Kasas-i Mesnevî*, (trcm: Hüseyin Dâvûdî), Müessese-i İntişârât-ı Kebîr, 2. Baskı, Tahran: 1381, s. 546-547).

“O âlî-cenâb'ın hakkında ne diyeyim ki? Evet, peygamber değil, fakat kitabı vardır.” gibi tâzim ifadeleri kullanır.³⁰

Kur'ân-ı Fârisî olarak da anılan *Mesnevî*'nin dördüncü defterinde **Hz. Mevlâna, Hüsâmeddin Çelebi**'nin *Mesnevî-i Şerîf*'in yazılmasındaki yerini şöyle resmeder:

Hekimler, bu musiki nağmelerini göklerin dönüşünden aldık demişlerdir.

Halkın; tanburla çaldığı, ağızla söylediği bu şarkılar, nağmeler, hep göğün dönüşünden alınmadır.

Müminler derler ki, cennetin tesirleriyle bütün kötü ve çirkin sesler de latîf olur.

Biz hepimiz Âdem'in cüz'leriydik. Cennette o nağmeleri dinlerdik.

...

İşte bu yüzden güzel sesi dinlemek âşıklara gıdadır. Çünkü güzel ses dinlemede, kalp huzuru ve Allah ile birleşme hayali vardır.

Adamın kalbindeki hayaller kuvvetlenir, hatta hayaller, o güzel sestem, o güzel nağmeden sûretlere bürünür.

Tıpkı suya ceviz atanın ateşinin, nağmeler ile keskinleştiği gibi aşk ateşi de güzel seslerle keskinlik bulur!

Su, pek derin yerdeydi. Susuzun biri, suyun üst tarafında bulunan ceviz ağacına binmiş, ağacı silkeliyordu.

Ağaçtan cevizler, suya düştükçe suyun sesini dinliyor, sudan meydana gelen habbeleri seyrediyordu.

Bir akıllı adam, bunu görüp dedi ki: Ey fetâ, bu cevizler seni susatır!

Suya bir hayli ceviz düşüyor, ama su derinde, senden çok uzakta!

³⁰ Bazı kaynaklarda bu söz, Mevlâna Abdurrahman-ı Câmî'ye nisbet edilir. Bahâî'ye nisbet eden kaynaklar da bulunmaktadır. Kâdiriyye pîrlerinden Şeyh Abdurrahman Hâlis Talabânî'nin *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytine yazdığı manzûm şerhin dibâcesinde de geçmektedir.

Sen, yukarıdan aşağıya zahmetlerle ininceye kadar su da onları daha uzağa götüreceksin!

Adam dedi ki: Benim bu ağaç silkelemeden maksadım, ceviz toplamak değil. Görünüşe bakma da maksadıma iyi dikkat et!

Benim maksadım suyun sesini işitmek ve suda hâsıl olan su habbeleri görmektir.

Âlemde susuzsun, daima havuzun çevresinde dönüp dolaşmaktan başka ne işi var?

Hacının, Kâbe'nin çevresini tavaf etmesi gibi o da ırmağın, suyun çevresinde dolanır, suyun sesini dinler durur!

İşte ey Hak ziyâsı Hüsâmeddin, aynen (o susuzsun maksadı gibi) benim de bu Mesnevî'den maksadım sensin.

Mesnevî, fer'leri bakımından da asılları bakımından da tamamı ile senindir. Onu sen kabul etmişindir.³¹

Padişahlar, iyiyi de kabul ederler, kötüyü de. Bir şeyi kabul ettiler mi, artık reddetmezler.

Madem ki bir fidan diktin, onu sula. Mademki açtın, düğümü de aç!

قصدم از الفاظ او راز تو است قصدم از انشایش آواز تو است
بیش من آوازت، آواز خداست عاشق از معشوق، حاشا کی جداست؟

Mesnevî'deki sözlerden maksadım, senin sırrın; onu şiir halinde söylemedeki muradım, senin sesindir.

Bence sesin, Allah sesidir. Âşık, hâşâ, sevgilisinden ayrılmaz.³²

Mevlâna, Çelebi'nin, *Mesnevî*'nin yazımındaki fedakârlığını, sabahlara kadar sabırla imlâsını birinci defterde şöyle dile getirir.

Sen bu hali, insanın ahvâline kıyâs etme, cevir ve ihsan menziline karar kılma!

³¹ İbârenin Farsçası:

ای ضیاء الحق حسام الدین توفی همچنان مقصود من زین مثنوی
مثنوی اندر فروغ و در اصول جمله آن توست و کردستی قبول

³² Mevlâna, *Mesnevî-i Mânevî*, s. 465-466, (4/733-759. byt.)

Cevir, ihsan, mihnet ve neşe, hâdistir. Hâdisle de ölürler; Hak onlara vâristir.

Sabah oldu, ey sabahın penahı Allah! (Ben özür beyân edemiyorum), bize hizmet eden Hüsâmeddin'den sen özür dile!

Akl-ı küll'ün ve canın özür dileyeni sensin; canların canı, mercanın parıltısı sensin.

Sabahın nuru parladı, biz de bu sabah çağında senin mansûr şarabını içmekteyiz.

Senin vergin bizi böyle mest ettikçe şarap ne oluyor ki, bize neşe versin!

Şarap, coşkunlukla bizim coşkunluğumuzun gedâsıdır; felek, dönüşte aklımızın fakiridir.

Şarap bizden sarhoş oldu, biz ondan değil. Beden bizden var oldu, biz ondan değil!³³

Birinci defterin bitmesinin hemen ardından **Çelebi Hüsâmeddin**'in hanımının vefatıyla *Mesnevî*'nin yazılması durur. **Mevlâna** bu durumu ikinci defterin hemen başında şöyle anlatır.

Hak ziyası Hüsâmeddin, âsumânın zirvesinde tekrar dizgin çevirince (yine *Mesnevî*'ye başlandı).

Hakikatler miracına gitmişti, o yüzden onun baharı olmadığı cihetle goncalar açılmamıştı.

Denizden tekrar kıyıya dönünce *Mesnevî* şiirinin çengi de düzeldi, çalınmaya başlandı.

بلبلې ز ینجا برفت و باز گشت بهر صید این معانی باز گشت

تا ابد بر خلق این در باز باد ساعد شه مسکن این باز باد

Bir bülbül buradan uçup gitti ve yine geri geldi.

Bu mânâları avlamak için doğanlaştı.

³³ Mevlâna, *a.g.e.*, s. 65-66, (1/1805-1812. byt.)

Bu doğanın konağı, padişahın bileği olsun; bu kapı, halka ebediyen açık kalsın.

Bu kapının afeti, hevâ ve şehvettir. Yoksa burada daima şerbetler içilir durur.³⁴

Mesnevî şarihlerinden Ahmed Avni Konuk Bey'e göre son beyitte geçen "Padişah"dan murad "Hak Teâlâ"dır. "Bilek"den murad Hz. Mevlâna'nın zât-ı şerîfleridir. "Kapı"dan murad ise Hz. Pîr efendimizin tarîkat-ı aliyyeleridir. "Doğan"dan maksad ise **Çelebi Hüsâmeddin** Hz.leridir. Hz. Mevlâna bu ifadeler ile tarîkat-ı aliyyelerinin ebede kadar açık olması ve inkıraza uğramaması için duada bulunmuşlardır.³⁵

Mesnevî'nin üçüncü defterinde de:

Ey Hak ziyâsı cömert Hüsâmeddin, feleklerle unsurlar, senin gibi bir padişah doğurmamıştır.

Sen, cana da nâdir gelirsün, gönle de. Senin kudûmuna karşı bir şey yapamadığından can da mahcuptur, gönül de!

Geçmiş kavimleri ne kadar methettim, fakat bütün bunlardan maksadım sensin.

Zaten dua, çıktığı evi bilir; sen kimin adını anarsan an, kimi översen öv!³⁶

H. Mevlâna yer yer **Çelebi'**yi övmekten çekinir. **H. Şems'in** âkıbetine duçâr olmasından endişe eder:

³⁴ Mevlâna, *a.g.e.*, s. 143, (2/3-10. byt.)

³⁵ Bkz. Konuk, Ahmed Avnî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (Hzr. Osman Türer, Mustafa Tahralı, Safi Arpaguş), Gelenek Yayınları, İstanbul: 2005, c. 3, s. 18.

³⁶ Mevlâna, *Mesnevî*, s. 344, (3/2110-2114. byt.), İbârenin Farsçası:

ای ضیاء الحق حسام اللین راد	که فلک و ارکان چو تو شاهي بزاد
تو به نادر آمدي در جان و دل	ای دل و جان از قدوم تو خسل
چند کزدم مدح قوم ما مضی	قصد من ز آنجا تو بودی ز اقتضا
خان خود را شناسد خود دعا	تو به نام هر که خواهي کن ثنا

Ben o güzelim adı pek kısa bir tarzda övdüm; bunu kuş da biliyor,
balık da!

Sebebi de şu: Hasetçiler, kıskanıp haset ederek âh etmesinler,
hayâlini dişleriyle dişlemesinler!

Ama zaten hasetçi, onun hayalini nereden bulacak? Hiç fare
deliğinde dudu kuşu oturur mu?

O hasetçinin gördüğü hayal, onun hayali değildir ki! O, hilâl değil;
onun kendi kaşının kılı!³⁷

Mesnevî'nin altıncı defterinin başlarında devam eden tehlikeyi
şöyle ifade eder:

Kötü gözlülerin şatafatı, nazarı olmasaydı lütfunun yüzde birini
söylerdim.

Fakat nefesi zehirli kem gözlerden ben, can ve ruhu üzen ne
zahımlar yedim!

Onun için senin halini, ancak başkalarının hallerini anarak remiz
ve kinâyeyle söylerim.

Bu bahane de gönlüne âit bir hiledir ki, gönlün ayakları, o yüzden
toprağa kakılmış kalmıştır.

Yüzlerce gönül ve can, yaratıcı Allah'a âşık olmuştur da onlara ya
kem göz mâni olmuştur ya kötü kulak.³⁸

İkinci beyitteki “nefesi zehirli kem gözlerden ben, can ve ruhu
üzen ne zahımlar yedim” ifadesinden de açıkça anlaşılacağı üzere **Hz.**
Mevlâna, Çelebi Hüsâmeddin'i kem gözlülere **Şems-i Tebrîzî** gibi
yedirtmek istemez.

³⁷ Mevlâna, *a.g.e.*, s. 344, (3/2117-2121. byt.).

³⁸ Mevlâna, *a.g.e.*, s. 737, (6/189-191. byt.) İbârenin Farsçası:

کفتی از لطیف تو جزوی ز صد کر نودی طمطراق چشم بد
لیک از چشم بد زهر آب دم زخمیای روح فرسا خورده ام
جز به رمز ذکر حال دیگران شرح حالت بی نیارم در بیان

Mevlâna, dördüncü defterin hemen girişinde **Çelebi'nin** *Mesnevî* inşasındaki yerini, *Mesnevî'nin* hikâye ve masal kitabı değil; aslında nurlu bir eser olduğunu şu beyitlerle izah eder:

Ey Hak Ziyâsı Hüsâmeddin, sen öyle bir ersin ki Mesnevî, senin nurunla ayı bile geçti, aydan bile parlak bir hale geldi.

Ey lütfü, keremi ile umulan, yüce himmetin bu Mesnevî'yi nereye çekmekte, Allah bilir?

Bu Mesnevî'nin boynunu bağlamışsın, bildiğin yere doğru çekmekte.

Mesnevî koşup gitmekte çeken gizlidir. Fakat görececek gözü olmayan gâfilden gizli.

مثنوي را چون تو مبدأ بوده اي گر فزون گردد تواش افزوده اي

چون چنین خواهی، خدا خواهد چنین میدهد حق آرزوی متقین

Mademki Mesnevî'nin yazılmasına önce sen sebep olmuşsun, artar, uzarsa arttıran, uzatan yine sensin.

Mademki sen böyle istiyorsun, Allah da böyle istiyor. Allah, takvâ sahiplerinin dileğini ihsan eder.

Evvelce sen, varlığını Allah'a verdin. Karşılık olarak Allah da varlığını sana verdi.

مثنوي از تو هزاران شکر داشت در دعا و شکر کنها بر فراشت

Mesnevî, sana binlerce şükretmede. Ellerini kaldırıp dualar eylemede...

Allah, Mesnevî'nin diliyle, eliyle sana şükrettiğini gördü de ihsanlarda bulundu, lütuflar etti, keremini çoğalttı.³⁹

(...)

Güneş, aydan daha üstündür ya. Şu halde Ziyâ'yı da mertebe bakımından nûrdan üstün bill!

³⁹ Mevlâna, *a.g.e.*, s. 441, (4/1-9. byt.)

Hiç kimse gidilecek yolu ay ışığıyla görmedi de güneş doğunca yol meydana çıktı, göründü.

Güneş, alınacak, satılacak şeyleri güzelce gösterdi de bu yüzden pazarlar gündüzleri kuruldu.⁴⁰

(...)

(Hüsâmeddin), bu dördüncü deftere nurlar saç! Çünkü güneş de dördüncü kat gökten doğar, âlemi nûrlara gark eder.

Sen de bu dördüncü defterle âlemlere güneş gibi nûrlar saç da şehirlerle ülkelere parlarsın, her tarafı nûra gark etsin!

هر کس افسانه بخواند افسانه است و آنکه دیدش نقد خود مردانه است

Bu kitap, masal diyene masaldır. Fakat bu kitapta halini gören, bu kitapla kendini anlayan kişi de erdir!

Ey Hak Ziyâsı, sen onun halini gördün... Hak, sana, onun işlerine karşılık verdiği cevabı gösterdi!

Gayb âlemini gören gözün, gayb âlemi gibi üstattır. Bu görüş, bu ihsan, şu âlemden eksik olmasın!⁴¹

Kanaatimizce **Mevlâna**'nın, *Mesnevî*'nin yazılmasında, **Çelebi Hüsâmeddin**'in yeri ile ilgili olarak sarf ettiği en önemli ifadeler, dördüncü defterin sonunda geçen şu beyitlerdir:

هین ز ما صورت گری و جان ز تو نه غلط! هم این خود و هم آن ز تو

İşte bizden sûret yapmak, senden can vermek. Hayır, yanlış söyledim! Bu da senden, o da!

Ey apaçık âlemi aydınlatan güneş, gökyüzünde övülmüşsün sen. Yer de seni tanısn, yeryüzünde de ebediyen övül!

Övül ki, yere mensup olanlar da yüce gök ehliyle gönülleri bir, kibleleri bir, huyları bir olsunlar!

⁴⁰ Mevlâna, *a.g.e.*, s. 441, (4/20-22. byt.)

⁴¹ Mevlâna, *a.g.e.*, s. 442, (4/30-36. byt.)

Ayrılık kalksın, şirk ve ikilik kalmasın! Zaten mânevî varlıkta ancak birlik vardır.⁴²

İlk beyitten de açıkça anlaşılacağı üzere **Çelebi Hüsâmeddin**, sadece *Mesnevî*'nin kâtipliği, redîf ve kâfiyesi ile ilgili olan biri değil; aynı zamanda **Mevlâna**'nın, *Mesnevî*'deki ilham kaynağı ve ilk dereceden muhâtabıdır.

Mevlâna, beşinci defterin hemen girişinde **Çelebi**'nin değerinin, sözlerle ifade edilmeyeceğini şöyle dillendirir:

Yıldızların nûru olan Şâh Hüsâmeddin, beşinci cildin başlamasını istiyor...

Ey Allah ışığı cömert Hüsâmeddin, beşerî bulantılardan durulanların üstatlarına üstatsın sen!

Halk perde ardında olmasaydı, halkın gözleri açık olsaydı ve havsalalar dar ve zayıf bulunmasaydı,

Seni övmeye mânevî bir tarzda girişir, bu sözlerden başka sözler söyleyecek bir dudak açardım.

...

Seni bu zindan âleminde yaşayanlara övmek lüzumsuzdur. Senin vasfını ancak ruhanilerin topluluğunda söyleyebilirim.

Âlem ehline seni anlatmak zararlıdır. Seni, aşk sırrı gibi gizlemekteyim.

Seni kaybettiklerinden, fırsatı kaçırdıklarından dolayı hasrete düşmeden ben, onlara seni öveyim de yol bulsunlar.

Sen Allah nûrusun. Canı, Allah'a kuvvetle çeker durursun. Halksa vehim ve şüphe karanlıklarındadır.⁴³

Altıncı defterin başında aslında eserinin adının, *Hüsâmî-nâme* olduğunu ve ona armağan ettiğini şu beyitlerle ifade eder:

⁴² Mevlâna, *a.g.e.*, s. 570 (4/3726-3729. byt.)

⁴³ Mevlâna, *a.g.e.*, s. 575 (5/1-10. byt.)

Ey gönüllerin hayatı **Hüsâmeddin**, nice zamandır altıncı cildin yazılmasına meyledip durmaktasın.

Husâmî-nâme, senin gibi bilgisi engin bir erin çekisiyle dünyayı dönüp dolaşmada.

Ey mânevi er, *Mesnevî*'nin son cildi olan altıncı cildi de sana armağan olarak sunmaktayım.⁴⁴

Yine altıncı defterde **Çelebi**'nin, *Mesnevî*'nin harf ve kelimelerine can kattığını ve bu eserinin dünyalar durdukça devamlı okunacağını şöyle ifade eder:

Ey Allah ışıǵı **Hüsâmeddin**, ey ruh cilâsı, ey doğru yolu gösteren padişah, gel!

Mesnevî'yi yayılmış bir mera haline getir, örneklerinin suretlerine can ver!

Can ver de bütün harfleri, akıl ve can olsun; can cennetine uçup gitsin.

Zaten onlar, senin sayende can âleminden gelip harf tuzağına tutuldular, mahpus oldular.

Ömrün âlemde Hızır gibi uzasın, canlara can katsın, düşkünlerin ellerini tutsun, daimî olsun.

İlyas ve Hızır gibi dünyalar durdukça dur da yeryüzü, lütfunla gökyüzü haline gelsin.⁴⁵

⁴⁴ *Mevlâna, a.g.e., s. 731(6/1-4. byt.) İbârenin Farsçası:*

اي حیات دل، حسام الدین، بیسی میل یی جوشد به قسم سادمی
کشت از جذب چو تو علامه ای در جهان کردان حسایی نامه ای
پیش کش می آرمت ای معنوی قسم سادس در تمام مثنوی

⁴⁵ *Mevlâna, a.g.e., s. 737 (6/183-188. byt.) İbârenin Farsçası:*

اي ضیاء الحق حسام الدین بیا ای صقال روح و سلطان الهی
مثنوی را مسرح و مشروح ده صورت امثال او را روح ده
تا حروفش جمله عقل و جان شوند سوی خلدستان جان بزان شوند
هم به سعی تو ز ارواح آمدند سوی دام حرف مستحصر شدند
باد عمرت در جهان همچون خضر جانفزا و دستگیر و مستتر

c. **Çelebi Hüsâmeddin'in Mevlevîliğın Müesseseseleşmesindeki Yeri**

Mevlâna, Çelebi Hüsâmeddin'i halife seçmeden önce 646/1248 senesinde **Şeyh Selahaddin Zerkûb'u** halifesi olarak tayin eder. **Şeyh Selahaddin** on yıl hilafet vazîfesini deruhde ettikten sonra 657/1258 (1 Muharrem/29 Aralık) senesinde vefat eder. Bu durum üzerine **Mevlâna, Çelebi Hüsâmeddin'i** hemdem ve halifesi olarak kabul eder ve bütün dostlarına ona yönelmelerini tavsiye eder.

Sultan Veled Hz.leri *Velednâme* isimli eserinde **Mevlâna** henüz hayatta iken **Çelebi Hüsâmeddin'in** halife seçilmesi ve bâzı müridlerin bundan rahatsız olmasını şöyle anlatır:

“**Hz. Mevlâna, Hüsâmeddin'den** râzıydı. Ona binlerce değerli defîneler bağışlamıştı. (...) Birisi, **Mevlâna'ya**, bu üç nâipten hangisi daha üstün diye sordu, **Mevlâna**, a yol arkadaşı, dedi ona, **Şems** güneş gibiydi, **Salâhaddîn** ise ay, **Padişah Hüsâmeddin** yıldıza benzer; çünkü o, meleklerle aynı derecededir, değil mi ki her biri, seni Allah'a ulaştırıyor. Hepsini bir bil, hangisinin eteğine yapışsan seni diriltir; artık ölmezsin. **Selâhaddîn** dünyadan gidince **Şeyh:** ey Allah'ın yoluna uyan **Hüsâmeddin**, dedi: “Bundan böyle nâib ve halife sensin. Zîra arada ikilik yoktur”. Şeyh bunu, onun yerine geçirdi. Başına nurlar saçtı; ashâba, ona baş eğin, önünde âcizâne kanatlarınızı yere gerin, dedi. Bütün buyruklarını yerine getirin. Sevgisini canınızın en derinliklerine yerleştirin. Âlemde elimizi tutacak odur. Ona uyun da âleme ayak basın, gözlerinizi onunla aydınlatın. Böylesine bir ırmağın kıyısında, gülleri çok olan bağın ortasında kimin işi tamamlanmadıysa, kimin hali güzelleşmediyse, düzene girmediyse, onun sayesinde altuna döner. (...) Rahmet mâdenidir, Allah nûrudur. Bütün dostlar ona itâat ettiler; onun lütuf suyuna testi kesildiler. Her biri evvelce yaralanmıştı ama o yanlış hareketlerden o aşağılık hallerden kurtulmuşlar, adam olmuşlardı.

Hepsi de edeplenmişti. Bu yüzden de buna (**Çelebi Hüsâmeddin**'e) saldırmadılar. İnkârları yüzünden yaralar almışlardı. Hepsi de o tehlikeli işlerini söylemişlerdi. Önce güçlü bir sille yemişlerdi de bu yüzden ikinci kez fitneye pek az giriştiler. Üçüncü kez ise yumuşadılar, edepli oldular; hasedsizce baş eğdiler.”⁴⁶

Sultan Veled, aynı eserinin bir başka yerinde **Mevlâna**'nın vefatından sonra gerçekleşen halifelik tartışmalarını şöyle anlatır:

“**Mevlâna**'nın göçünden sonra **Çelebi Hüsâmeddin**, **Veled**'e dedi ki: 'Babanın makamına geç, otur, şeyhlik et; ben de hizmetinde bulunayım'. **Veled** kabul etmedi, dedi ki: 'Mevlâna göçüp gitmemiştir ki, hâlâ bizimle: «Mü'minler ölmezler». Nitekim **Mevlâna**'nın zamanında sen halifeydin; ondan sonra da sen halife ol'. Bundan sonra **Hüsâmeddin**, **Veled**'e, 'babandan sonra, uyulacak dayanılacak kişi sensin' dedi, 'onun makamı sana düşer, onun yerine geç; çünkü senin gibi arif ve yol gören yok'. **Veled**: 'hayır' dedi, 'Babam gerçekten de diridir, bedeni yıpranmıştı; ölen bedenidir, ruhu ise Allah civarında bâkî, kavuşma şarabından da Hak ona sâkilik etmede. «Mü'minler ölmezler» demedi mi Mustafa, anlam incisini delmedi mi? Babamın zamanında halifeydin bize; değişen bir şey yok, öne geç; imam sendin, biz sana uyardık; padişahıtan bunu bellemiştik biz, önce de, sonra da halifemizsin, önderimizsin, iki âlemde de şeyhsin'. O gerçeği gören er, sonsuz ısrarlarda bulundu: 'o makam senden başkasına layık değil' dedi. Fakat canla, gönülle, riyasızca, gönülden, candan yalvardım ona, lütfetti de sözümü kabul etti. Umulan da böylece müyesser oldu. Hepimiz de padişahın gölgesinde, şeytanın düzeninden, yanılmaktan, suçtan emîn olduk. On yıl sonra bir gün ansızın (**Çelebi**) hastalandı ve Allah'ın huzuruna

⁴⁶ Bahâüddin b. Mevlâna Celâleddin Muhammed b. Muhammed Mevlevî, *Mesnevî-i Veleđi/Velednâme*, (hızr: Necmâ Cebrâil Müsevî ve Nîlüfer Ğulâmî), pdf baskısı, s. 98.

gitti. **Veled**, yetim bir çocuk gibi tek başına kaldı; ağladıkça ağladı, korkudan arıklaştı, çölde kalmış çocuk gibi sığınacak kimsesi yoktu; esirgeyecek kişiden mahrum bir halde şaşırıp kaldı. O solukta kendisinden ümidini kesti: ‘Karanlıklarda kaldım, gam kuyusuna düştüm.’ dedi. O çeşit gönül alıcıdan ayrıldığından dolayı dertle, gamla başını duvarlara vuruyordu. Her solukta: ‘bu yasla ne yapacağım, ne edeceğim?!’ diye feryad ediyor, haline ağlıyordu. ‘Kılavuzum gitti, o olmadan şeytandan nasıl baş çeker, kurtulurum. Nereye yüz tutayım, kime sarılayım, çarem nedir, ne tedbirde bulunayım?’ diyordu. Sonra da dedim ki: ‘Ey tertemiz can, beden bakımından gittin; yerin altında uykuya daldın; Ama temiz canın, gerçekten de benimledir, gerçektende beni görüp gözetmededir’.⁴⁷

Sultan Veled, yukarıda anlattığı hal içerisindeyken bir gece **Çelebi Hüsâmeddin** rüya âleminde kendisine görünür. **Sultan Veled** bu rüyayı şöyle anlatır: “**Padişah Hüsâmeddin**, rüyada **Veled**’e dedi ki: ‘Değil mi ki, soruyorsun, cevâbını dinle: cihân durdukça biz de dururuz: hiçbir vakit gizli değiliz; ortadayız biz. Puthaneyi bir başka şekle sokarız; ama bizden olan, bilir ki gene biz o mâdeniz. İnsan sûretine bürünmüş Allah nûruyuz. Allah nûru, Mesih’e benzer, bedense eşeğe. Şu sayı, bineklerin cinsindedir; ama o sevilip özlenen yerde sayı nerde? Padişah boz ata biner; kimi dişi ata, kimi de erkek ata bindiği olur; kimi aygıra biner, yol alır; kimi dişi atla yola düşer gider binek bin çeşit de olsa padişah değişmez; gene o padişaktır, padişah da Hak nurudur, bedense binek; padişah güneş gibidir, bedense yıldız. Senin için bedenden baş göstermedeyiz; böylece de sana, yeniden bir yol yordam belletmek, yeniden bir hüner öğretmek isteriz. Dileriz ki, Hak yolunda tam olgunluğa eresin. Sana, aşka ait

⁴⁷ Bahâüddin b. Mevlâna, *a.g.e.*, s. 105.

yeniden dersler verelim. Tuzağa benzeyen dünyadan kurtulursun, ulaşanlar gibi sen de muradına eresin".⁴⁸

Mevlâna, her ne kadar kendi ismine nisbetle bir tarîkat te'sîs etmemişse de bir tarîkate bulunması gereken temel özellikleri içerisinde barındıran bir sisteme sahiptir. Binaenaleyh tabiatıyla Mevlevîliğin kurucusu ve bânisidir. Nitekim henüz hayatta iken **Şeyh Selahaddin, Çelebi Hüsâmeddin, Şeyh Kerîmüddin ve Sultan Veled** gibi arifleri halife tayin etmiş ve geniş bir mürîdan cemâatiyle semâ törenleri düzenlemiştir.

Mevlâna, sahip olduğu dergâhın tedbiratını, vakıf mallarını ve akarlarını maharetinden dolayı **Çelebi**'nin uhdesine verir. **Çelebi Hüsâmeddin**'in âbâ u ecdadı fütüvvet teşkilatının önderlerinden olduğundan kendisinde teşkilatçılık ruhu vardı. Çelebilik vasfını da bu teşkilattan alır. "Ahî-türk" diye bilinmesinin sebebi de bu teşkilatın devamı olan ve o dönemde Anadolu'da yaygınlık gösteren Türk esnafın ahîsi olmasıdır. **Eflakî**'nin ifadesi ile bütün diyar-ı rum'un ahîleri onun atalarının terbiyegerdeleri idiler. **Çelebi** fütüvvet teşkilatının önderlerinden biri olmasının yanında şehrin zengin esnafından birisidir. **Mevlâna**'ya bağlılık söz konusu olunca bütün varlığını onun dergâhına ve düşüncesine adar. Kendisine tabi olan bütün lala ve civanları doğrudan **Mevlâna**'ya yönlendirir. Bütün mal varlığını **Mevlâna**'nın dergâhına bağışlayınca lalaları kendilerinden başka hiçbir şeyin kalmadığını ifade ederler. **Çelebi** bu duruma sevinir ve "Allah'a hamd olsun, Hz. Peygamber'in zahirine mutabaat bana müyesser oldu, sırf Allah hesabı ve rızasının talebi uğruna **Mevlâna** aşkı için sizi azad eyledim" der. Kendisine tabi olan lalaların da güçleri nisbetinde **Mevlâna**'nın hizmetine koşmalarını tavsîye eder. **Mevlâna** da onu ilk sıra dostu edinir ve Allah için çalışanların serleşkeri yapar. Böylelikle **Çelebi**, dergâhın mâl ve mülkleri

⁴⁸ Bahâüddin b. Mevlâna, *a.g.e.*, s. 108.

konusunda en yetkili isim olur.⁴⁹ **Eflakî**'nin ifadesine göre, gelen yardımların dağıtılması konusunda mesûl kişi olarak tayin edilir, vakfın hâsılatını müridler arasında adalet ve insâf ile dağıtır, kendisi ise îsârda bulunur.⁵⁰

Kaynaklarda **Çelebi**, mütevazi, bağışlayıcı ve himmeti yüksek bir kişi olarak zikredilir. Ünlü devlet adamlarına nisbetle serdiği sofraya, pek geniş olup çok sayıda kişi onun bu misafirperverliğinden istifade ederdi.

Bildiğimiz kadarıyla **Çelebi Hüsâmeddin**'in Fars dilinde yazdığı *İlmü'l-Meşâyiḥ* isimli eser dışında başka bir eseri yoktur.⁵¹ Fakat **Mevlâna**, **Sipehsalar**, **Sultan Veled** ve **Eflakî**'nin eserlerinden ona dair müteber bazı bilgiler bulabiliyoruz. Her şeyden önce onun bir ahî olduğunu ve fütüvvet ehli bir ailenin mensûbu ve bu teşkilatlara mensûp olanların özelliklerine sahip birisi olduğunu görüyoruz. Bu cihetle hem *Mesnevî*'de hem de menâkıb türü eserlerde onun faziletli, alim, arif, şair, civanmert ve hakperest birisi olduğu anlatılır. *Mesnevî*'nin yazılmasındaki yeri, düzeltmeler yapması, kâfiye ve redifleri düzenlemesi, menakıp kitaplarında geçen bazı beyitlerinin zikredilmesi şair yönünün olduğunu gösteriyor. **Eflakî**'nin anlattığı bir hikâyeden yola çıkarak **Çelebi**'nin aynı zamanda iyi bir kıraat alimi olduğunu da öğreniyoruz.⁵²

⁴⁹ Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, s. 738-739.

⁵⁰ Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, s. 777.

⁵¹ Farsça yazılmış bir eserdir. Bkz. *Anadolu Selçuklu Yapı Ervanteri, Hüsâmeddin Çelebi* md. <http://www.anadoluselcuklumimarisi.com/muellifler.asp#33>

⁵² Eflakî, bu hikâyeyi şöyle anlatıyor: “Bir gün Mevlâna, bir şeyhin posta oturtulması törenine katılmıştı. Kıraat-ı seb’a hâfızlarından olan Sâineddin de bu sırada Duhâ suresine gelmişti. Adı geçen şeyh, bu sureyi sonuna kadar imâle ile okumaya başladı. Bundan Mevlâna'nın canı sıkıldı. Çelebi Hüsâmeddin, mazeretler beyan etmeye başladı ve: “Bu hâfız, Kisâî'nin kıraati üzere okuyor. Efendimiz onu mâzur görsün” dedi. Mevlâna mâzûr gördü ve: “Evet, Çelebi doğru buyuruyor. Bu adam tıpkı seferden gelen şu Türk fakihine benziyor: Bir Türk fakih seferden gelmişti. Bir nahivci ona: “Nereden

Çelebi'nin babası **Muhammed b. Hasan b. Ahî Türk** de ahîlik teşkilatının bir kolunun reisi olarak görev yapar. **Hüsâmeddin**, 17 yaşında iken babası vefat ettiğinde fütüvvet erbabı onun, babasının yerine başkan olmasını isterler. Fakat **Çelebi** bunu kabul etmez ve kendisine tabi olan bu genç sûfilere **H. Mevlâna**'ya yönlendirir.

Menâkıbu'l-Ârifin'de zikredildiğine göre, dönemin önemli isimleri **Şems-i Tebrîzî**'yi ziyarete geldiklerinde **Çelebi Hüsâmeddin**'den rica eder, onu aracı edinirlerdi. **Çelebi Hüsâmeddin** de durumu **Mevlâna**'ya arz eder, o da izin verip kapıları gelenlere açardı. Bir ara bu ziyaretleri para karşılığında yapmaya koyulur. Gelen paralar da **Şems-i Tebrîzî**'nin emri ile fakirlere dağıtılırdı.⁵³

Çelebi Hüsâmeddin'in, Mevleviliğin kuruluşundaki bir hizmeti de bağlar içerisindeki konağını **Mevlâna**'ya ve müridlerinin hizmetine sunmasıdır. *Mektûbât*'ından öğrendiğimiz kadarıyla **Mevlâna**, sohbet ve tenezzüh için müridleri ile birlikte **Çelebi Hüsâmeddin**'in bağına gider ve orada irfan meclisleri kurardı. Nitekim bir devlet adamının çocuklarına gönderdiği mektupta bu bağın duvarının yıkılmasından ve **Çelebi**'nin bunu onarmak için çok masraf yaptığından bahseder. Binaenaleyh onlarda da yardım talep eder.⁵⁴

Mevleviliğin müesseseseleşmesinde mühim bir gelişme de dönemin iki hankahının, **Çelebi Hüsâmeddin** gibi **Mevlâna**'nın bir

geliyorsun" diye sordu. Fakîh, Tûs diyecek yerde "Min Tîs (Tîs'den)" dedi. Nahivci: "Vallahi, ben ömrümde böyle bir memleket adı hiç işitmedim" dedi. Fakîh: Sen "min" in harf-i cer olduğunu bilmiyor musun? "Min", "Tûs" un evvelinde geldiği için "Tûs" u "Tîs" yaptığımı söyledi. Nahivci: "Benim nahivde okuduğuma göre 'min' yalnız harfi cerreder. Onun koca bir şehri de alt-üst ettiğini hiç işitmedim" dedi. Bunun üzerine bu hâfız başını açtı, kul ve mürid oldu." Bkz. Eflakî, a.g.e., c. 1, s. 135.

⁵³ Eflakî, a.g.e., s. 783-784.

⁵⁴ Mevlâna, *Mektuplar*, s. 27.

halifesine tahsisidir. **Mevlâna**, bir devlet yöneticisine gönderdiği mektupta **Çelebi**'nin, değerli zamanını halvetler ve murakabelerle geçirdiğini belirtir. Şeyhi vefat eden Diyâüddin-i Vezîr Hankahı'nın ve **Şeyh Sadreddin**'den boş kalan bir yurdun ona verilmesini talep eder.⁵⁵ **Mevlâna**'nın bu talebi ve sultanın fermânı ile **Çelebi Hüsâmeddin** o hankahın şeyhi olur ve bu şekilde Lala hankahının şeyhliği de ona düşer.⁵⁶ Bu durum, Mevlevîliğin ismen olmasa da fiilen **Mevlâna** henüz hayatta iken te'sîs edildiğini gösterir.

Mevlâna, henüz hayatta iken **Çelebi Hüsâmeddin**'i kendisine halife tayin eder ve vefatından sonra onun yolunu devam ettireceğini ve yerine geçeceğini açıkça belirtir. **Mevlâna**, bu konuda tartışmaların olabileceğini tahmîn etmiş olacak ki, bu kadar açık bir şekilde bir tayinde bulunmuştur. Zira benzeri tartışmalar **Şems-i Tebrîzî** ve **Selahaddin-i Zerkûb**'un halife tayin edilmesi esnâsında da yaşanmıştı. Bu durum, **Mevlâna**'nın açık beyânına rağmen, **Çelebi Hüsâmeddin**'in halife seçilmesinde ve **Mevlâna**'nın vefatından sonra yerine geçmesi esnasında da yaşanır.

Menâkıbu'l-Ârifîn'de **Mevlâna**'nın, kendi makamı için **Çelebi Hüsâmeddin**'i seçmesi şöyle anlatılır: “Şehrin o zamanki bütün şeyhleri, son hastalığında **Mevlâna**'yı ziyârete geldiklerinde ağladılar, içlerinden birisi: ‘**Mevlâna**'nın halifeliğine münâsîp olan kimdir ve kime nisbeti fermân buyurusunuz?’ diye bir soru sordu. Hazret şöyle buyurdu: ‘Hakk'ın halifesi, zamanın Cüneyd'i **Çelebi Hüsâmeddin**'imiz'. Üç kere bu suâl ve cevâbı tekrâr ettiler. Dördüncü

⁵⁵ *Mevlâna, Mektuplar*, 115, 117, 188. *Mevlâna*: “Eğer vezir, hankahının **Çelebi Hüsâmeddin**'e verileceğini bilseydi binanın her tuğlası yerine altın tuğla kordu” der.

⁵⁶ *Eflakî, a.g.e.*, c. 2, s. 758.

sefer: 'Bahâüddin Veled' için ne buyurusunuz?' dediler. Hazret buyurdu ki: 'O pehlivandır, vasiyete ihtiyacı yoktur.'⁵⁷

Mevlâna'nın vefatından yedi gün sonra **Çelebi Hüsâmeddin**, bütün dostlar ile birlikte **Sultan Veled**'in yanına gider ve ona babasının yerine geçmesini ve müridleri irşâd etmeye başlamasını teklîf eder.⁵⁸ **Sultan Veled**, bu teklîfi kabul etmeyip babasının vasiyetinin, halifeliğin kendisinden sonra **Çelebi Hüsâmeddin**'e ait olduğunu söyler ve onun elini öper. **Sultan Veled** tam on bir sene onu, babasının yerinde görür ve ona samîmiyetle müridlik yapar.⁵⁹

Sultan Veled, eserlerinde **Çelebi Hüsâmeddin**'den övgüyle bahseder ve ona olan bağlılığını samîmiyetle ortaya koyar. Vefatından sonrada onu rüyasında gördüğünü ve babasının halifelerinin fazla tanınmadığından dem vurarak onları âleme tanıtacağını ifade eder. *Velednâme*'sinde **Çelebi Hüsâmeddin**'in ilhama mazhar olduğunu belirtip onu âb-ı hayata benzetir.

Mevlevilik, tam teşekkülü bir tarikat olarak **Mevlâna**'nın vefatından (672/1273) sonra **Çelebi Hüsâmeddin** ve **Sultan Veled** tarafından teşkilatlandırılır ve geliştirilir. Mevlevilikte önemli bir yer tutan Çelebilik vazîfesi, **Çelebi Hüsâmeddin** ile başlar ve günümüze kadar varlığını devam ettirir.⁶⁰ Mevleviliğin önemli bir geleneği olan

⁵⁷ Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, s. 586.

⁵⁸ Çelebi Hüsâmeddin, Sultan Veled'e babasının yerine geçmesini teklîf ettikten sonra ona şu beyti söyler: در خانه، دل ای جان آن کیست استاده بر تخت شه که باشد جز شاه و شاهزاده "Ey cân! Gönül hânesinde duran kim ola, Şâh'ın tahtında şâhtan ve şehzadeden gayrı kim ola". Buna karşılık Sultan Veled de: الصوفي اولی بخرقه والیتیم اولی بحرته "Sûfiye hırkası daha evlâ, yetime de iş u kârında olmak daha evlâdır" diyerek hırkanın Çelebi'de olmasını uygun görür. Bkz. Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, s. 785.

⁵⁹ Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, 787, 788; Bahâüddin b. Mevlâna, *Velednâme*, s. 108.

⁶⁰ "Çelebi" kelimesinin iştikakı ve mânâsı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre bu kelime Türkçe olup ilâh mânâsındaki "çalab" sözcüğünden türemiştir. İbn-i Bâtûta "çelebi"nin diyâr-ı rûm'da "efendî" mânâsında kullanıldığını söyler. Yüksek derecedeki devlet adamları için

mesnevihânlık vazîfesi **Çelebi Hüsâmeddin**'in gayretleriyle ihdâs edilir ve düzenli bir şekilde *Mesnevî* dersleri yapılır.⁶¹

Çelebi Hüsâmeddin'in Mevlevilik ile ilgi önemli hizmetlerinden birisi de **Mevlâna**'nın mezarına türbe inşa ettirmesidir. Türbenin inşası ile ilgili olarak **Eflakî**, **Mevlâna**'nın, son demlerinde, **Çelebi Hüsâmeddin**'e işaret buyurarak "beni yüksek bir lahide yerleştirin ki herkesten daha erken kalkayım" şeklinde bir fermanda bulunduğunu söyler.⁶²

Türbenin inşa sürecini **Mehmet Önder**, *Mevlâna ve Mevlevilik* isimli eserinde şöyle anlatır: "**Mevlâna**'nın ölümünden birkaç ay sonra **Mevlâna**'ya büyük bir saygı besleyen **Emir Alâmeddin Kayser**, bu istekle **Sultan Veled**'e başvurmuş, önce onun rızasını almıştı. **Sultan Veled**'in "kabul" sözünden sonra **Alâmeddin Kayser**, **Emir Süleymân Pervâne** ve onun varlıklı eşi **Gürcü Hâtun**'la işbirliği ederek seksen bin dinar para toplamış, bir türbe yaptırılması için

kullanıldığı gibi üst mertebelerde bulunan din adamları için de kullanılmıştır. Mevlevîlikte çelebilik en üstün unvan olarak kabul edilir. Tarihte "Çelebi" unvanı ile mârûf olan ilk kişi "Çelebi Hüsâmeddin" diye bilinen Hasan B. Muhammed el-Urmevî'dir. Bu kelime Farsçada "mirza" kelimesi ile eşdeğer olarak asil ve alimler için kullanılır. Baron Rosen "çelebi" kelimesinin Süryanicede Hıristiyan dîn adamları için kullanıldığını söyler. V. Simirnov ise "çelebi"nin "çalap" ile bir alakasının olmadığını Rûmca "nutuk söyleyen", "şarkı okuyan" ve "çok iyi yazan" mânâsında olduğunu belirtir. En son olarak da N. Marr, Melioransky'nin belirttiği dil kurallarından yola çıkarak "çelebi"nin Kürdçe bir kelime olduğunu, bu kelimenin bugün dahi "Allah", "asilzâde" ve "seyyar şarkıcı" gibi mânâlarda Kürdçe'de kullanıldığını ve bu kelimenin aslını bu dilde aramak gerektiğini söyler. Nitekim Barthold'a göre Kürtlerin dînî anlayışı, Müslümanların dînî hayatı ve bilhassa Anadolu dervişleri üzerinde mutlak bir te'sir icrâ etmiştir. Bkz. W. Barthold, *Çelebi* md. İA. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul: 1988, c. 3, s. 369-370. Kürdler arasında anlatılan ve günümüze kadar varlığını devam ettiren yüzlerce hikâyenin üç başrol kişisi Ahmed Çelebi, Mehmed Çelebi ve Mîrzâ Çelebi'dir. Hikâyelerin geneli itibâriyle fazîletli bir ailenin üyeleri olan bu üç şahıs arasında en çok serfiraz olan kişi Mîrzâ Çelebi olur.

⁶¹ Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, s. 777.

⁶² Eflakî, *a.g.e.*, c.2, s. 584.

Çelebi Hüsâmeddin'e teslim etmişti. Bu para kısa sürede yüz altmış bin dinara yükselmiş ve türbe yapımına geçilmişti. Selçuklu devrinin tanınmış mimarlarından **Tebrizli Bedreddin**'e yaptırılan türbe, ilkin, dört fil ayağı sütun üzerinde yükselen dilimli bir tuğla gövde ve onun da üzerinde yine dilimli konik bir kümbet şeklindeydi. Kuzey yönünde yüksek kemerli açık bir eyvânı vardı. Doğu, Batı ve Güneyi kapalıydı. Eyvân'da, Mevlâna'nın mezarı üzerine, **Selim oğlu Abdülvâhid** ve **Konyalı Genak oğlu Hümâmeddin** adlı iki usta ahşap bir sanduka yerleştirmişlerdi. **Mevlâna**'ya ait olan bu ahşap sanduka bugün **Sultânü'l Ulemâ**'nın kabri üzerinde bulunmaktadır. Sandukanın heybetli görünüşü halk arasında **Mevlâna** ölünce babası ayağa mı kalktı, gibi bir söylentiye sebep olmuştur. Sandukanın üzerindeki sülüs yazılar, **Mevlâna**'nın *Dîvân*'ından ve *Mesnevî*'sinden seçilmiş; kitâbesi **Çelebi Hüsâmeddin** ve **Sultan Veled** tarafından yazılmıştı. Böylece Mevlâna Dergâhı'nın nüvesi ve temelleri atılmış oluyordu.⁶³

Mevlâna vefat edince onun yerine kimin geçeceği ile ilgili bir iki soğuk muâraza ortaya çıktıysa da **Sultan Veled** ve bazı mürîdlerin gayretleriyle bu mesele kısa sürede çözülür. **Çelebi Hüsâmeddin** ve **Sultan Veled** başta olmak üzere hazretin pek çok muhibbân ve mürîdi **Mevlâna**'nın düşüncesinin devamını sağlamak ve yaygınlaştırmak için büyük çabalar sarf ederler.

Sahih Ahmed Dede, Çelebi'nin, **Mevlâna**'nın halifesi olarak kabul edilmesi konusunda şöyle der: "**Hz. Mevlâna**'nın cemî-i mürîdîn ve münibîn ve muhibbîn-i muhlisîn tekrâr gelip, **Çelebi Hüsâmeddin** cenâbından tecdîd-i inâbet edip cümle irâdet getirdiler. Ve cümle umûr-i husûsî **tarikat-i mevleviyye** riâyet ettiler."⁶⁴

⁶³ Önder, Mehmet, *Mevlâna ve Mevlevilik*, s. 165-166.

⁶⁴ Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârih*, s. 195.

Yukarıda açıkça gördüğümüz üzere **Çelebi Hüsâmeddin, Mevlâna** hayatta iken ona halife olmuş ve eserlerinin ortaya çıkmasında önemli katkılarda bulunmuştur. **Mevlâna**'nın vefatından sonra da onun kaim-i makamı olmuş, eserlerinin ve fikirlerinin devamı için büyük gayret sarf etmiştir. **Çelebi**'nin, hazretin vefatından önce ve sonra kaç sene bu hizmetleri ifâ ettiği ile ilgili farklı rivâyetler söz konusudur.

Sipehsalar risâlesinde **Çelebi**'nin, **Mevlâna** hayatta iken ifa ettiği hilafet süresini bir yerde dokuz, bir yerde de on sene olarak zikreder; bir diğer yerde de **Sultan Veled**'in **Mevlâna**'nın vefatından sonra tam on iki yıl kadar **Çelebi Hüsâmeddin**'i babasının kaim-i makamı olarak kabul ettiğini belirtir. Bu ifadeleri değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda **Çelebi Hüsâmeddin**'in toplam 22 sene hilafet vazîfesini ifa ettiğini görüyoruz. Oysaki **Sultan Veled, Velednâme**'sinde **Selahaddin-i Zerkûb** vefat ettiğinde **Mevlâna**'nın hilafet ve naibliğinin **Çelebi Hüsâmeddin**'e düştüğünü söyler.⁶⁵ **Sahih Ahmed Dede** de **Çelebi**'nin halife seçilme tarihinin, **Selahaddin-i Zerkûb**'un vefat tarihi olan 657/1258 (1 Muharrem/29 Aralık) ile aynı olduğunu kaydeder. **Mevlâna**'nın vefat tarihinin 672/1273 (5 Cümâdelâhir/17 Aralık) **Çelebi Hüsâmeddin**'in vefat tarihinin ise 683/1284⁶⁶ olduğu göz önünde bulundurulduğunda **Mevlâna** hayatta iken bu sürenin on beş yıl, vefat ettikten sonra da on bir yıl olması gerekir. Binaenaleyh **Sultan Veled, Eflakî** ve **Sahih Ahmed Dede**'nin ifadelerini bir arada ele aldığımızda bu sürenin 26 sene olduğunu görürüz.

Franklin Lewis, Mevlâna ile ilgili yaptığı kapsamlı çalışmada **Sultan Veled**'in *İbtidânâme*'sinin bir yazma nüshasında **Çelebi**'nin, **Mevlâna**'nın vefatından sonra on iki yıl vekâlet ettiğini te'yîd eden

⁶⁵ Bahâüddin b. Mevlâna, *Velednâme*, s. 98.

⁶⁶ Eflakî, *a.g.e.*, c. 2 s. 779.

bir kaydın olduğunu belirtir. **Lewis** buna karşın **Celâleddin Hümâî**'nin *İbtidânâme* neşrinde bu süreyi on yıl olarak farklı bir şekilde okumayı tercih ettiğini belirtir.⁶⁷

Mevlâna türbesinin bulunduğu Has Bahçe, Konya Kalesi'nin dışında bir yerdeydi. Has Bahçe, Selçuklu Sultanı **I. Alâeddin Keykubâd** tarafından **Mevlâna**'nın babası **Bahâeddin Veled** ve ailesine armağan edilmişti. Şehrin büyümesi ile Has Bahçe'nin çevresinde evler, konaklar yaptırılmıştı. Bunun üzerine **Çelebi Hüsâmeddin**, Has Bahçe'yi bir duvarla çevirir ve geleceğin Mevlâna Dergâhı'nın yerini tayin eder. Önce türbenin bitişiğinde birkaç oda yaptırır. Türbeye gelen başışlar ile müezzinler, imamlar, Mesnevihanlar görevlendirilir. Böylelikle Mevlevîliğin ilk dergâhı kurulmuş olur.⁶⁸

Eflakî, **Çelebi Hüsâmeddin**'in her cumâ namazından sonra semâ etmeyi ve Kur'ân-ı Kerîm'in ardından *Mesnevî* okunma âdetini getirdiğini söyler. Beş yüze yakın aba giyen dervîş, üç yüze yakın ârif-i âlim-i mütabahhir ve nice kâtip-kitapçının, **Çelebi**'nin huzuruna geldiğini belirtir. Ayrıca vakfın akarları ve eşrafın nezirlerinden gelen varidatı mertebelerine göre misafirlere, komşulara, türbenin imamına, hafızlara, müezzine, Mesnevihana, ses sanatçılara ve hizmetçilere dağıttığını ifade eder. **Eflakî**, **Çelebi Hüsâmeddin**'in, bu hizmetlerin yanı sıra **Sultan Veled**'e ve **Kirâ** ile **Melike Hâtûn**lara kemâl üzere maaşlar ayarladığını da belirtir.⁶⁹

Eflakî'nin anlattığına göre **Mevlâna**'nın vefatından sonra **Çelebi Hüsâmeddin** halifelik vazifesini hakkıyla yerine getirdi;

⁶⁷ Lewis, Franklin, *Mevlâna-Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Hayâtı, Öğretisi ve Şiiri*, (trc: Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan), İstanbul: 2010, s. 279.

⁶⁸ Önder, *a.g.e.*, s. 166.

⁶⁹ Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, s. 777, 752.

arkadaşları ve cemâati gözetmede, kutupların haleflerini gözetmede büyük hizmetler ifa etti. Gelen misâfirlere ve dergâhın çalışanlarına izzet u ikramlarda bulundu. Beş yüze yakın fereci giyen zengin dost, üç yüze yakın arif, alim ve mütabahhir dost, bir o kadar değerli kâtip ve mektep hocaları **Hazret-i Çelebi**'nin yanında bulunur ve geceleyin kapıyı çalan ruhanilerin zevklerine ve ilâhî parıltıların şevklerine dalarlardı.⁷⁰

Çelebi Hüsâmeddin 1278 yılında, yani **Mevlâna**'nın vefatından beş yıl sonra Konyalı hattât Muhammed b. Abdullah'a 25618 beyit olan *Mesnevî*'nin tam ve mükemmel bir nüshasını yazdırır. Büyük boy, altın süslü ve altı cilt bir arada olan bu *Mesnevî* nüshası günümüzde Mevlâna müzesi kütüphânesinde bulunmaktadır.

Sultan Veled, günün birinde arkadaşları ile birlikte **Çelebi Hüsâmeddin**'in bağına gittiklerini ve hazretin örfî şeylerden, bağdan, bahçeden bahsettiklerini söyler. Bu sözlerinin bile kendisine çok te'sîr ettiğini ve halden hale geçirdiğini ifade eder. Bu esnada babasının şu beyitlerinin mânâsının tecellî ettiğini dillendirir:

Merd-i âşık her ne söylerse aşk kokusu,
Ağzından aşk diyarına sirayet eder.
Şayet fıkıh anlatırsa hep fakr gelir,
O hoş olan demdemesinden fakr kokusu.
Küfür söylerse din kokusu verir,
Şüpheli sözlerinden de yakîk kokusu...⁷¹

Sultan Veled'in, babasının halifelerine ve özellikle **Çelebi Hüsâmeddin**'e olan bağlılığının bir göstergesi de çocuklarına verdiği isimlerde açıkça görülmektedir. **Sultan Veled**'in dört oğlu üç kızı olur. Oğullarını, babası ve en yakın üç dostunun isimleri ile

⁷⁰ Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, s. 777-778.

⁷¹ Eflakî, *a.g.e.*, c. 2, s. 746.

isimlendirir. Her birisi için kanaati üzere dört lakap belirler: **Hüsâmeddin** ismindeki oğlu için "emir vâcid", **Selahaddin** ismindeki oğlu için "emir zâhid", **Şemseddin** ismindeki oğlu için "emir âbid" ve **Celâleddin** ismindeki oğlu için de "emir ârif" lakaplarını seçer.⁷²

Sonuç

Tasavvuf tarihinin mühim isimlerinden olan **Mevlâna Celâleddin-i Rûmî**'nin *Mesnevî* isimli eseri, tasavvuf klasiklerinin kudretli ve şevketli olanlarından birisidir. İslâm dünyasında yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulmuş ve adına müesseseler inşa edilmiştir. Bu eserin meydana gelmesinde **Çelebi Hüsâmeddin**'in yeri oldukça önemlidir. *Dîvan-ı Kebîr*'in meydana gelmesinde önemli bir yeri olan **Şems-i Tebrîzî** çok iyi bilinirken **Çelebi Hüsâmeddin** gözlerden uzak durmaktaydı. Bu çalışmamızla bir nebze de olsa onun *Mesnevî* ve Mevlevilik konusundaki gayretlerini izah etmeye çalıştık. **Mevlâna**'nın *Mesnevî*'sinde, **Çelebi Hüsâmeddin** kadar övülen bir zatın olmadığını müşâhede ediyoruz. *Mesnevî*'nin her cildinde uzun uzun övülmekte ve onun yüksek himmetlerinden bahsedilmektedir.

Mevlâna hayatta iken ona halife olması; *Mesnevî*'nin inşasındaki gayreti, himmeti, onun vefatından sonra onun sevenlerini bir arada tutması; has bahçeyi duvarla örüp dergâh oluşturması; dergâha gelen alimleri, arifleri ve kâtipleri karşılaması; dergâha imam, müezzîn, Mesnevihan görevlendirmesi **Çelebi**'nin Mevleviler açısından önemini açıkça ortaya koyar. **Mevlâna**'nın vefatından beş yıl sonra *Mesnevî*'nin mükemmel bir nüshasını yazdırması, çelebilik geleneğini başlatması gibi çalışmalar onun bu konudaki önemli gayretlerinden birkaç tanesidir. Bu yönleriyle de tasavvuf tarihinde şayân-ı bahs olan bir ariftir.

⁷² Bkz. Yazıcı, Tahsin, *Şecerênâme, Menâkıb* içerisinde, c.2, s. 1352; Eflakî, *Menâkıb*, c. 2, s. 994-997.

Kaynakça

Abdulgaksûd Muhammed Sâlim, *Fî Melekûti'l-lâh maa Esmâi'l-lâh*, Şirketü eş-Şemerli, 17. Baskı, Kahire: 2003.

Bâbâ Merdûh-i Rûhânî, *Târih-i Meşâhir-i Kürd*, Sürûş, Tahran: 1382.

Bahâüddin b. Mevlâna Celâleddin Muhammed b. Muhammed Mevlevî, *Mesnevî-i Veledî/Velednâme*, (hzr: Necmâ Cebrâil Mûsevî ve Nîlüfer Ğulâmî), pdf baskısı.

Câmî, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed; *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds* (neşr. William Nassau Lees), W. N. Lees Prees Calcutta: 1858.

Çengî, Yûsuf b. Ahmed, *Menhecü'l-Kavî li-Tullâbi'l-Mesnevî*, Vehbiyye Matbaası, Mısır: 1289.

Eflakî, Şemseddin Ahmed, *Menâkıbu'l-Ârifîn*, (hzr: Tahsin Yazıcı), TTK Basımevi, Ankara: 1980.

Fîrûzanfer, Bediüzzamân, *Ehâdis ve Kasas-i Mesnevî*, (trcm: Hüseyin Dâvûdî) Müessese-i İntişârât-i Kebîr, 2. Baskı, Tahran: 1381.

İsmâil Hakki Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, İstanbul.

Konuk, Ahmed Avnî, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (hzr: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın), Kitabevi Yayınları, İstanbul: 2004.

Lewis, Franklin, *Mevlâna-Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Hayâtı, Öğretisi ve Şiiri*, (trc: Gül Çağalı Güven-Hamide Koyukan), İstanbul: 2010.

Mevlâna, Celâleddin Muhammed-i Belhî, *Mesnevî-i Mânevî*, (Reynold Nicholson nüshasına göre tashih eden: Nizâmeddin Nûrî), İntişârât-ı Kitâb-ı Âbân, Tahran: 1384.

_____ *Mektuplar*, (trc: Abdalbâki Gölpınarlı), İnkılâp Yayınları, İstanbul: 1999.

_____ *Fîh-i mâ-fîh*, (hızr: Bediüzzamân Firûzânfer), Müessesese-i İntişârât-ı Kebîr, 13. Baskı, Tahran: 1389.

Mevlevî, Tahir, *Şerh-i Mesnevî*, Şâmil Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul.

Önder, Mehmet, *Mevlâna ve Mevlevîlik*, Aksoy Yayıncılık, İstanbul: 1998.

Sahih Ahmed Dede, *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevlevîyye/Mevlevîlerin Târîhi*, (hızr: Cem Zorlu), İnsan Yayınları, İstanbul: 2011.

Sipehsalar, Ferîdûn b. Ahmed, *Mevlâna ve Etrafındakiler*, (çvr: Tahsin Yazıcı), Pinhan Yayınları, İstanbul: 2011.

W. Barthold, *Çelebi* md. İA. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul: 1988.

MUHTEVÂLARI AÇISINDAN EZVÂC-I TÂHİRÂT'IN RİVAYETLERİ

Ali BUDAK*

Özet

Peygamberimizin eşlerine Ezvâc-ı Tâhirât denilmektedir. Onlar, hayatının büyük bir bölümünde Hz. Peygamber'in en yakınında bulunmuşlar ve pek çok haline muttali olmuşlardır. Diğer sahabilerin vakıf olmadığı nice kavli ve fiili hadislere sahip olmuşlardır. Peygamber hanımlarından kimilerinin hanesi, adeta bir hadis medresesini andırırdı. Ezvâc-ı Tâhirât, faziletleri ve hadisleri nakletmelerindeki ihtimamları kadar rivayet ettikleri hadislerin muhtevaları açısından da ayrı bir öneme sahiptirler. Bu makalede onların naklettiği rivayetler, içerdikleri konular açısından ele alınmakta, muhtevaları yönünden değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ezvâc-ı Tâhirât, Rivayet, Muhtevâ, Hadis.

Narratives of Ezvâc-i Tâhirât in Terms of their Contents

Abstract

Our Prophet's wives are named as Ezvâc-ı Tâhirât. In a large part of his life, Prophet Mohammed's wives had been with him and many times they had the chance to acquaint themselves with his statuses. They witnessed a lot of oral and verbal events which weren't experienced even by his friends. The houses where his wives had been were almost

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı.

reminiscent of hadith madrasas. Ezvâc-i Tâhirât has a different significance in terms of the contents of the hadiths they had narrated as much as their virtues and care in narrating the hadiths. In this article, their narratives are examined and evaluated in terms of the issues they contain.

Key Words: Ezvâc-ı Tâhirât (Prophet Mohammed's wives), Narrative, Term, Hadith.

Giriş

Hadisler, sahabeden itibaren sonraki kuşaklara rivayet edilerek kaydedilmiş ve asırlarca bütün müslümanlara kaynak teşkil etmiştir. Hadislerin rivayet edilmesinden öğretilmesine, anlaşılmasından yorumlanmasına kadar her tabakanın büyük katkıları olmuştur. Bu katkıların en büyüğü şüphesiz ashab-ı kiram tarafından yapılanlardır. Ashabın içinde de Hz. Peygamber'in hanımlarının yani Ezvâc-ı Tâhirât'ın ayrı bir yeri vardır.

Hz. Peygamber'in hanımlarının faziletleri, sünnet ve hadise hizmetleri ile ilgili muhtelif çalışmalar bulunmaktadır.¹ Bu meyanda, Allah Teala'nın onlar için "Siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz."

¹ Bu konuda yapılan çalışmalar arasında şunları zikredebiliriz: Mehmet Eren, "Kadınların Hadis İlmine Katkıları", *AÜİFD*, c. XLIV, sayı: 1, ss. 83-110; Seyit Avcı, "Peygamber Eşleri'nin Faziletleri", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 45, sayı: 2, 2009, ss. 21-48; İfaf Bint Abdülgafûr, "Cuhûdu'l-Mer'e fi Neşri'l-Hadis ve Ulûmih", *Mecelletü Câmiati Ümmi'l-Kurâ li-Ulumi's-Şerîa ve'l-Lüğati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ*, c. 19, s. 42, Ramazan 1428, Suudi Arabistan, ss. 231-270; Âmal Kardaş Bint Huseyn, *Devru'l-Mer'e fi Hidmeti'l-Hadîs fi'l-Kurûni's-selâseti'l-ûla*, Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, Katar 1999; Âlu Selman Ebu Ubeyde b. Hasen, *Înâyetü'n-Nisâ bi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Daru İbn Affan, Suûdiyye 1994; Heyet, *Şezâ'l-Yâsemîn fi Fedâili Ümmehâtü'l-Mü'minîn*, Kuveyt 2005; Mustafa Muhammed Tahhan, *Ümmehâtü'l-Mü'minîn fi Medreseti'n-Nübüvve*, neşr: www.daawa-info.net, Kuveyt 2005; Gassan Abdülhalim Muhammed Ebu Selemiyye, *Zevcâtü'n-Nebi Ümmehâtü'l-Mü'minîn*, neşr: www.alukah.net; E. Muhammed Ali, *Zevcâtü'r-Resul Ümmehâtü'l-Mü'minîn*, Daru'r-Ravda, neşr: www.al-mostafa.com, Kahire tsz.

buyurması², Hz. Peygamber'in eşlerinin "müminlerin anneleri" olduğunu bildirmesi³ ve Allah Resulü'nün onların faziletine dair pek çok beyanı⁴ örnek olarak verilebilir. Bu makalede Hz. Peygamber'in hanımlarının hadis rivayetine ve dirayetine yaptıkları katkı, rivayetlerinin muhtevası cihetiyle ortaya konmaya çalışılacaktır.

Hz. Peygamber'in hanesi, bir yönüyle hadis ve sünnet mektebi gibidir. Her şeyden önce bu hane sakinlerinin muallimleri bizzat Resulullah idi. Peygamber hanesinde yetişen hanımlardan pek çoğu, gerek sahabeden gerekse tabiin kuşağından, kadın veya erkek olsun pek çok kimseye muallimlik yapmışlardır. Özellikle kadınlar, dine ait meseleleri Hz. Peygamber'in hanımlarına sormak üzere geliyorlardı. Aynı şekilde erkeklerden de hadis ve dini ahkâmı öğrenmek üzere gelenler mevcuttu. Bunun yanı sıra bizzat Peygamber hanımlarının yetiştirdikleri talebeleri de vardı.

Kadın ve erkeklerin hadis öğrendikleri, Peygamber hanımlarının da bir açıdan öğretmen oldukları bu mektepte, Allah Resulü'ne ait söz, fiil ve takrirler gelecek nesillere intikal ettirilmekteydi. Hadisler içinde, herkesin görüp naklettiği söz ve fiillerin yanı sıra sadece Allah Resulü'nün hanımlarının muttali olduğu ve naklettiği nice fiil ve hareketler de vardır ki bunlar, dinin kaynakları arasında ayrı bir öneme sahiptir. Bu türden, Hz. Peygamber'in akvalini, ahvalini, etvarını ve hareketlerini bize her

² Ahzab, 33/32

³ Ahzab, 33/6

⁴ Mesela Hz. Peygamber'in, "Erkekler arasında kemâle eren çok olmakla birlikte, İmrân'ın kızı Meryem ve Firavun'un hanımı Âsiye'den başka kadınlar arasında aynı mertebeyi ihrâz eden yoktur. Kadınlar arasında Âişe'nin faziletine gelince o, diğer yemeklere nispetle tirit gibidir." buyurmasını buna örnek olarak vermek mümkündür. (Bkz.: Buhârî, Enbiyâ 33; Fedâilü's-Sahabe 30; Müslim, Fedâilü's-Sahâbe 70; Tirmizî, Et'ime 31; İbn Mâce, Et'ime) Hz. Aişe'nin fazileti ile ilgili olan diğer örnekler için bkz.: Buhârî, Fedâilü's-Sahabe 30; Müslim, Fedâilü's-Sahâbe 90; Tirmizî, Menâkıb 63; Nesâî, İşretü'n-Nisâ 3.

yönüyle nakledenlerin bulunması, hayatın her anını kuşatan bir dine sahip olmamız yönüyle mühimdir. Bu itibarla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatının her safhasına ait hadislerin nakledilmesinde O'nun hanımlarının payı büyüktür.

Burada şöyle bir soruyla asıl meselemize intikal edelim: Acaba Ezvâc-ı Tâhirât'ın rivayet ettikleri hadislerin muhtevası nelerdir? Başka bir ifade ile, Peygamber hanımlarının rivayetleri hangi konuları içermektedir? İşte bu makalemizde bu tür soruların cevabını tahlil edeceğiz. Bunun için öncelikle Ezvâc-ı Tâhirât'ın rivayet ettikleri hadislerin içeriklerini Kütüb-i Tis'a ile sınırlandıracağımızı belirtelim. Ardından bu dokuz eserin her birisinde hangi konu başlığı altında mezkur hadislerin yer aldığını tasnif edeceğiz.⁵ Daha sonra da muhteva değerlendirmesi yapacağız.

H. Peygamber'in Hanımlarının Rivayetlerinin Sayısı

Sahabenin naklettiği hadislerin sayısı hakkında genellikle Bakıy b. Mahled'in (ö.276/889) *el-Müsnedü'l-Kebir* adlı eseri kaynak gösterilmektedir. Nitekim bu eser, bilinen en geniş Müsned olup Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inden daha geniştir. Ne var ki bu eser, telifinden birkaç asır sonra zayi olmuştur. Bununla birlikte İbn Hazm (ö.456/1064), bu Müsned'de geçen sahabilerin isimlerini ve her birisinin kaç rivayeti olduğunu bir risalede tanzim eder. Bunları muksirun ravilerden mukillun'a doğru sıralar. Bu risaleye *Adedü mâ*

⁵ Bu çalışmayı yaparken Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inin son cildinde kaydedilen rivayetlerin muhtevası, bizzat okunarak ve Hadis 2.0 programından taramalar yapılarak konularına göre tasnif edilmiştir. Diğer sekiz temel kaynaktaki rivayetlerin muhtevası, zaten musannef türüne göre telif edildikleri için musanniflerinin kaydettiği "kitab" ve "bab" başlıkları esas alınmak suretiyle tanzim edilmiştir.

li-küllü vâhid mine's-sahâbe mine'l-hadîs ismini verir. Kısaca bu risaleye *Kitâbu'l-A'dâd* denilmiştir.⁶

İbn Hazm'ın *Kitâbu'l-A'dâd*'ında kaydedildiği üzere, Allah Resülü'nün hanımları içerisinde Hz. Hatice'nin bir rivayeti, Hz. Mâriye'nin ise iki rivayeti vardır ki bunlar *Kütüb-i Tis'a* içerisinde yer almamaktadır. Peygamber hanımlarının rivayet ettikleri hadislerin sayısı hakkında, gerek İbn Hazm'ın kitabındaki bilgilere gerekse bazı bilgisayar programları aracılığı ile *Kütüb-i Tis'a* üzerinde yaptığımız taramaya göre şu kayıtlara ulaştık:

⁶ Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Kitâbu'l-A'dâd*'da geçen sahabe isimlerini ve rivayet rakamlarını iktibas ederek *Telkîhu fûhûmi ehli'l-eser* adlı eserinde bazı ilaveler de ekleyerek kaydetmiştir. Bu eserin muhtelif baskıları mevcuttur. (Mektebetü'l-âdâb, Kahire 1975; Beyrut 1997.) İbn Hazm'ın derlediği *Kitâbu'l-A'dâd*'ın Dımaşk Zâhiriyye Kütüphanesi'ndeki elyazma nüshası, Ekrem Ziya Ömerî tarafından tahkik edilerek *Bakî b. Mahled el-Kurtubî ve mukaddimetü Müsnedih (Adedü mâ li-küllü vâhid mine's-sahâbe mine'l-hadîs)* adıyla neşredilmiştir (Medine 1984). İbn Hazm'ın *Kitâbu'l-A'dâd*'ına yönelik bir başka tahkik çalışması Mısırlı araştırmacı Seyyid Kisrevi Hasen tarafından yapılarak *Esmâü's-sahabeti'r-ruvât vema li-kullü vahid mine'l-aded* adıyla neşredilmiştir (Beyrut 1992). Mısırlı araştırmacı İhsan Abbas, *Kitâbu'l-A'dâd*'ın Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, Hadis İstılahları Bölümü 254 ve 521 numarada kayıtlı bulunan iki elyazma nüshasını İbnu'l-Cevzî'nin *Telkîhu Fûhûmi Ehli'l-Eser* adlı kitabına iktibas ettiği bilgilerle karşılaştırmak suretiyle yeniden tahkik etmiştir. Bu tahkik çalışmasına *Risâle fi Esmi's-sahâbe ruvâti'l-hadîs ve mâ li külli vâhid mine'l-aded* adını vermiştir. Bu risaleyi İbn Hazm'a ait bir sîre ve dört risaleyle birlikte *Cevâmiu's-sîre ve hams resâil uhrâ li'bn Hazm* adını verdiği derleme eser içinde neşretmiştir (Kahire, Dâru'l-meârif, ts.). *Cevâmiu's-Sîre (Siyerin Özü)* adlı bu eser ise Mehmet Salih Arı tarafından Türkçeye tercüme edilerek yayımlanmıştır (Çıra Yay., İstanbul 2004-2005). Ayrıca, Mustafa Karataş, "Hadislerin Sayısı" konusunda doktora tezi hazırlamış ve kitap olarak da neşretmiştir (İstanbul 2008). Bunun yanı sıra Kadir Paksoy, "Bakî b. Mahled'e göre sahabenin hadis rivayet rakamları" adıyla bir kitapçık neşretmiştir (Şanlıurfa 2009). Yine Hayati Yılmaz, İbn Hazm'ın bu eserini tercüme etmiştir. Bkz.: <http://web.sakarya.edu.tr/~hyilmaz/Adad.pdf> (erişim tarihi: 11.01.2014)

	<i>Kitâbu'l-A'dâd'a göre rivayet ettiği hadis sayısı</i>	<i>Kütüb-i Tis'a'daki mükerrerler dâhil rivayet sayısı</i>
Hiz. Hatice bint Huveylid	1	-
Hiz. Sevde bint Zem'a	5	9
Hiz. Aişe bint Ebi Bekr	2210	5965
Hiz. Hafsa bint Ömer	60	147
Hiz. Zeyneb bint Cahş	11	27
Hiz. Zeyneb Bint Huzeyme (Amir)	7	6
Hiz. Cüveyriyye bint Haris	7	17
Hiz. Ümmü Seleme	378	613
Hiz. Ümmü Habîbe bint Ebi Süfyan	65	144
Hiz. Safiyye bint Huyey	10	25
Hiz. Mâriye	2	-
Hiz. Meymûne	76	172
TOPLAM	2832	7125

Görüldüğü üzere Ezvâc-ı Tâhirât'ın rivayet ettikleri hadislerin sayısı oldukça önemli bir yekûn tutmaktadır. Bu hadislerin adedinin tespiti her ne kadar önemli ise de burada mezkûr hadislerin muhtevâsının tespitine çalışılacaktır. Bunun için de, Peygamber hanımlarından gelen rivayetlerin muhtevâsı, hadis kitapları içinde diğerlerine nispetle daha çok şöhret bulmuş olan Kütüb-i Tis'a dâhilinde ele alınacak ve değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu maksatla Ezvâc-ı Tâhirât'tan her birinin rivayet ettikleri hadislerin muhtevâsı tablolar şeklinde gösterilecektir.⁷

⁷ Ezvâc-ı Tâhirât'ın rivayet ettikleri hadislerin muhtevâsı, her bir hadisin Kütüb-i Tis'a'da geçtiği "kitab" ve "bab" göz önünde bulundurularak tek tek tespit edilmiş, daha sonra da bu sayılar birleştirilerek tablo haline getirilmiştir. Bu

Ezvâc-ı Tâhirât'ın Kütüb-i Tis'a'daki Rivayetlerinin Muhtevası

Hz. Sevde bint Zem'a

Hz. Sevde bint Zem'a'nın (ö.54/624) rivayet ettiği hadislerin Kitâbu'l-A'dâd'da tespit edilen sayısı 5'tir. Bununla beraber onun mükerrerler dâhil Kütüb-i Tis'a'da bulunan rivayetlerinin sayısı 9'dur. Bu rivayetlerin konularına göre dağılımı şu şekildedir:

Hz. Sevde'nin Kütüb-i Tis'a'daki Rivayetlerinin Muhtevası	<i>Eser</i>	<i>Bölüm (Kitab)</i>	<i>Hadis sayısı</i>
	Buhârî	Eymân ve'n-nüzûr	1
	Tirmizî	Libâs	1
	Nesâî	Fer' ve atira	1
	Ebu Dâvud	Cihad, Esîr	1
	Ahmed b. Hanbel	İlim, Muâmelât	1
		İbadet	1
		Mîrâs	1
		Kur'ân	1
	Dârimî	Hac	1
<i>TOPLAM</i>			9

Hz. Sevde'nin rivayetlerinin büyük bir bölümünün hüküm bildiren konularda olduğu görülmektedir.

Hz. Âişe bint Ebi Bekr

Hz. Âişe bint Ebi Bekr'in (ö. 57/676) rivayet ettiği hadislerin Kitâbu'l-A'dâd'da tespit edilen sayısı 2210'dur. Bununla beraber onun mükerrerler dâhil Kütüb-i Tis'a'da bulunan hadislerinin sayısı

rivayetler tespit edilirken farklı bilgisayar programlarından (Mevsûatü'l-Hadîsî'ş-Şerîf" 2.00 ve el-Mektebetü'ş-Şâmile" 3.36 gibi) istifade edilmiştir.

5965'tir. Hz. Aîşe'nin rivayet ettiği hadislerin sayısının çokluğu hasebiyle burada onun rivayet ettiği hadisler içinde sadece Buhârî ve Müslim'in Sahih'leri içinde yer alanlarının muhtevası tespit edilecektir.⁸ Bu rivayetlerin konularına göre dağılımı şu şekildedir:

Hz. Âîşe'nin Buharî'nin Sahih'indeki Rivayetlerinin Muhtevası

	<i>Bölüm (Kitab)</i>	<i>Hadis Sayısı</i>
	Hz. Âîşe'nin, Buharî'nin Sahih'indeki Rivayetlerinin Muhtevası	Bed'ü'l-vahy
İmân		2
İlim		3
Vudû'		12
Gusl		13
Hayz		25
Teyemmüm		2
Salât		23
Mevâkîtu's-salât		12
Ezân		31
Cum'a		51
Cenâiz		21
Zekât		9
Hac		62
Savm		25
Salâtu't-teravîh		7
İ'tikâf		9
Buyû'		21
Şuf'a		1
İcâre		2
Havâle		1
Vekâle		1
Müzâraa		1
İstikrâz		2
Husûmât	1	
Mezâlim	6	

⁸ Zira bu iki muhaddisin eserleri câmi' niteliğinde olup pek çok konudaki hadisleri içerdikleri için muhteva tespitinde özellikle tercih edilmiştir.

Şerike	1
Rehn	2
Itk	7
Hibe	10
Şehâdât	10
Sulh	3
Şurût	5
Vesâyâ	5
Cihad	12
Fardu'l-humus	7
Cizye	1
Bed'u'l-halk	19
Ehâdisu'l-enbiyâ	10
Menâkıb	45
Târih	1
Meğâzî	50
Tefsiru'l-kur'ân	58
Fedâilu'l-kur'ân	9
Nikâh	41
Talâk	17
Nefakât	4
Et'ime	10
Akîka	1
Zebâih	2
Edâhî	4
Eşribe	5
Merdâ	8
Tıb	23
Libâs	25
Edeb	32
İsti'zân	7
Deavât	14
Rikâk	19
Kader	1
Eymân ve nüzûr	10
Keffarâtu'l-eymân	1
Ferâiz	10
Hudûd	14
Diyât	4

	İstitâbetü'l-mürteddîn	1
	İkrâh	1
	Hiyel	3
	Ta'bir	3
	Fiten	1
	Ahkâm	7
	Temennî	3
	İ'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünne	7
	Tevhid	13
	TOPLAM	893

Hz. Âişe'nin Müslim'in Sahih'indeki Rivayetlerinin Muhtevası

<i>Bölüm (Kitab)</i>	<i>Hadis Sayısı</i>
Mukaddime	1
İman	5
Tahâre	13
Hayz	43
Salât	29
Mesâcid ve mevâdiu's-salât	7
Mesâcid	18
Salâtu'l-müsâfirîn	68
Cum'a	2
Salatu'l-îdeyn	6
İstiskâ	3
Küsûf	8
Cenâiz	17
Zekât	6

Sıyâm	43
İ'tikâf	8
Hac	84
Nikâh	13
Radâ'	24
Talâk	14
Itk	8
Musâkât	7
Vasıyye	4
Hudûd	7
Akdiye	5
Cihâd	7
İmâre	4
Edâhî	2
Eşribe	11
Libâs	18
Âdâb	3
Selâm	25
Elfâz mine'l-edeb	1
Fedâil	10
Fedâilu's-sahâbe	38
El-birr ve's-sıla	15
Kader	2
İlim	3
Zikir, dua	7
Tevbe	1
Sıfatu'l-kıyâme	7

	Fiten	3
	Zühd ve rekâik	13
	Tefsir	10
	<i>TOPLAM</i>	624

Muksirûndan olması hasebiyle Hz. Aişe'nin rivayet ettiği hadislerin sayısı ile ilgili şu neticelerin tespit edildiğini belirtmek gerekir. Bilgisayar programlarının yardımıyla elde ettiğimiz, Hz. Aişe'nin Kütüb-i Tis'a içerisinde bulunan rivayet ettiği hadislerin toplam sayısı mükerrerler dâhil olmak üzere 5965'tir.

Kütüb-i Tis'a içinde tekrarlar hariç olmak üzere sadece Hz. Aişe'nin rivayet ettiği (yani Hz. Aişe'nin infirad ettiği) hadislerin sayısı 138'dir. Sadece Hz. Aişe'nin rivayet etmesine rağmen bazılarının tekrarları olan hadis sayısı ise 740'tır (yani Kütüb-i Tis'a'daki bütün rivayetlerinin % 12.4'üdür). Bunlar içinde yalnızca bir kere tekrar eden hadisler bulunmakla birlikte iki, üç, dokuz, on beş ve hatta yirmi bir kez tekrar edenler de vardır. Bunlar bazen hem lafız hem mana ile, bazen de sadece mana ile tekrar edilmiştir. Kütübü tis'a içinde tekrarlar hariç olmak üzere Hz. Aişe'nin infirad ettiği *eserlerin* sayısı 27'dir. Bu eserler, tekrarlarıyla birlikte 35'e çıkmaktadır. Kütüb-i Tis'a içinde Hz. Aişe'nin rivayet ettiği, bununla birlikte diğer sahabilerin Hz. Aişe tarikinden başka bir tarikle rivayet ettikleri hadis sayısı da 575'dir.⁹

Bazılarının çok hadis rivayet edenlere yönelttiği eleştiriler düşünüldüğünde, Hz. Aişe'nin hadisleri bağlamında şu tespiti aktarmak yerinde olacaktır. Allah Resulü'ne dokuz seneden fazla bir eş olarak yakınlığı bulunan Hz. Aişe'nin rivayet ettiği hadislerin

⁹ Bkz.: Muhammed Abduh el-Yemanî, *Ümmü'l-müminin es-Seyyide Aişe ve Emânetü'r-Rivâye*, Dâru'l-Kible li's-sekâfeti'l-islâmiyye, y.y. tsz., s. 116-117.

sayısı hiç de fazla değildir. Zaten onun rivayetlerinin büyük bir bölümü başka sahabiler tarafından da nakledilmiştir. Ondan rivayet edilen hadislerin yaklaşık % 87.6'sı lafız veya mana olarak başka sahabiler tarafından da rivayet edilmiştir ki bu da Hz. Aişe'nin hadis rivayetindeki dikkatine, sıdkına, ilim emanetini aktarmadaki gayretine ve hafıza gücünün kuvvetine işaret etmektedir. Aslında aynı bakış açısı Hz. Ebu Hureyre'nin hadisleri için de geçerlidir ki bu konuda bilgisayar programı aracılığı ile yapılan bir araştırmada tekrarlar hariç Ebu Hureyre'nin infirad ettiği hadislerin sayısı 40 olarak tespit edilmiş, hatta bunun iki elin parmaklarını geçmeyecek sayıda olduğu belirtilmiştir.¹⁰

Genel olarak en çok hadis rivayet edenler arasında Hz. Aişe dördüncü sırada olsa da Kütüb-i Sitte bağlamında Ebu Hureyre'den sonra ikinci sıradadır. Zira Ebu Hureyre'nin Kütüb-i Sitte'de 3370, Hz. Aişe'nin ise 2081 rivayeti bulunmaktadır. Buhârî ve Müslim'in her ikisinin de Hz. Aişe'den mervi olan hadislerden kitaplarına aldıkları 174, sadece Buhârî'nin aldığı 54, sadece Müslim'in aldığı ise 69'dur. Hz. Aişe'nin Buhârî ve Müslim'deki toplam rivayet sayısı ise (tekrarlar hariç) 297'dir.

Genel bir fikir vermesi açısından sadece Buhârî ve Müslim'de geçen rivayetlerinin muhtevasına bakıldığında, "ahkâm" konusunun dışında mütalaa edilebilecek hadis sayısının çok az olduğu görülecektir.¹¹ Nitekim Buhari şârihi Aynî, Hz. Aişe'nin Buhârî ve Müslim'deki 290 küsur rivayetinin neredeyse hemen hepsinin ahkâm

¹⁰ Muhammed Abduh el-Yemanî, *a.g.e.*, s. 152.

¹¹ Zerkeşî, Bedrüddin, *el-İcâbe li irâdi me'stedrekethu Âişe ale's-sahâbe*, thk.: Said Afganî, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut 1970, s. 59.

konusu ile ilgili olduğunu bildirmiştir.¹² Buhari ve Müslim'in Sahihlerinde ahkâma yönelik 1200 hadis olduğunu belirten Zerkeşî de buna binaen dinin dörtte birinin Hz. Aîşe tarafından rivayet edildiğini bildirir.¹³ Ayrıca iktida edilebilecek efal-i resulü daha sonraki nesillere nakletmiş olması Hz. Aîşe'nin hadislerinin muhtevası adına yapılacak ilk tespitlerden biridir.¹⁴ Yine Allah Resulü'nün hayatının tafsilatını bizlere ulaştırmış olması da Hz. Aîşe'nin rivayetlerinin önemli bir özelliğidir.¹⁵

Hz. Aîşe'nin rivayetleri incelendiğinde görülmüştür ki; hadisleri farklı konularda olsa da özellikle bu rivayetlerin, kadınları ilgilendiren ayrıntılarını muhtevi hadisleri naklettiği anlaşılmaktadır. Mesela mescidler ile ilgili hadislerde kadınların mescidlerde uyuması konusu ile ilgili hadisi nakletmesi¹⁶ veya sadaka konusunda eşinin izni olmadan kadının eşinin malından infakta bulunması konusu ile ilgili hadisi nakletmesi,¹⁷ böyledir.

Hz. Âîşe, ahkâm ve ibadetler gibi pek çok dini konunun yanı sıra tıp, şiir, arap tarihi ve ensab alanındaki bilgisi ile meşhurdur. Büyük sahabiler, çözemedikleri bazı meseleleri ona sormuşlardır.¹⁸

¹² Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Daru ihyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut tsz., 1/6. Aynî, aynı yerde Hâkim'den naklen "Şeriat'ın (ahkâmın) dörtte birinin Hz. Aîşe tarafından rivayet edildiğini" bildirir.

¹³ Bkz.: Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 59.

¹⁴ Âmal Kardaş bint Huseyn, *Devru'l-Mer'e fî Hidmeti'l-Hadis fî'l-Kuruni's-Selâseti'l-Ûlâ*, s. 63.

¹⁵ İfaf bint Abdülgafûr, "Cuhudu'l-Mer'e fî Neşri'l-Hadis ve Ulûmih", s. 10.

¹⁶ Buhârî, Mesâcid 24

¹⁷ İbn Mâce, Ticârât 65

¹⁸ Bu konuda bkz.: Hâkim en-Neysâburî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek Ale's-Sahihayn*, Tahkik: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990 (Zehebî'nin Telhîs'i ile birlikte), 4/12; İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî, *el-Musannağ fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*,

Hz. Hafsa bint Ömer

Hz. Hafsa bint Ömer'in (ö. 45/665) rivayet ettiği hadislerin Kitâbu'l-A'dâd'da tespit edilen sayısı 60'tır. Bununla birlikte onun mükerrerler dâhil Kütüb-i Tis'a'da bulunan hadislerinin sayısı 147'dir. Bu rivayetlerin konularına göre dağılımı şu şekildedir:

Hz. Hafsa'nun, Kütüb-i Tis'a'daki Rivayetlerinin Muhtevası	<i>Eser</i>	<i>Bölüm (kitab)</i>	<i>Hadis Sayısı</i>
	Buhârî		Ezân
Cum'a			4
Hac			5
Menâkıb			1
Meğâzî			1
Libâs			1
Ta'bîr			3
Müslim		Salâtu'l-müsâfirîn ve kasruhâ	4
		Sıyâm	1
		Hac	4
		Talâk	1
		Fiten ve eşrâtu's-sâat	4
Tirmizî		Salât	2
		Savm	1
Nesâî		Mevâkît	1
		Cum'a	1
		Kıyâmu'l-leyl ve tatavvuu'n-nehâr	18
		Sıyâm	15
		Menâsiku'l-hac	5
		Talâk	1
Ebu Dâvud		Tahâret	2
		Menâsik	1
		Savm	2
		Edeb	1

Tahkik: Kemâl Yûsuf Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, 6/239; İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz., 2/374

	İbn Mâce	İkâmetu's-salât	1
		Sıyâm	2
		Talâk	1
		Ta'bîru'r-ru'yâ	1
		Fiten	1
		Zühd	1
	Ahmed b. Hanbel	İbâdet	21
		İmân	10
		Siyer	7
		İlim	3
		Kur'ân	2
		Ahlâk ve âdâb	6
		Muamelât	1
	Muvattâ	Nidâ li's-salât	3
		Sıyâm	1
		Hac	1
		Talâk	2
		Radâ'	1
		Ukûl	1
	Dârimî	Salât	3
		Savm	1
<i>TOPLAM</i>		147	

Zühd ve ibadet hayatı ile meşhur olan Hz. Hafsa'nın rivayetleri, ibadet, gece namazı ve oruç başta olmak üzere, iman ve ahkâm konularında yoğunlaşmıştır. Bunun yanısıra adab, siyer ve fiten konularında da hadisler rivayet etmiştir.

Hz. Zeyneb bint Cahş

Hz. Zeyneb bint Cahş'ın (ö. 20/641) rivayet ettiği hadislerin Kitâbu'l-A'dâd'da tespit edilen sayısı 11'dir. Bununla birlikte onun mükerrerler dâhil Kütüb-i Tis'a'da bulunan hadislerinin sayısı 27'dir. Bu rivayetlerin konularına göre dağılımı şu şekildedir:

Hz. Zeyneb bint Cahş'ın Kütüb-i Tis'a'daki Rivayetlerinin Muhtevası	<i>Eser</i>	<i>Bölüm (Kitab)</i>	<i>Sayısı</i>	
	Buhârî	Cenâiz		1
		Enbiyâ		1
		Menâkıb		1
		Talâk		1
		Fiten		2
	Müslim	Talâk		2
		Fiten ve eşrâtu's-sâat		2
	Tirmizî	Talâk va liân		1
		Fiten		1
	Nesâî	Hayz ve istihâza		1
		Talâk		1
	Ebu Dâvud	Talâk		1
		Harâc ve imâra ve fey'		1
	İbn Mâce	Tahâret		1
		Fiten		1
	Ahmed b. Hanbel	İbâdet		1
		Libâs		1
		İmân		3
		Siyer, ilim		3
Muvattâ	Talâk		1	
TOPLAM			27	

Talak başta olmak üzere hüküm bildiren pek çok konuda hadisleri bulunan Hz. Zeyneb bint Cahş'ın az da olsa farklı konularda hadisleri bulunmaktadır.

Hz. Zeyneb bint Huzeyme (Âmir)

Hz. Zeyneb bint Huzeyme'nin (ö. 4-5/626) rivayet ettiği hadislerin Kitâbu'l-A'dâd'da tespit edilen sayısı 7'dir. Bununla birlikte onun mükerrerler dâhil Kütüb-i Tis'a'da bulunan hadislerinin sayısı 6'dır. Bu rivayetlerin konularına göre dağılımı şu şekildedir:

Hz. Zeyneb bint Huzeyme'nin Kütüb-i Tis'a'daki Rivayetlerinin Muhtevası	<i>Eser</i>	<i>Bölüm (Kitab)</i>	<i>Sayısı</i>
	Buhârî	Ehâdîsu'l-Enbiyâ	1
		Meğâzî	1
		Tefsîru'l-Kur'ân	2
	Ahmed b. Hanbel	Tefsîr	1
		Kur'ân	1
TOPLAM			6

Hz. Zeyneb bint Huzeyme'nin rivayetleri yukarıdaki tabloda görüleceği üzere daha çok Kur'an ve tefsir üzerinedir.

Hz. Cüveyriyye bint Hâris

Hz. Cüveyriyye bint Hâris'in (ö. 56/676) rivayet ettiği hadislerin Kitâbu'l-A'dâd'da tespit edilen sayısı 7'dir. Bununla beraber onun mükerrerler dâhil Kütüb-i Tis'a'da bulunan hadislerinin sayısı 17'dir. Bu rivayetlerin konularına göre dağılımı şu şekildedir:

Hz. Cüveyriyye'nin Kütüb-i Tis'a'daki Rivayetlerinin Muhtevası	<i>Eser</i>	<i>Bölüm (Kitab)</i>	<i>Sayısı</i>
	Buhârî	Savm	1
	Müslim	Zekât	1
		Zikr, dua, tevbe, istiğfâr	1
	Tirmizî	Deavât	1
	Nesâî	Sehv	1
	Ebu Dâvud	Savm	1
	İbn Mâce	Edeb	1
	Ahmed b. Hanbel	İbâdet	4
Libâs ve zînet		2	

		İmân, ilim	1
		Sîre	3
	TOPLAM		17

Hız. Cüveyriye'nin rivayetlerinin daha çok ibadet ve ahkâm konularında kümelenmiş olduğu görülmektedir.

Hız. Ümmü Seleme Hind bint Ebi Ümeyye

Hız. Ümmü Seleme'nin (ö. 59/679) rivayet ettiği hadislerin Kitâbu'l-A'dâd'da tespit edilen sayısı 378'dir. Bununla beraber onun mükerrerler dâhil Kütüb-i Tis'a'da bulunan hadislerinin sayısı 613'tür. Bu rivayetlerin konularına göre dağılımı şu şekildedir:

Hız. Ümmü Seleme Hind bint Ebi Ümeyye'nin Kütüb-i Tis'a'daki Rivayetlerinin Muhtevası	<i>Eser</i>	<i>Bölüm (Kitab)</i>	<i>Sayı</i>
	Buharî	İlim	2
		Gusl	1
		Hayz	3
		Salât	1
		Ezân	4
		Cum'a	2
		Zekât	1
		Hac	3
		Savm	3
		Mezâlim, gasb	1
		Şehâdât	1
		Ehâdîsu'l-enbiyâ	1
		Menâkıb	1
Meğâzî	2		

		Tefsîru'l-kur'ân	2
		Nikâh	2
		Talâk	3
		Nefakât	1
		Eşribe	1
		Tıbb	2
		Libâs	4
		Edeb	3
		Hiyel	1
		Fiten	1
		Ahkâm	3
	Müslim	Hayz	4
		Salâtu'l- müsâfirîn ve kasruhâ	1
		Cenâiz	5
		Zekât	1
		Sıyâm	5
		Hacc	1
		Radâ'	5
		Talâk	5
		Akdiye	2
		Îmâre	2
		Edâhî	5
		Libâs, zînet	2
		Selâm	2
		Fedâil	1
		Fiten ve	3

		eşrâtu's-sâat	
	Tirmizî	Tahâret	4
		Salât	4
		Savm	2
		Cenâiz	1
		Radâ'	2
		Talâk ve liân	2
		Buyû'	1
		Ahkâm	1
		Edâhî	1
		Libâs	4
		Et'ime	1
		Fiten	3
		Edeb	3
		Fedâilu'l-kur'ân	1
		Kırâat	1
		Tefsîru'l-kur'ân	3
		Deavât	4
		Menâkib	6
		Nesâî	Tahâret
	Hayz ve istihâza		3
	Mevâkît		3
	Mesâcid		1
	İftitâh		1
	Sehv		1
	Kıyâmu'l-leyl ve tatavvuu'n-nehâr		9

		Cenâiz	1
		Sıyâm	6
		Menâsikü'l-hacc	3
		Nikâh	3
		Talâk	18
		İşretü'n-nisâ	2
		Dahâyâ	3
		Zînet	4
		Âdabu'l-kudât	2
		İstiâze	2
	Ebu Dâvud	Tahâret	8
		Salât	6
		Zekât	1
		Menâsik	3
		Nikâh	3
		Talâk	3
		Savm	4
		Dahâyâ	1
		Cenâiz	3
		Akdiye	1
		Eşribe	2
		İtk	2
		Hurûf ve kırâat	3
		Libâs	7
		Mehdî	3
		Sünne	1
		Edeb	2

	İbn Mâce	Tahâret	10
		İkâmetu's-salât	9
		Cenâiz	7
		Sıyâm	2
		Zekât	1
		Nikâh	4
		Talâk	2
		Ahkâm	2
		Hudûd	1
		Menâsik	4
		Edâhî	2
		Eşribe	1
		Libâs	3
		Edeb	3
		Duâ	1
		Fiten	2
		Zühd	1
	Ahmed b. Hanbel	İ'tisâm bi'l-kitâbi sünne	1
		Tahâret	33
		Salât	48
Cenâiz		14	
Zekât		1	
Sıyâm		28	
Hacc		13	
Edâhî		4	
Nikâh	20		

		Radâ'	1
		Talâk	4
		Eşribe	7
		Itk	4
		Libâs	13
		Tefsîru'l-kur'ân	5
		Akdiye	5
		Edeb	8
		Deavât	9
		Fiten	20
		Menâkıb	18
		Zühd	3
	Muvattâ	Tahâret	3
		Nidâ li's-salât	1
		Cenâiz	1
		Sıyâm	3
		Hac	1
		Talâk	3
		Akdiye	1
		Câmi'	2
	Dârimî	Tahâret	9
		Salât	1
		Savm	2
		Edâhî	2
		Eşribe	1
		Nikâh	1
		Talâk	3

	İsti'zân	1
	<i>TOPLAM</i>	613

Ezvâc-ı Tâhirât'tan en son vefat eden Hz. Ümmü Seleme, özellikle Hz. Aişe'nin vefatından sonraki dört senede kendisine sorulan soru ve fetvalarla pek çok konuda hadisler nakletmiştir. Bu hadisler yukarıdaki tablodan da görüleceği üzere daha çok ahkâm, ibadet, tefsir, âdâb, dua ve fiten gibi konularda yoğunlaşmaktadır. Çoğu ahkâma ve amelî hususlara müteallik olan rivayetleri içinde özellikle taharet, namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadet konularındaki hadisler göze çarpmaktadır. Bununla beraber, âdâb, kadınlarla ilgili meseleler, günlük olaylarla alakalı hadisler de onun rivayetleri içinde önemli bir yer tutmaktadır. Meğazi, menakıb ve fiten bahisleri de düşünüldüğünde onun pek çok konuda rivayetlerinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

Hz. Ümmü Habibe (Remle) bint Ebî Süfyan

Hz. Ümmü Habibe'nin (ö. 44/664) rivayet ettiği hadislerin Kitâbu'l-A'dâd'da tespit edilen sayısı 65'tir. Bununla beraber onun mükerrerler dâhil Kütüb-i Tis'a'da bulunan hadislerinin sayısı 144'tür. Bu rivayetlerin konularına göre dağılımı şu şekildedir:

Hz. Ümmü Habibe'nin Kütüb-i Tis'a'daki Rivayetlerinin Muhtevası	<i>Eser</i>	<i>Bölüm (Kitab)</i>	<i>Sayı</i>
	Buhari	Cenâiz	2
		Ehâdisu'l-enbiyâ	1
		Menâkıb	1
		Nikâh	4
		Talâk	3
		Nefakât	1
		Fiten	2
	Müslim	Salâtu'l-müsâfirîn	2
		Hacc	2
		Radâ'	2
		Talâk	4
		Fiten ve eşrâtu's-sâat	2
	Tirmizî	Salât	3
		Talâk ve liân	1
		Fiten	1
		Zühd	1
	Nesâî	Tahâret	3
		Kıyâmu'l-leyl ve tatavvuu'n-nehâr	21
		Hacc	2
Nikâh		5	
Talâk		5	
Ebu Dâvud	Tahâret	2	
	Salât	2	

	Nikâh	2
	Talâk	1
	Cihâd	1
İbn Mâce	Tahâret	3
	Ezân	1
	İkâmetu's-salât	2
	Nikâh	1
	Talâk	1
	Fiten	2
	Ahmed b. Hanbel	Sîre
İlim		6
İbâdet		24
İmân		8
Kur'ân		3
Cihâd		4
Muvattâ		Talâk
Dârimî	Tahâret	1
	Salât	3
	Menâsik	1
	Talâk	1
	İsti'zân	1
<i>TOPLAM</i>		144

Hz. Ümmü Habibe'nin rivayetlerinin daha çok, ibadetlere yönelik olan ve hüküm bildiren konularda kümелendiği görülmektedir.

Hz. Safiyye bint Huyeyy

Hz. Safiyye'nin (ö. 50/670) rivayet ettiği hadislerin Kitâbu'l-A'dâd'da tespit edilen sayısı 10'dur. Bununla beraber onun mükerrerler dâhil Kütüb-i Tis'a'da bulunan hadislerinin sayısı 25'tir. Bu rivayetlerin konularına göre dağılımı şu şekildedir:

Hz. Safiyye'nin Kütüb-i Tis'a'daki Rivayetlerinin Muhtevası	<i>Eser</i>	<i>Bölüm (kitab)</i>	<i>Sayısı</i>
	Buhârî	İ'tikâf	3
		Fardu'l-humus	1
		Bed'u'l-halk	1
		Edeb	1
		Ahkâm	1
	Müslim	Selâm	1
	Tirmizî	Fiten	1
		Deavât	1
		Menâkıb	1
	Ebu Dâvud	Savm	1
		Eymân ve nüzûr	1
		Edeb	1
	İbn Mâce	Sıyâm	1
		Fiten	1
	Ahmed b. Hanbel	Sîre	3
		İlim	3
		Ahlâk ve âdâb	1
	Dârimî	Savm	1
		Vesâyâ	1
	<i>Toplam</i>		25

Hz. Safiyye'nin rivayetleri de bundan önceki kısımlarda olduğu gibi ibadet ile ilgili mevzularda ve hüküm bildiren konularda yoğunlaşmaktadır. Bunun yanısıra farklı muhtevadaki rivayetleri de bulunmaktadır.

Hz. Meymûne

Hz. Meymûne'nin (ö. 51/671) rivayet ettiği hadislerin Kitâbu'l-A'dâd'da tespit edilen sayısı 76'dır. Bununla beraber onun mükerrerler dâhil Kütüb-i Tis'a'da bulunan hadislerinin sayısı 172'dir. Bu rivayetlerin konularına göre dağılımı şu şekildedir:

Hz. Meymûne'nin Kütüb-i Tis'a'daki Rivayetlerinin Muhtevası	<i>Eser</i>	<i>Bölüm (Kitab)</i>	<i>Sayısı</i>	
	Buhârî	Vudû'		3
		Gusl		9
		Hayz		2
		Salât		4
		Savm		1
		Hibe		1
		Zebâih ve sayd		2
	Müslim	Hayz		9
		Salât		4
		Mesâcid ve mevâdiu's-salât		1
		Zekât		1
		Sıyâm		1
		Hacc		1
		Nikâh		1
Sayd ve zebâih			2	

		Libâs ve zînet	1
	Tirmizî	Tahâret	2
		Hacc	2
		Libâs	1
		Et'ime	1
	Nesâî	Tahâret	4
		Hayz ve istihâza	2
		Gusl ve teyemmüm	4
		Mesâcid	2
		Tatbîk	2
		Kiyâmu'l-leyl ve tatavvuu'n-nehâr	1
		Cenâiz	1
		Hacc	1
		Fer' ve atire	6
		Sayd ve zebâih	2
		Buyû'	2
	Ebu Dâvud	Tahâret	3
		Salât	2
		Zekât	1
		Menâsik	1
		Nikâh	1
		Et'ime	2
		Libâs	3
	İbn Mâce	Tahâret	5
		İkâmetu's-salât	3
		Nikâh	1

	Ahkâm	1
	Libâs	1
Ahmed b. Hanbel	İlim	10
	İbâdet	27
	Libâs ve zînet	6
	Sîre	8
	İmân	5
	Eşribe ve et'ime	3
Muvatta'	Câmi'	1
Dârimî	Tahâret	5
	Salât	4
	Menâsik	1
	Et'ime	2
TOPLAM		172

Allah Resulü'nün sünnetine büyük bağlılık gösteren Hz. Meymûne'nin rivayetlerinin daha çok, kadınlarla ilgili olan konular başta olmak üzere ibadetlere, ahkâma ve günlük konulara yönelik olduğu görülmektedir.

DEĞERLENDİRME

Burada öncelikle, muhtevaları Kütüb-i Tis'a rivayetleri bağlamında tespit edilen Ezvâc-ı Tâhirât'ın rivayetlerinin konularını, benzerlerinin bazılarını bir araya getirerek bir tablo halinde göstermek istiyoruz:

Ezvâc-ı Tahirât'ın Kütüb-i Tis'a'daki Rivayetlerinin Muhtevası	Sayısı ¹⁹
Cihâd , Siyer, Ahkâm, Akdiye, Âdabu'l-kudât, Fardu'l-humus, İstîtâbetü'l-mürteddîn, Cizye	78
Bed'u'l-halk, Târih	21
Bed'ü'l-vahy	2
Câmi'	3
Cenâiz	74
Cum'a	60
Diyât, Ukûl	5
Edâhî, Fer' ve atira, Akîka, Dahâyâ	32
Edeb , Elfâz mine'l-edeb, âdâb, Ahlâk ve âdâb	66
Ehâdîsu'l-enbiyâ	14
El-Birr ve's-sıla	15
El-Eymân ve'n-nüzûr, Keffarâtü'l-eymân	13
El-İ'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünne, Sünne	9
Eşribe ve Et'ime	47
Ezân	37
Ferâiz, Mîras	11
Fiten ve eşrâtü's-sâat, Sıfatu'l-kıyâme	60
Harâc ve imâra ve fey'	1
Hiyel	4
Hudûd	22
İbâdet (genel)	77
Salât , Salâtü'l-müsâfirîn ve kasruhâ, Salatu'l-îdeyn, Salâtü'l-müsâfirîn, Salâtü't-teravîh, İkâmetu's-salât, iftitah, En-Nidâ li's-salât, Mevâkît ve Mevâkîtu's-salât,	

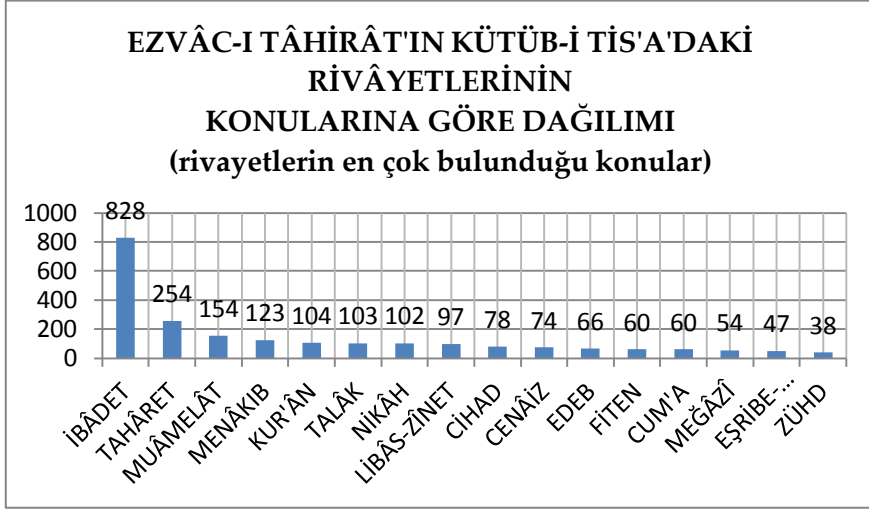
¹⁹ Bu istatistiğe, Hz. Aişe validemizin rivayetlerinin çokluğundan dolayı onun sadece Buhârî ve Müslim'deki rivayetlerinin dâhil edildiğini belirtmek gerekir.

Mesâcid ve mevâdiu's-salât, Tatbîk	265
Savm , Sıyâm	153
Zekât	23
Hac , Menâsik, Menâsikü'l-hacc	202
İ'tikâf	20
Dua , Zikr, Tevbe, İstiğfâr, Deavât	39
Kıyâmu'l-leyl ve tatavvuu'n-nehâr	49
<i>BU ALANIN TOPLAMI</i>	<i>828</i>
İlim	32
İman	34
İmâre	6
İstiâze	2
İşretü'n-nisâ	2
Kader	3
Kur'ân , Hurûf ve kırâat, kırâat, Fedâilu'l-kur'ân, Tefsir ve Tefsiru'l-kur'ân	104
Küsûf	8
Libâs ve zînet	97
Meğâzî	54
Mehdî	3
Menâkıb , Fedâilu's-sahâbe, Fedâil	123
Merdâ	8
Muâmelât , İstiskâ, İstikrâz, İsti'zân, Musâkât, Müzâraa, Rehn, Sulh, Şehâdât, Şu'fa, Şerike, Şurût, Vasıyye, Vesâyâ, Vekâle, İkrâh, İcâre, İtk, Husûmât, Hibe, Havâle, Buyû', Mezâlim, Gasb	154
Mukaddime	1
Nefakât	6
Nikâh	102

Radâ'	35
Sayd ve zebâih	8
Sehv	2
Selâm	28
Sîre	19
Ta'bir	7
Tahâret, Vudû'	133
Gusl ve teyemmüm	29
Hayz ve istihâza	92
<i>BU ALANIN TOPLAMI</i>	<i>254</i>
Talâk ve liân	103
Temennî	3
Tevhid	13
Tıb	25
Zühd ve Rekâik, Rikâk	38

Ezvâc-ı Tâhirât'ın Kütüb-i Tis'a'da yer alan rivayetleri, konularına göre tertip edilince bu şekilde bir tablo ortaya çıkmıştır. Burada, birbirine yakın olan konuların bazıları birleştirilerek bir araya getirilmiştir. Belirli bir başlığa dercetmenin mümkün olduğu bazı konu başlıkları, rivayetlerin muhtevasının en alt başlığa varıncaya kadar hangi konularda kümелendiğinin net olarak görülebilmesi maksadıyla özellikle ilgili olduğu başlıkta ayrı olarak mütalaa edilmiş ve birleştirilmemiştir. Bu tasnifte mümkün mertebe musanniflerin hadislere yer verdikleri kitab ve bab başlıklarına sâdik kalınmaya çalışılmıştır. Bu tabloda yer alan konular içinde rivayetlerin daha

çok yoğunlaştığı konuları aşağıdaki tabloda olduğu şekilde göstermek mümkündür²⁰:



Allah Resulü'nün hanımlarının hemen hepsinin farklı konularda hadis rivayet etmiş olması, Allah'ın bu ümmet için bir lütuf ve ihsanı olarak değerlendirilebilir.

Rivayetlerinin muhtevaları incelenen Ezvâc-ı Tâhîrât, Hz. Peygamber'in ibadet ve ev hayatını tafsilatlı bir şekilde aktarmış, özellikle kadınların bilmesi gereken hükümlerle ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Onların tafsilatlı olarak aktardıkları ve rivayetin arka planını belirten rivayetlerden bir örnek vererek meseleyi somut bir şekilde görmek faydalı

²⁰ Bu tabloda, talâk ve nikâh veya cenâiz ve cum'a gibi bazı konu başlıklarını birleştirmek mümkün idiyse de Ezvâc-ı Tâhîrât'ın rivayetlerinin en çok hangi konularda kümelendiğinin daha net görülebilmesi için özellikle bu şekilde bırakıldığını belirtmemiz gerekir.

olacaktır. Hz. Aîşe, sadece duyduklarıyla yetinmeden Hz. Peygamber'den duyduğu bir rivayetteki hükmün sebebini merak eder ve bunu rivayetinde belirtirdi. Bunda onun yaşanan olaylara şahitlik etmesi etkili olduğu kadar tam olarak muttali olamadığı bir meseleyi bizzat Hz. Peygamber'e sorarak öğrenmesi de etkili idi. Mesela Hz. Peygamber, Cuma günü gusletmeyi teşvik etmişti. Bu haberi Allah Resulü'nden aktaran hemen bütün sahabiler olayı sadece mücerred olarak vermişlerdir. Hz. Ömer, İbn Ömer, İbn Abbas ve Ebu Saîd el-Hudrî bu rivayeti "Sizden biri cum'aya geldiğinde gusletsin"²¹ veya "Cuma günü gusletmek her baliğ olana vacibtir"²² şeklinde rivayet etmişlerdir. Fakat Hz. Âişe'nin rivayetinde, gusletmek gereğinin sebebi bildirilmektedir. Onun rivayetinde Hz. Peygamber, çalışmaktan dolayı bedenen kirlenen insanlara, bir araya gelerek yerine getirecekleri bir ibadet için oraya temizlenerek gelmeleri gerektiğini bildirmektedir. Hz. Aîşe şöyle der: "Cuma günü insanlar, evlerinden nöbetleşe geliyorlar, özellikle etraftan gelenler toz-toprak içinde oluyorlardı; üstlerine ter yapışmış ve toz-toprak bulaşmış oluyordu. İşte Resûlullah'ın yanında olduğum sırada onlardan birisi daha gelmişti. Bunun üzerine Allah Resûlü, "Şu gününüz için temizlenseniz!", buyurdu.²³ Yine kurban etinin üç günden fazla yenilmemesini bildiren hadisin²⁴ illetini soran sahabiye Hz. Aîşe'nin bunu izah etmesini²⁵ de diğer bir misal olarak

²¹ Buhârî, Cum'a 2; Nesâî, Cum'a 7, 25.

²² Buhârî, Cum'a 11, Şehâdât 18; Müslim, Cum'a 3; Ebu Dâvûd, Tahâret 129, 130; İbn Mâce, İkâmetü's-salât 80.

²³ Buhârî, Cum'a 13, 14, Buyû' 15; Müslim, Cum'a 1; Ebu Dâvûd, Tahâret 130.

²⁴ Müslim, Edâhî 26, 33.

²⁵ Tirmizî, Edâhî 14; İbn Mâce, Et'ime 30.

kaydetmek mümkündür. Belki de Hz. Peygamber'in hanımlarının bu özelliklerinden dolayı olacak sahabîlerin büyükleri dâhil çoğu, hangi görüşle amel edeceklerini bilemedikleri konuları Hz. Aişe başta olmak üzere Ezvâc-ı Tâhirât'a sormuşlardır.²⁶

Kur'ân'da herhangi bir kadın gibi olmadıkları belirtilen²⁷ Ezvâc-ı Tâhirât'ın rivayetlerinin en önemli bir özelliği de, naklettikleri hadisleri Allah Resulü'nden direkt ve şifahî yolla almış olmalarıdır. Ayrıca onlar bu nakillerde bulunmamış olsalardı dinin önemli bir bölümü zayi olmuş olacaktı.²⁸

Başkalarının rivayet etmeyip Hz. Aişe başta olmak üzere Ezvâc-ı Tâhirât'ın infirad ettiği hadisler de onların rivayetlerini diğerlerinden değerli kılan bir özellik olarak okunabilir. Ezvâc-ı Tâhirât'ın çoğundan nakledilen benzer rivayetler²⁹ olduğu gibi, her birinin temeyyüz ettiği bazı hususi rivayetler de bulunmaktadır. Mesela hayz, istihaza ve teyemmüm ayetinin nüzûlu ile ilgili hadislerle Hz. Aişe'yi³⁰, Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili rivayetlerden meşhur olanıyla Hz. Zeyneb bint Cahş'ı³¹,

²⁶ Misal için bkz.: Buhârî, Savm 25; Müslim, Sıyâm 75; Ebu Dâvud, Sıyâm 36; İbn Mâce, Sıyâm 27. Ayrıca bkz.: İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, 2/375.

²⁷ Bkz.: Ahzâb, 33/32

²⁸ Benzer bir değerlendirme için bkz.: Abdülkâdir Muhammed Atâ Sûfî, Cihan Rif'at Fevzî, "Da'vâ Fesâdi Merviyâtî es-Seyyide Âişe", neşr: <http://www.bayanelislam.net>, (erişim tarihi: 08.12. 2013)

²⁹ Mesela oruçlunun eşini öpmesi ile ilgili rivayetleri bu duruma örnek vermek mümkündür. Bkz.: Ebu Dâvud, Sıyâm 33; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6/252 (Hz. Aişe'den); İbn Mâce, Sıyâm 19 (Hz. Hafsa'dan); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6/310 (Hz. Ümmü Seleme'den); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6/325 (Hz. Ümmü Habibe'den)

³⁰ Buhârî, Teyemmüm 1; Müslim, Hayz 108.

³¹ Buhârî, Enbiyâ 10, Fiten 26; Müslim, Fiten 1, 2; Tirmizî, Fiten 23.

ihramlı iken evlenmenin hükmünü bildiren hadislerde bizzat yer alan Hz. Meymûne'yi³², başka sahabilerden nakledilmekle birlikte ikindiden sonraki iki rekat namaz rivayeti ile Hz. Ümmü Seleme'yi³³ bu duruma örnek verebiliriz.

Sonuç

Ezvâc-ı Tâhirât'ın evleri, ashab-ı suffe misali din ve ilmin tebliğ edildiği ve insanlara öğretildiği ilk hadis medreseleri mesabesinde dir.

Muhtevaları tasnif edildiğinde Ezvâc-ı Tâhirât'ın rivayet ettikleri hadislerin, daha çok ibadetlerle ilgili hüküm bildiren, Allah Resulü'nün fiillerine yönelik ve amelî rivayetler olduğu görülmektedir. Bu konudaki hadislerin, dinin en önemli kaynaklarından olduğu âşikârdır.

Allah Resulü'nün hanımlarının rivayetlerinin en çok bulunduğu konular tasnif edilince büyük bir bölümünün *ibadetlerle ilgili ve hüküm bildiren* hadisler olduğu ortaya çıkmıştır. Rivayetlerin daha az yere aldığı konu başlıkları da aslında rivayetlerin çokça yer aldığı konulardan çıkacak benzer sonuçlara işaret etmektedir. Sayıları diğerlerine nispeten daha az olan hudûd, nefekât ve diyât gibi konulardaki rivayetler de Ezvâc-ı Tâhirât'ın hadislerinin ahkâm ile ilgili konularda kümelenildiği gerçeğine işaret etmektedir.

³² Buhârî, İhsâr 23; Dârimî, Menâsik 21.

³³ Buhârî, Mevâkîtu's-salât 32, Sehv 8; Müslim, Salâtu'l-Müsâfirîn 297.

Allah Resulü'nün hanımlarının rivayetlerinin en önemli özelliklerinden biri, kavli olanlardan çok daha fazla *filî ve amelî sünnete* müteallik olmasıdır. Allah Resulü'nün hayatı, pek çok ayrıntısı ve inceliği ile bizlere kadar ulaştı ise -ki öyledir- bunda en büyük pay Ezvâc-ı Tâhirât'ındır. Allah Resulü'nün hanımları, Hz. Peygamber'in hiç kimsenin muttali olamadığı hallerine vakıf olduklarından dolayı onun fiillerini, amellerini, ibadet hayatını en ince ayrıntısına kadar bizlere ulaştırmışlardır. İşte bu tafsilatlı anlatımlar, bizlere kadar ulaşmıştır ki bunlar pek çok sır, hikmet, faide içermekte ve fıkhîta delil olabilecek rivayetlere has özellikler ihtiva etmektedir. Allah Resulü'nün sözleri gibi fiilleri, halleri, tavır ve hareketleri de dinin kaynağı ve dindeki pek çok hükmün çıkış noktasıdır. Sünnete iktida etmede önemli bir kriterin de sünnetin yapılaş şeklinin ve gayesinin, bu konuda ayrıntı veren rivayetlerin bilinmesi olduğuna göre bu konuda Allah Resulü'nün hanımlarının yaptığı büyük hizmeti teslim ve tespit etmek gerekir.

Başka bir açıdan bakıldığında rivayetlerdeki önemli ağırlık noktalarından birisi de, *kadınlarla ilgili* hüküm ve konuları içermesidir. İslam, hayatın her safhasına dair pek çok hüküm getirmiştir. Bunlar içinde kadın-erkek herkesi ilgilendiren hükümler olduğu gibi sadece erkeklere veya sadece kadınlara yönelik hükümler de bulunmaktadır. Kadınlara ait hükümlerin, konuların ve özel hallerin insanların yarısını ilgilendiren bir mesele olduğu düşünülürse Ezvâc-ı Tâhirât'ın rivayetlerinin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Ezvâc-ı Tâhirât'ın özellikle de Allah Resulü'nün ev ve maişet işleriyle ilgili olan hadisler ile sadece kadınlara özel hükümleri ihtiva eden ve bu konuda başkasının nakletmediği hadislerin rivayet edilmesinde önemli bir katkıları

olmuştur. Bu minvalde gusül, hayız, istihaze, nikâh, talak, eşler arası hüsn-i muâşeret konusundaki hadisleri saymak mümkündür. Pek çok konudaki hadisleri rivayet eden Ezvâc-ı Tâhirât'ın rivayetleri ayrıntılı bir şekilde incelenince görülmüştür ki; muhtelif konular içinde özellikle kadınları ilgilendiren mevzuları ihtiva eden hadisleri nakletmişlerdir.

Hayat; ibadet, sosyal ve aile hayatı gibi farklı kategorilere ayrıldığında, insanın başkalarından uzak olarak geçirdiği *ferdî ve ailevî hayatının* ne kadar geniş bir zamanı içerdiğini anlamak zor olmayacaktır. Her ne kadar, sahabîlerin çoğu, bir hayat nizamı olan dinin görünen kısmının önemli bir bölümüne muttali olmuş ve Allah Resulü'nden gördükleri haberleri bizlere bu açıdan nakletmiş iseler de, Hz. Peygamber'in daha hususi dairedeki gizli hâl ve hareketlerinin önemli bir bölümü bizlere Ezvâc-ı Tâhirât aracılığı ile ulaştırılmıştır. Zira hususi dairede geçen ve aile içi denilebilecek bazı uygulama ve hareketlere Ezvâc-ı Tâhirât'tan başkasının muttali olması veya onların ihbarı olmadan bu haberlerin bizlere ulaşması çok zordur. Yine Ezvâc-ı Tâhirât'ın, hususi ve ailevî konularla ilgili bazı soruların cevaplandırılmasında Allah Resulü'nün yaptığı beyanların daha da açıklanması ve şerhedilmesi adına ortaya koydukları aracılık yardımını da teslim etmek gerekir. Bu itibarla denilebilir ki; Allah Resulü'nün gizli hâllere ve ailevî hayata dair konulardaki tutum ve davranışlarının, her biri farklı mizaç ve meşrebe sahip ve sayıları birden fazla olan vâlidelerimiz tarafından bizlere ulaştırılmış olması, Hz. Peygamber'in evliliklerinin çok olmasının hikmetlerinden biri olarak da mütalaa edilebilir.

Bunlarla beraber, Ezvâc-ı Tâhirât'ın, libas-zînet, eşribe-et'ime, edeb gibi *günlük ve sosyal hayata* dair konularda, ayrıca menakıb, sîre, fiten, ilim ve tıb gibi pek çok konuda rivayetleri bulunmaktadır. Ezvâc-ı Tâhirât'ın bu rivayetlerinin günümüze kadar ulaşmış olması, İslam'a ait pek çok hükmün hayata intikalinde onların eda ettikleri sorumluluğa işaret etmektedir. Ayrıca bu durum, birer kadın olmaları itibariyle dine ait ahkâm ve öğretilerin tespitinde, bunları halka talim etmelerinde, kendilerinden sonra gelen bütün kadınlara bir sorumluluk düştüğünü de ihtar etmektedir.

Hülâsâ, Ezvâc-ı Tâhirât'ın rivayet ettikleri hadislerin daha çok ibadet, ahkâm, muamelat, kadın, aile, adab ve günlük yaşamla ilgili konularda kümelendiği görülmektedir. Teknik açıdan da bu rivayetlerin fiilî hadisleri, nebevî hikmetleri ve Allah Resulü'nün amellerindeki ayrıntıları içerdiğini söylemek mümkündür.

Hadis tarihinde amel edilen sünnetin değerine yapılan atıflar ve bağlam bütünlüğü içinde incelenen rivayetlerin daha sağlıklı bir şekilde anlaşıldığı düşünüldüğünde, bu alanda önemli sahabilerin hadislerine yaptığı istidrâkleri ile bilinen Hz. Âişe başta olmak üzere, çoğu kere fiilî hadisler rivayet eden ve daha çok kendilerine sorulan soru ve fetvaları cevaplarken amel edilebilecek hadislere dikkat çekip hadislerin arka planını aktaran Ezvâc-ı Tâhirât'ın, hadislerin anlaşılmasına ve nakdine yaptıkları katkı daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Kaynakça

A- Kitap ve Makaleler

Abdülkadir Muhammed Atâ Sûfî & Cihan Rif'at Fevzî, "Da'vâ Fesâdi Merviyâtî es-Seyyide Âişe", neşr: <http://www.bayanelislam.net>, (erişim tarihi: 08.12. 2013)

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned*, Zeyl: Şuayb Arnaût, Müessesetü Kurtuba, Kahire tsz.

Âlu Selman Ebu Ubeyde b. Hasen, *Înâyetü'n-Nisâ bi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Daru İbn Affan, Suudiyye 1994.

Âmal Kardaş Binti Huseyn, *Devrul Mer'e fî Hıdmeti'l-Hadîs fi'l-Kurûni's-selâseti'l-ûla*, Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye, Katar 1999.

Avcı, Seyit, "Peygamber Eşleri'nin Faziletleri", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 45, sayı: 2, 2009, ss. 21-48.

el-Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz..

el-Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1401.

ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, *Sünen*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1407.

E. Muhammed Ali, *Zevcâtü'r-Resul Ümmehâtü'l-Mü'minîn*, Daru'r-Ravda, neşr: www.al-mostafa.com, Kahire tsz.. (erişim tarihi: 11.01.2014)

Ebu Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Talik: Kemâl Yûsuf Hût, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz. (Elbânî'nin ahkâmı ile birlikte).

Eren, Mehmet, "Kadınların Hadis İlmine Katkıları", *AÜİFD*, c. XLIV, sayı: 1, ss. 83-110.

Gassan Abdülhalim Muhammed Ebu Selemiyye, *Zevcâtü'n-Nebî Ümmehâtü'l-Mü'minîn*, neşr: www.alukah.net. (erişim tarihi: 11.01.2014)

Hâkim en-Neysâburî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn*, Tahkik: Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990 (Zehebî'nin Telhîsi ile birlikte).

Heyet, Şezâ'l-Yâsemîn fî Fedâili Ümmehâti'l-Mü'minîn, Kuveyt 2005.

İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî, *el-Musannaf fî'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, Tahkik: Kemâl Yûsuf Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitabu'l-A'dâd*, çev.: Hayatî Yılmaz, neşr: <http://web.sakarya.edu.tr/~hyilmaz/Adad.pdf> (erişim tarihi: 11.01.2014)

İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz..

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, Ebû Abdullah el-Kazvînî, *Sünen*, thk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Daru'l-Fikr, Beyrut tsz.

İfaf Bint Abdülgafûr, "Cuhûdu'l-Mer'e fî Neşri'l-Hadis ve Ulûmihî", *Mecelletü Câmiati Ümmi'l-Kurâ li-Ulumi's-Şerîa ve'l-Lüğati'l-Arabîyye ve Âdâbihâ*, c. 19, s. 42, Ramazan 1428, Suudi Arabistan, ss. 231-270.

Malik b. Enes, Ebu Abdillâh el-Asbahî, *Muvatta'*, tahk.: Muhammed Fuâd Abdü'l-bakî, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Mısır tsz..

Muhammed Abduh el-Yemanî, *Ümmü'l-müminin es-Seyyide Âişe ve Emânetü'r-Rivâye*, Dâru'l-Kıble li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, y.y. tsz..

Mustafa Muhammed Tahhan, *Ümmehâtü'l-mü'minîn fi Medreseti'n-Nübüvve*, neşr: www.daawa-info.net, Kuveyt 2005. (erişim tarihi: 11.01.2014)

Müslim, Ebu'l-Huseyn İbn Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, Tahkik: Muhammed Fuâd Abdülbakî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.

en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed ibn-i Ali ibn-i Şuayb, *Sünen (el-Müctebâ)*, Tahkîk: Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1986

et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu'l-Kebîr (Sünen)*, Tahkik, tahrîc ve ta'lik: Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut 1996.

ez-Zerkeşî, Bedrüddin, *el-İcâbe li îrâdi mâstedrekethu Âişe ale's-sahâbe*, tahk.: Said Afganî, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut 1970.

B- Bilgisayar Programları ve İnternet Siteleri

1- "el-Câmiu'l-Kebîr li Kütübi't-Türâsi'l-Arabî ve'l-İslâmî" 2.0, Türas Bilgisayar Hizmetleri, Ürdün 2005

2- "el-Mektebetu's-Şâmile" 1.5,
<http://www.waqfeya.net/shamela> (Erişim tarihi: Ocak 2010)

3- "el-Mektebetu's-Şâmile" 3.36,
<http://www.waqfeya.net/shamela> (Erişim tarihi: Ocak 2010)

4- "Mevsûatü'l-Hadîsi's-Şerîf" 2.00, Sahr Şirketi (Şirketu Harf Li Takniyeti'l-Ma'lûmât), Mısır

<http://www.ahlalhdeeth.com> (erişim tarihi: 01.11.2013)

<http://www.al-mostafa.com> (erişim tarihi: 11.01.2014)

<http://www.alukah.net> (erişim tarihi: 11.01.2014)

<http://www.bayanelislam.net> (erişim tarihi: 08.12.2013)

<http://web.sakarya.edu.tr/> (erişim tarihi: 11.01.2014)

KUANTUM FİZİĞİ VE TASAVVUF

Ferzende İDİZ*

Özet

Allah evren ilişkisi, ilk çağlardan itibaren dikkat çekmiş; din, felsefe ve bilimin ilgi odağı olmuştur. Hristiyan Avrupa'ya uzun yıllar hakim olan Batlamyus'un dünya merkezli evren fikrinin yerini, bilimin ilerlemesiyle güneş merkezli evren görüşü almaya başlamıştır. Newton prensipleriyle kilisenin bilim üzerindeki otoritesi tamamen yıkılırken; kilisenin yerini bilim ve akıl almaya başlamıştır. Bilimin her şeyi çözebileceği şeklinde özetlenebilecek olan akla dayalı bu kibirli evren fikri, bin yedi yüzlü yıllardan itibaren hakim olmuştur.

Tam da her şey artık akıl ve fizik kurallarıyla çözülebilir denilen bir sırada yirminci yüz yılın başında tüm hesapları bozan ve kuantum denen bir teoriyle alt üst olmuştur. Bu teori, her şeyin Newton prensipleriyle açıklanamayacağı, aklın tek otorite olamayacağı fikrini doğurmuş, din ve mistisizme adeta kapı aralamıştır.

Kuantum teorisinin deneylere dayandırarak açıkladığı bu yeni evren fikri, İslâm mutasavvıflarının yüzyıllardır anlatmaya çalıştıkları evren görüşleriyle ilginç bir şekilde uyuşmaktadır. İşte bu makalede, evrene dair bu iki dünya görüşü hakkındaki benzerliklerden bahsedilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kuantum, tasavvuf, evren, akıl, din.

* Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Başkanı (f.idiz65@gmail.com).

Quantum Physics and Sufism

Abstract

The relation between Allah(God) and the world has attracted attention since the first ages and it has been the focus of interest. The world based universe idea of Batlamyus, who dominated Christian Europe for many years, has been replaced by solar based universe idea with the help of improvements in science. While the authority of the church on science was demolished by Newton principles, the position of the church was replaced by science and reason. This arrogant earth idea which is based on reasoning and summarized as the ability of science to solve everything was pre-dominating during the 1700s.

Although it was thought that everything could be solved by reasoning and physics theories a theory called Quantum emerged in the beginning of the 20th century which overturned all the known statements. This theory proved the fact that it was not possible to explain everything with Newton Principles and gave rise to the idea that reasoning wasn't the sole authority and finally it caused mysticism to appear.

This new universe idea, explained by quantum with experiments, interestingly compromise with the universe ideas that islamic sufists have been trying to mention for ages. In this article, the similarities between these two worldly ideas about universe will be mentioned.

Key Words: Quantum, sufism, universe, reason, religion.

Giriş

Kuantum teorisinin ortaya koyduğu sonuçlar ile İslâm, özellikle de tasavvuf felsefesi arasında görülen bir takım benzerlikler, dikkat çekicidir.

Kuantum fiziğinden önce, hakim olan klasik fizik, akla aşırı derecede önem atfetmiş ve adeta Tanrı inancına yer bırakmamıştı. Kuantumla beraber, evrenin sanılanın dışında daha karmaşık ve anlaşılmaz bir yapıya sahip olduğu, maddeyi oluşturan atom veya

atomu oluşturan parçacıklardan ziyade, evrenin sürekliliğinden bahsedilebileceği anlaşılmış oldu. Bu da evreni sürekli yenileyen, her şeyi her an yok edip-var eden bir Allah inancına, dolayısıyla dine insanları tekrar sevk etmiştir. Yani dine yönelik tekrar önem arz etmiştir.

Klasik fiziğe ve akla ters gibi görülen kuantum fiziğinin, mistisizmle özellikle de tasavvufî söylemlerle bazı bakımlardan oldukça benzerlik gösterdiği görülmektedir. Bu çalışmada son yüz yılın gözde fiziği olan kuantumla tasavvufî düşünceler arasındaki bu benzerliğe dikkat çekilecektir. Ancak, kuantum fiziği ile mistik düşünceler arasındaki bu benzerlikleri çok ileriye götürüp, abartmamaya da dikkat edilecektir. Yani Allah'ı veya dini fizikte bulmak gibi bir düşünce güdülmeyecektir. Zira ne Allah'ın ne de inanan kimsenin böyle bir şeye ihtiyacı vardır. Belki bu yolla çok eleştirilmiş olan bazı tasavvufî düşüncelerin daha kolay anlaşılması ve kalplerin mutmain olması sağlanabilecektir.

Kuantumda akla ve sağduyuya ters gibi görülen bulgular, fizikçileri hayrete düşürmüştür. Fizikçiler ilk başta deyim yerinde ise gözlerine, deneylerine inanamamışlardır. Zira elde edilen veriler, o güne kadar hakim olan klasik fiziğe de akla da sağduyuya da ters düşmekteydi. Akla ters gibi görülen ancak deneylerle ortaya konulmuş olan bu yeni teori ile birlikte, az sayıda da olsa bazı fizikçiler mistik düşüncelere yönelmiştir. Ancak fizikçilerin önemli bir kısmı gerek uzak doğu, gerekse İslâm tasavvufu hakkında yeterli bilgi sahibi olmadıkları gibi, bir kısmının bundan haberi dahi olmamıştır. Uzak doğuda ve İslâm ülkelerinde eğitim ve araştırmalarda buldukları sırada mistisizmle tanışmış olan az sayıdaki fizikçi, kuantumun akıl almaz verileri ile mistik söylemler arasındaki hayret verici benzerlikleri fark etmiş ve kuantumu, mistik söylemlerde arama ve anlama yoluna gitmiştir. Ancak bu yöneliş de daha çok uzak doğu mistisizmine olmuştur.

Bu makalede, kuantum teorisiyle ortaya konan sonuçların, tasavvuf felsefesiyle benzerlikleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Ancak ifade edildiği gibi sürekli gelişme gösteren bilim, eşittir tasavvuf veya din, gibi bir yaklaşım tarzı içerisine girmemeye özen gösterilecektir. Amaç, belirttiğimiz gibi, bilimin ortaya koyduğu verilerden azami derecede istifade ederek dinin özü olan tasavvufu anlatmak ve kuantum fiziğiyle tasavvuf arasındaki bir takım benzerliklerden hareketle bu düşüncelerin anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Bunu yaparken de, uzmanlık alanımız olmayan fiziğin formül ve hesaplarına girmeden, fizikçiler tarafından elde edilen verilerden hareket edilecektir.

Meselenin anlaşılması açısından asıl konuya geçmeden önce, kuantum öncesi klasik fizik ile kuantum döneminin tarihi gelişimi hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

1. Kuantum Teorisi Öncesi Döneme Genel Bir Bakış

Ortaçağ felsefesinin karakteristik özelliği, skolastik yani bir okul sistemi oluşuydu. Bunun için Ortaçağ filozofları kendilerini araştırmacı değil, hoca sayarlardı. Çünkü Ortaçağ filozofları gerçeğe zaten sahip olduklarına inanıyorlardı. Bu sebeple de ayrıca gerçeği aramaya gerek görmüyorlardı. Onlara göre gerçek aslında dinin (Hristiyanlığın) dogmalarında belirlenmişti. Yapılacak tek şey, bu dogmaları bir sistem halinde düzenlemek, yani aklın kavrayabileceği bir duruma getirmektir. Sistemleştirilen dogmalar, daha sonra okulda gençlere bilgi olarak aynen aktarılacaktı.¹ Kilisenin güdümündeki bu hakim skolastik düşünce yedi asır kadar sürmüştür.²

¹ Ernst Von Aster, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Yay., İstanbul, 2005, ss. 308-381.

² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 139.

Bu çağda hakim görüş, Aristoteles (öl. m.ö. 322)-Batlamyus kozmolojik anlayışı idi. Buna göre, Dünya merkezde, Güneş ve Ay dairesel hareketlerle Dünya'nın etrafında dönmekteydiler.³ Bu da ortaçağ Hristiyanlığının dinî yapısına uygun düşmekteydi.⁴

Orta çağda Avrupa'ya hakim olan bu görüşü Kopernik (öl. 1543) eleştirmiştir. Kopernik, Dünya merkezli bu evren anlayışına karşı 1514 yılında yazdığı bir kitapla Güneş merkezli bir anlayış geliştirmiştir.⁵ Kopernik kuramı, yararlı bir zihinsel çalışma niteliğinde olmakla beraber büyük eksiklikler içermekteydi. Kopernik'in, Güneş merkezli sistem anlayışını savunan kitabından istifade eden Kepler (öl. 1630), Kopernik modelinde bir takım düzeltmeler yapmak suretiyle mevcut eksiklikleri gidermiş oldu. Kopernik, Kepler ve Galileo (öl. 1642) ile kozmolojide meydana gelen bu yeni anlayış, Aristoteles ve kilisenin bilim üzerindeki otoritelerini önemli ölçüde sarsmıştır.⁶ Ardından 1687'de Newton (öl. 1727)'un ünlü eseri Principia (İlkeler) adlı eseriyle bu hakim kilise görüşü tamamen yıkılmıştır, denilebilir.⁷

Newton da Demokritos gibi tüm oluşum ve değişimin atomların düzenlenmesiyle açıklanabileceği kanaatindeydi. Newton ile akla aşırı şekilde güven artmış, fizik bilimleri zirve yapmıştı. Bilime artan güvenin sonucunda, ateistler tarafından, bilimin, yeterli olduğu ve dinin yerini alması gerektiği gibi görüşler ifade edilmekteydi. Aslında Newton'un fiziğinde Tanrı'ya yer vardı. Ancak bu, deyim yerinde ise, ilk yaratılıştaki her şeyi düzenlemiş sonra da

³ Cames T. Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar*, çev. Özgür Sarıoğlu, Sabancı Üniversitesi Yay., İstanbul, 2003, ss. 34-127; Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yay., İstanbul, 2008, s. 30.

⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 193.

⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 200.

⁶ Bertrand Russel, *Bilim ve Din*, çev. Hilmi Yavuz, Cem Yayınevi, İstanbul, 1999, ss. 13-32; Taslaman, *Kuantum Teorisi*, ss. 31-35.

⁷ Taslaman, *Kuantum Teorisi*, ss. 31-35.

emekliye ayrılmış bir Tanrı anlayışıydı. Yani, Tanrı başlangıçta tüm evrene kanunları yerleştirmiş, ondan sonra da karışmamaktaydı.⁸ Etkisiz de olsa bir Tanrı anlayışına yer veren Newton'a karşın, Laplace (öl.1827) yaratılış kuramını kesinlikle reddediyordu. Yazmış olduğu *Mecanique Celeste (Göksel Mekanik)* adlı ünlü kitabını Napoleon'a sunmuş, Napoleon, evreni anlatan böyle bir eserde Tanrı'dan tek kelime bile bahsetmediğini hatırlatınca, bilimin verdiği kibirle; "Efendimiz, benim böyle bir varsayıma ihtiyacım yok" demişti.⁹

Temelleri tamamen Newton denklemlerine dayanan bu klasik mekanik denklemlerin, değişmez birer yasa oldukları kabul edilmiş ve tüm maddesel noktaların bu yasalara göre hareket ettikleri düşünülmüştü. Bu da evrende meydana gelen her şeyin kesin bir sebebi ve de bundan doğan kesin bir sonucu olduğu şeklinde katı bir determinizme yol açmıştı. Newton mekaniği denklemlerine göre evren, işleyen devasa bir saat mekanizması gibi görünüyordu. Buna göre bir parçacığın hareketi, ilk konumu, momentumu ve üzerinde etkili olan kuvvetler tarafından tamamen belirlenebilir. Maddi evrendeki insan bedeni de dahil her şey parçacıklardan oluştuğu için, bu çatı içinde şansa yer yoktu.¹⁰ Zira evren koca bir makine, bu makine de belli kurallara göre hareket etmekteydi. Geriye sadece gözlem ve hesaplar kalıyordu.

On dokuzuncu yüz yıla bu mekanik evren anlayışıyla gelinmiştir. Bundan böyle artık pozitif bilimin dedikleri doğru kabul edilecekti.¹¹ Bu hakim görüşe göre Tanrı'ya gerek yoktu.¹² Akla olan

⁸ Russel, *Bilim ve Din*, s. 36; Victor j Stenger, *Bilim Tanrı'yı Buldu mu*, çev. Orhan Düz, Güncel Yay., İstanbul, 2004, s. 95.

⁹ Fritjof Capra, *Fiziğin Taosu*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul, 1991, ss. 31-40; Taslaman, *Kuantum Teorisi*, ss. 35-38.

¹⁰ Stenger, *Bilim*, s. 333; Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 31.

¹¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 412.

¹² A. Goswami, *Kendini Bilen Evren*, çev. Yasemin Tokatlı, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, ts. s 38.

bu aşırı güven sonucu artık işin sonuna gelindiği, her şeyin bu kanunlar çerçevesinde hallolduğu zannı iyice hakim olmuştu. Bundan oldukça emin olan Kelvin'e göre gelinen bu noktada, fizik dünyasında ufku örten bir iki kara bulut dışında her şey mükemmel bir durumdaydı. O bir iki bulut da dağıldı mı mesele tamamı.¹³ Oysa yapılacak bir kaç çalışmadan sonra dağılması beklenen o bir iki kara bulut, bir türlü dağılmamış, tam tersine klasik fizik açısından gelmekte olan büyük bir fırtınanın sadece habercisi oldukları anlaşılmıştır.

On dokuzuncu yüz yılın sonları ve yirminci yüz yılın başları klasik fizik açısından bunalım yılları olmuştur. Bir dizi deneysel sonuç klasik fizik ile bağdaşması tamamıyla olanaksız kavramlar gerektirmiştir. Sonunda, köklü varsayımlar ve parlak deneylerin büyüleyici etkileşimiyle bu kavramların gelişmesi kuantum teorisi'ne yol açmıştır.¹⁴ Yirminci yüz yılda yapılan bir çok deney sonucu Newton fiziğinin temel sınırları çizilmiş ve günümüzde bu modelin dayandığı temel, hemen hemen yok olmuştur. Buna dayanarak *Kendini Bilen Evren* adlı kitabın yazarı A. Goswami; "Bu yüzyılın (20. yy.) başından beri biliyoruz ki klasik fizik eksik fiziktir" demiştir.¹⁵

Kuantum teorisiyle Spinoza, Leibnez, Kant ve Marks gibi bir çok ünlü filozofun felsefelerini oluştururken etkisi altında kaldıkları mekanik determinist evren anlayışı, sarsıntıya uğramıştır.¹⁶ Böylece kuantum fiziğiyle adeta evren yeniden anlaşılmaya başlanmıştır. O halde akıl ve sağduyuya pek sığmayan, bu yüzden de bir çok itiraza maruz kalmış ancak deneylerle bir çok ilkesi kanıtlanmış olan kuantum teorisi nedir?

¹³ Goswami, *Evren*, s. 13.

¹⁴ Stephen Gasiorowicz, *Kuantun Fiziği*, çev. Ayla Çelikel, Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Yay., Ankara, 2000, s. 1.

¹⁵ Goswami, *Evren*, s. 48.

¹⁶ Taslaman, *Kuantum Teorisi*, s. 21.

2. Kuantum Teorisi ve Tarihi Seyri

Kuantum fiziği, maddi varlıkların içinde en derinlerde hangi taneciklerin var olduğunu, orada hangi olayların nasıl meydana geldiğini kısacası mikro-evren dediğimiz bu evreni yöneten yasaları araştıran fizik alt dalıdır.¹⁷ Yani; elektronun içinde ne olduğu, bilgisayar işlemcilerinin nasıl çalıştığı, cep telefonlarımızın bir kısa mesajı nasıl karşı tarafa ulaştırdığı, otomobillerimizin ABS fren sisteminde balataların nasıl kontrol edilebileceği, insan beyninde kararların nasıl alındığı ve bunun davranışa nasıl aktarıldığı gibi bir çok şey kuantum fiziğinin inceleme alanına girer. Kuantum fiziği, evreni yöneten yasaları anlamamızı, içselleştirmemizi sağlar.¹⁸ Bu anlamda kendisini kanıtlamış bir bilim dalıdır.

Önceleri elektromanyetik radyasyonun bir dalga olduğu kabul ediliyorken, 1900 yılında Max Planck (öl.1947), radyasyonun "kuanta" dediği paketler halinde yayıldığını ispatladı. Bu sonuç, kuantum teorisine giden ilk adım olarak kabul edilir.¹⁹

Bu yolda ikinci adım, Einstein (öl.1955) tarafından atılmıştır. 1905 yılında Einstein, Planck'ın çalışmalarından hareketle ışıktaki enerjinin 'kuanta' veya 'foton' denilen paketler halinde taşındığını ileri sürmüştür. Kendisine nobel ödülü kazandıran fotoelektrik etkiyi açıklayan bu çalışmaları kuantum teorisine büyük katkı sağlamıştır.²⁰

¹⁷ Mustafa Erol, ts. *Kuantum Fiziği ve Yaşam*, mustafa.erol@deu.edu.tr. (erişim: 23.12.2013), s. 11.

¹⁸ Erol, *Kuantum Fiziği*, ss. 11-31.

¹⁹ Stephen Hawking, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. Kemal Çömlekçi, Alfa Yay., İstanbul, 2002, s. 24; Taslaman, *Kuantum Teorisi*, s. 42; Süleyman Bozdemir- Sıtkı Eker, *Fizikte Yeni Bir Çağ Açan Buluş: Kuantum Kuramı-1*, http://strateji.cukurova.edu.tr/EĞİTİM/bozdemir_kuantum_01. (erişim: 21.12.2013), s. 3.

²⁰ R. Ömür Akyüz, , "Kuantum Kuramı 100 Yaşında", *Bilim ve Teknik Dergisi*, 2000, sayı: 395, s. 36; Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 34; Taslaman, *Kuantum Teorisi*, s. 43; Bozdemir ve Eker, *Kuantum Kuramı 1*, s. 4.

Oysa daha önce Maxwell (öl.1879) ve Hertz (öl.1894)'in çalışmaları sonucu deneylerle destekli bir şekilde ışığın dalga şeklinde olduğu sunulmuş ve geniş kabul görmüştü. O halde ışık tanecik miydi, yoksa dalga mıydı? Kuantum teorisi ile ışık gibi diğer mikro parçacıkların da, hem parçacık hem de dalga gibi davrandıkları ortaya konulmuştur. Yani maddenin atom altı öğeleri, ikili görünümüne sahip soyut varlıklar gibidirler. Onları bazen bir parçacık bazen de bir dalga biçiminde algılamaktayız.²¹ Niels Bohr (öl.1962)'un tamamlamıcılık ilkesine göre, ışığın dalga karakterine göre deney yaparsak ışığın dalga özelliğini, tanecik özelliğine göre deney yaparsak tanecik özelliğini gösteririz. Yani, aslında ne görmek istersek onu görürüz. Tanecik ve dalgalar birbirini tamamlayan özelliklerdir.²² Niels Bohr'un Hidrojen atom teorisi ile ilk kez bu kuramda, iki farklı gelişme çizgisi, yani atom teorisi ile ışınım teorisi birleştirilir. 1900'den 1925'e kadar geçen döneme klasik kuantum mekaniği dönemi olarak bilinir.²³

Yapılan çalışmalar sonucu 1926-1933 yılları arasında kuantum sistemlerinin uyacakları mekanik kurulmuştur. Kuantum mekaniğinin gelişimiyle determinist görüş yıkılmış ve atomlar düzeyinde doğa yasalarının temeline belirsizlik ilkesi ve olasılık kavramı yerleşmiştir. Böylece maddenin atomik ve atom altı düzeydeki davranışı determinist olmayan ve nedensellik ilkesine uymayan kuantum mekaniği yasalarına uyduğu anlaşılmış oldu.²⁴

Klasik fizikte herhangi bir maddi nesnenin konumu ve momentumu (hız) bilinirse, daha sonra tam olarak nerede olacağını rahatlıkla hesaplanabileceği, iddia edilmekteydi. Werner Heisenberg (öl.1976), 1925'te yeni kuantum mekaniğinin, doğada temel bir

²¹ Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 38.

²² http://www.erdemyolu.com/Modern_Fizik_Kuramlari (erişim: 26.12.2013).

²³ Bozdemir ve Eker, *Kuantum Kuramı 1*, s. 4; Stenger, *Bilim*, s. 290.

²⁴ Bozdemir ve Eker, *Kuantum Kuramı 1*, ss. 3-5.

belirsizliğin bulunduğunu gösterdiğini ve bunun deizmin saat gibi işleyen evreniyle çeliştiğini fark eden kişi oldu.²⁵ Heisenberg 'in belirsizlik ilkesine göre atom seviyesinde parçacıkların konum ve hızını aynı anda tam olarak hesaplamamız imkansızdı. Bu ilkeye göre bir parçacığın konumunu ne kadar doğru olarak belirlersek, hızı o kadar belirsizleşiyor; parçacığın hızını tamamen doğru olarak belirlersek, bu kez de konumu tamamen belirsizleşiyordu. Yani evrende tam bir determinizmden değil, olasılıklardan bahsedilebilirdi. Bu da sanılanın tersine evrende determinist bir yapının değil de ontolojik olasılıkların, belirsizliğin ve indeterminizmin var olduğunu göstermekteydi. Belirsizlik ilkesi, 'evrende Tanrı'ya gerek duymayan' kibirli materyalist Laplace'ın 'evren tamamıyla belirlenebilir' modelini çöpe atmaktaydı. Zira eğer evrenin şu andaki durumu bile kesin bir biçimde ölçülemiyorsa, gelecekteki olayları doğru hesaplamak söz konusu olamazdı.²⁶

Bu ilke klasik fizik açısından kabul edilemez nitelikteydi.²⁷ Çünkü Newtoncu bakış açısıyla evrende her şeyin sebep ve sonuçlar çerçevesinde hareket ettiği, dolayısıyla olup bitenlerin önceden hesaplanabileceği görüşü, kuantumla büyük yara almaktaydı. Böylece kuantum fiziği, atom altı dünyaya inerek, oradaki gerçek durumun bildiğimiz dünyadan çok farklı olduğunu keşfetti. Kuantum fiziği her şeyin aslında görüldüğü gibi olmadığını, madalyonun bir de görünmeyen yüzünün olduğunu gösterdi.²⁸

²⁵ Stenger, *Bilim*, s. 97.

²⁶ www.erdemyolu.com.

²⁷ Werner Heisenberg, *Einstein'la Yüzleşmek*, çev. Kemal Budak, Gelenek Yay., İstanbul, 2003, ss. 33-36; Capra, *Fiziğin Taosu*, ss. 78-81; İlhami Buğdaycı "Kuantum Kuramında Belirsizlik" *Bilim ve Teknik Dergisi*, 2008, sayı: 486, s. 36; Taslamam, *Kuantum Teorisi*, ss. 67-68.

²⁸ Osman Çakmak, *Eğitimde Yeni Bir Yaklaşım: Kuantum Öğrenme*, http://www.vizyon21yy.com.documanEgitim_OgretimEgitimOgrenme_Sureleri Kuantum_Ogrenme. (erişim: 24.12.2013), s. 1.

Kuantum teorisi, klasik fiziği o kadar derinden etkilemiştir ki, kuantumda ilk adımı atmış olan Planck, buna inanmakta tereddüt etmiş ve bu yeni teorisini sekiz yıl boyunca klasik fizik ilkeleriyle açıklama çabasına girmiştir. Aynı şekilde bu konuda ikinci adımı atmış olan Einstein de bu yeni kuramı bir türlü kabullenememiştir.²⁹ Einstein; bu teorinin başarılarının farkında olmasına, birçok deneyle bu teorideki görüşlerin desteklendiğini bilmesine rağmen, bunu bir türlü benimsememiş, bu teorinin eksik olduğunu ve yeni bir teorinin bu teorinin yerini alması gerektiğini veya bu teoride bazı düzeltmelerin yapılması gerektiğini düşünmüştür.³⁰ Ancak ömrü buna vefa etmediği gibi, gelişmeler de onu haklı çıkarmamıştır. Zira Aspect, 1982 yılında bir takım deneyler gerçekleştirmiş ve bu deneyler sonucunda Einstein'ın ön görüşlerinin hatalı olduğunu ve kuantum teorisinin haklılığını ortaya koymuştur. Böylece klasik fizik kavramlarıyla evrenin realist bir açıklamasının mümkün olmadığı görülmüştür.³¹

Einstein'ın kuantum teorisinde kusur olarak nitelediği başlıca unsurun en basit görünümü "belirsizlik yahut kesinsizlik" ilkesi olmuştur.³² Abraham Maslow (öl.1970), "*Sahip olduğun tek alet bir çekiç ise, her şeye çiviymiş gibi davranmaya başlarsın*" demiştir.³³ Yaklaşık dört asır boyunca materyalist determinist bir evren algısı insanlarda o kadar yer edinmişti ki, bu alışkanlıktan bir türlü vazgeçilemiyordu. Planck'ın tereddüdü ve Einstein'ın, bizzat katkıda bulunduğu kuantum teorisine ilgili ileri sürülen fikirlerden hiçbir zaman hoşlanmamış ve bu teoriye en büyük muhalefeti gerçekleştirmiş olmasının da böyle bir alışkanlıktan ileri geldiği söylenebilir.

²⁹ Bozdemir ve Eker, *Kuantum Kuramı 1*, s. 4.

³⁰ Taslaman, *Kuantum Teorisi*, ss. 58-59.

³¹ Taslaman, *Kuantum Teorisi*, ss. 85-86.

³² Akyüz, , "Kuantum Kuramı", s. 36.

³³ Goswami, *Evren*, s. 28.

Böylece bilim alanında hakim olan determinizm, bu teoriyle sorgulanmış, ontolojik indeterminizm'in varlığı savunulmuştur. 'Uzaktan etkileme' gibi birçok bilim insanınca 'hurafe' olarak nitelendirilecek bir olgu, Aspect deneyleriyle doğrulanmıştır. Atom seviyesinde, daha önceden bilimsel metodolojinin zorunlu bir unsuru olarak kabul edilen, gözlemcinin gözlenene etki etmediği fikrine karşın, gözlemci etkisi olduğu anlaşılmıştır. Bu da ontolojik ve epistemolojik açıdan ciddi anlayış değişikliklerini gerekli kılmıştır.³⁴

Bu gelişmeler, deyim yerinde ise klasik fizikçiler açısından fırtına etkisi yaratmış, adeta tüm bildiklerini alt üst etmiştir. Atom altı dünyasının yepyeni gerçekliği, atom fizikçilerinin sahip oldukları dünya görüşlerini temelde sarsmıştır. Gökbilimci Paul Davies'in deyiimiyle; "*Yeni fizikte, kainatı bir makine gibi gören, şu şunun sebebi, şu bunun sonucu diye her şeyi sebep sonuç ilişkileriyle açıklayan mekanikçi determinizm çoktan gülmektedir. Zaman ve mekân mutlak varlıklarını kaybetmişlerdir.*"³⁵

Kuantumun yeni gerçekleri ile ilk karşılaştığında adeta şok geçiren Einstein, şaşkınlığını şöyle dile getirmiştir: "*Fiziğin kurumsal temellerini söz konusu yeni olgulara uydurabilme çabalarımın tümü başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Sanki üstünde durduğumuz temeller birden bire çökmüş gibiydi. Ayrıca bu yeni yapıyı kurabileceğimiz başka bir temel de görünürlerde yoktu.*" Niels Bohr da şöyle diyordu: "*Son yıllarda yaşadığımız büyük tecrübeler, bize sahip olduğumuz basit mekaniksel kavramlarımızın yetersizliğini göstermiş ve bunun sonucu olarak da alışlageldiğimiz gözleme temellerimizi bütünüyle yerinden oynatmıştır.*"³⁶

³⁴ Taslaman, *Kuantum Teorisi*, s. 223; Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 72.

³⁵ www.erdemyolu.com.

³⁶ Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 29.

Kuantum, ezberleri bozmuş, klasik fiziğe ve hatta o zamanki akla ters düşmüştür. Bundan dolayı anlaşılması da zor bir teori olmuştur. Bu zorluğun farkında olan Niels Bohr, *"Kuantum teorisiyle ilk karşılaştıklarında şok geçirmeyenler, muhtemelen onu anlamayacaklardır."*³⁷ derken; Paul Davies, *"Kuantum teorisiyle kafası karmakarışık olanlara ve bu teoriden çıkarsanan sonuçların kabul edilemeyecek kadar paradoksal olduğunu düşünenlere, üzülmemelerini, çünkü Einstein'in de kendileriyle aynı fikirde olduğunu söyler"*³⁸

Aynı şaşkınlığı dindar insanların da yaşadığı, söylenebilir. Ancak bu şaşkınlık, klasik fizikçilerin şaşkınlıklarının aksine kuantum verilerinin, tasavvufî felsefi söylemlere uygun düşmesinden kaynaklanmıştır. Zira kuantum fizikçilerinin deneyler sonucu ortaya koydukları bilimsel veriler ile sûfîlerin asırlar önce tecrübe ve keşfe dayalı olarak ifâde ettikleri söylemlerin önemli bir kısmının benzerlik gösterdiği görülmüştür.

Bu ön bilgiler ışığında, fiziğin sıkıcı formüllerine de dalmadan, kuantum ile tasavvufî düşünceler arasındaki ilginç benzerlikler hakkında söz etmeye geçebiliriz.

3. Kuantum Kuramı İle Tasavvuf Arasındaki İlginç Benzerlikler

Fiziğin Tao'su adlı kitabın yazarı Fritjof Capra : *"Modern fiziğin (kuantum) önayak olduğu değişimler, son yıllarda birçok fizikçi ve filozof tarafından enine boyuna tartışılmıştır. Ancak bunlardan pek azı, bu gelişmelerin, Doğu mistisizminin ortaya koyduğu düşünce yapıları ile aynı hareket ettiğini fark etmişlerdir. Çünkü modern fizik dalında ortaya çıkan*

³⁷ Goswami, *Evren*, ss. 104-109; Taslaman, *Kuantum Teorisi*, s. 20.

³⁸ Taslaman, *Kuantum Teorisi*, s. 20.

yeni görüşlerin çoğu, şaşırtıcı biçimde Uzak Doğu'da kök salan dinsel felsefelerle benzeşmektedirler." demektedir.³⁹

Capra, uzak doğu dinleri derken genel anlamda, Hinduizm, Budizm ve Taoizm üçgeninde beliren dinsel felsefeleri kast etmekte ise de⁴⁰ aynı sözleri tasavvuf için kullanmak yanlış olmayacaktır. Zira konu incelendiğinde yüz yıllar öncesinden mutasavvıflar tarafından dillendirilmiş ve bir kısmı çok büyük tartışmalara da sebep olmuş olan bazı tasavvufî düşünceler ile kuantum teorisiyle elde edilen bilgiler arasında şaşırtıcı derecede benzerlikler olduğu görülecektir. Ancak bu benzerliklerin tamamını derinlemesine burada ele almak, çalışmamızın sınırlarını aşacaktır. Biz de bunlardan dikkat çeken birkaç hususa değinmekle yetineceğiz.

3.1. Mikro Evrenin Hareketliliği (Dinamizmi) ve Süreksizlik (kesiklik) İlkesi/Canlı Evren ve Halk-ı Cedid

Kuantum kuramına göre mikro evren dediğimiz atom altı âlemde her şey hareket halindedir. Buna göre molekül ve atomlar belli bir denge etrafında sürekli titreşim hareketi yaparlarken; elektronlar hem çekirdek etrafında hem de kendi eksenleri etrafında, protonlar, nötronlar ve kuarklar sürekli olarak kendi eksenleri etrafında dönerler. Mikro evren durmaksızın hareket eder.⁴¹ Yani kuantum fiziği, maddeyi edilgen ve cansız değil, tam tersine sürekli bir hareket ve titreşim hareketine sahip olarak görmektedir.⁴² Buna kuantumda dinamik evren denir.

Bir başka deyişle, atom altı parçacıklar, kuantum kuramına göre durağan ve sürekli değil, dinamik ve geçicidir. Bu arada elektronlar bir üst seviyeye geçerken ortamdan bir foton (en küçük

³⁹ Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 9.

⁴⁰ Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 9.

⁴¹ Capra, *Fiziğin Taosu*, ss. 98-99; Erol, *Kuantum Fiziği*, ss. 33-34.

⁴² Capra, *Fiziğin Taosu*, ss. 98-99.

ışık huzmesi) emerler, diğer taraftan bir alt seviyeye geçerken ortama bir adet foton yayarlar.⁴³ Hiç durulmayan bir hareketle ve büyük bir enerji hareketiyle var olmakta ve aynı anda yok olmaktadır. Yani evrende var olan her şey kuantum alan kuramına göre her an doğmakta (var olmakta) ve aynı anda yok olmaktadır.⁴⁴ Ancak bu o kadar hızlı olmaktadır ki, fark edilemez. Buna göre evrende var olan her şey aynı zamanda diridir.

Kuantum alan kuramıyla ancak son iki asırda dillendirilebilen canlı ve süreksiz evrenin varlığı hakkında, bundan 750 yıl kadar önce fikirleriyle büyük tartışmalara da yol açmış olan ünlü mutasavvif İbn Arabî aynen şöyle diyordu: *"Kâinata hiç bir mahlûk yoktur ki canlı olmasın. Çünkü varlık alanında her mahlûk Allah'ın hamdiyle tesbih etmekle meşguldür. Lâkin onların tesbihi anlaşılmaz. Bu ancak ilâhî keşif yoluyla anlaşılabilir. Hakk'ı ancak diri ve canlı olan mahlûk tesbih eder. Şu hale göre (evrendeki) her şey diridir."*⁴⁵

İbn Arabî keşif yoluyla evrenin canlı ve dinamik olduğunu söylemekle kalmamış, günümüzde kuantum kuramıyla ortaya konmuş olan evrende her an bir yok oluş ve yeniden var oluşun (süreksizlik) olduğunu da belirtmiştir. Ona göre âlem her an değişmekte, Cenâb-ı Hakk da ona daima tecelli etmektedir. İlk tecellide âlem yok olmakta, ikinci tecelli ile birlikte tekrar var olmaktadır. Bu iki tecelli arasında o kadar az bir süre vardır ki fark edilemez. Bu hakîkati bilmeyenler, âlemi, varlığı devamlı olan bir şey zan ederler. Oysa âlem sürekli değil, her an yok olup dirilen

⁴³ Enis Doko, *Dosya*, ts. <http://www.enisdoko.com> (erişim: 15.12.2013), s. 36.

⁴⁴ Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 107.

⁴⁵ Muhyiddîn, İbn Arabî, *Fûsûsü'l-hikem*, ter. M. Nuri Gençosman, Ataç Yay., İstanbul, 2007, s. 191; Mehmed Alî Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, haz. İsmail Kara, İnsan Yay., İstanbul, 2005, ss. 136-137.

bir varlıktır. Yani sürekli değişkendir.⁴⁶ Bu da kuantumda; "Mikro evrende kesiklilik (süreksizlik) ya da kuantizasyon" diye tanımlanan kuantum özelliğiyle aynı şey demektir. Bu özelliğe göre mikro evrende yani atomik dünyada her şey yani madde de enerji de süreksizdir. Her şey her an ölmekte ve yine dirilmektedir.⁴⁷

İbn Arabî şöyle diyordu: "*Bil ki Allah Teâlâ hazretleri 'O her gün (an) ayrı bir şe'n (tecelli) dedir.*"⁴⁸ *kavl-i şerifiyle her an bir şe'nde bulunduğu beyân ve i'lâm buyurmuşlardır. İşte bundan âlem için tek nefes ve tek hâl üzere sebat ve devam imkanı olmadığı anlaşılmaktadır.*"⁴⁹ Yani açıkça İbn Arabî, süreksiz evrenden bahsetmektedir. Bir başka yerde de İbn Arabî şöyle demektedir: "*Keşf ehli âlimler, Allah'ın her nefeste tecelli ettiğini görürler. Halbuki tecelli tekrarlanmaz. Şu halde onlar her tecellinin yeni bir yaratışı getirdiğini ve eski varlığı giderdiğini şühûd gözüyle görürler. Tecellinin bir varlığı gidermesi onun gidişi anında varlığın fâni (yok) olmasıdır. Yeni bir varlığın yaratılması da başka bir tecellinin onu meydana getirmesidir.*"⁵⁰ Yani, her an varlık mikro seviyede yok olmakta ve aynı anda var olmaktadır. Ancak bu olay o kadar hızlı gerçekleşmektedir ki, onu ancak keşif ehli görebilir. İbn Arabî Belkıs tahtının Süleyman (a.s.)'a getirilmesini de böyle yok denecek kadar kısa bir zaman diliminde tahtın yok olup, Süleyman (a.s.)'ın yanında

⁴⁶ İbn Arabî, *Füsûs*, ss. 126-127; a. mlf, *Marifet Kitabı: Kitâbü'l-ma'rife*, ter. Hüseyin Şemsi Ergüneş, iz Yay., İstanbul, 2009, ss. 57-58; Ferid Kam, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi: Vahdet-i Vücûd*, haz. İsmail Kara, İnsan Yay., İstanbul, 2005, s. 136; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz., Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul, 1991, s. 16.

⁴⁷ Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 122; Erol, *Kuantum Fiziği*, s. 35.

⁴⁸ Rahmân, 55/29.

⁴⁹ İbn Arabî, *Kitâbü'l-ma'rife*, s. 129-221.

⁵⁰ a.mlf. *Füsûs*, s. 128.

var olmasına bağlamaktadır. Buna da halk-ı cedîd (yeniden yaratma) ismini vermektedir.⁵¹

Aynı kaynaktan beslenen Mevlânâ da yorum yapmaya gerek bırakmayacak bir şekilde şöyle demektedir:

Her an dünya yenilenmektedir ve biz durağanlıkta yenilenmekten habersiziz.

*Ömür ırmak gibidir, yeni yeni gelir; bedende ise devamlılık görünür.*⁵²

Böylece mutasavvıfların çok daha önce dile getirmiş oldukları evrenin dinamik oluşu ve her nefeste yok olup diriltilmesi (halk-ı cedîd) düşüncesiyle yüz yılımızın başında kuantum kuramıyla keşfedilmiş olan evrenin dinamikliği ve süreksizliği prensiplerinin ilginç bir şekilde bire bir uyduğu görülmektedir.

3.2. Belirsizlik ve Olasılık İlkeleri (Evrenin Bütünselliği)/Vahdet-i vücûd

Erwin Schrödinger'e göre mikro dünyada yani atomların ve daha küçük parçacıkların bulunduğu evrende tüm parçacıkların uymak zorunda olduğu bir dalga denklemi vardır. Bu denklem, tüm parçacıkların bir dalga karakterinin olacağını söyler. Yani bizim tanecik gibi düşündüğümüz atomlar, aslında tanecik değil, uzayda yayılmış bir dalga yumağıdır. Taneciğin herhangi bir anda herhangi bir noktadaki yeri kesin olarak bilinemez. Ancak yüzde kaç olasılıkla bulunabileceği hesaplanabilir. Bu da klasik fizikteki kesinliğin atom

⁵¹ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 168; Titus Burchardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, ter. Fahreddin Arslan, Kitabevi, İstanbul, 1995, ss. 82-83; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Füsûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, ter. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2011, s. 333.

⁵² Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, haz. Adnan Karaismailoğlu, Yenişafak Yay., İstanbul, 2004, c. 1, s. 73 (no: 1145).

altı dünyada geçerli olmadığını, burada olasılıklar yaklaşımının geçerli olduğunu göstermektedir.⁵³ Buna olasılık ilkesi denir.

Belirsizlik ilkesine gelince; Heisenberg tarafından geliştirilmiş bir ilkedir. Heisenberg olasılıkların olduğu yani kesinliklerin olmadığı bir yerde belirsizliklerin olması gerektiğini söylemiş ve kendi adıyla anılan ünlü Heisenberg Belirsizlik İlkesini geliştirmiştir. Buna göre bir elektronun hem hızını hem de konumunu aynı anda belirlemek mümkün değildir. Bir elektronun hızını ölçtüğünüzde aynı anda yerini ölçemiyorsunuz, yada yerini tesbit ettiğinizde hızını hesaplayamıyorsunuz.⁵⁴ "Yani atomsal bir fenomenin nasıl gerçekleşeceğini hiç bir zaman önceden belirli bir kesinlikle bilemeyiz. Söyleyebileceğimiz yalnızca, bu fenomenin hangi olasılıklarla meydana gelebileceğidir... Yapılan düzeyli ve ciddi çalışmalara göre, atom fiziği alanında gözlenen parçacıkların, kendi başlarına (yani, izole edilmiş varlıklar olarak) hiç bir anlama sahip olmadıkları ortaya çıkmıştır...Demek ki, Kuantum kuramı bize, evrenin temel birliğini ve tekliğini gösteren bir model olmuştur. Yani Kuantum kuramı, içinde yaşadığımız dünyayı, birbirinden yalıtılmış çok küçük öğelere ayıramayacağımızı göstermiştir. Maddenin derinliklerine inildikçe, karşımıza çıkan «temel yapı taşları» değil, bütün parçalar arasında var olan karmaşık ilişkiler dokusudur... Descartes'in «Ben» ve «Dünya» ayrımı, yani gözlemciyle gözlemlenen arasındaki ayırım, atom-altı parçacıkların dünyasına inildiğinde geçersiz kalmaktadır. Atom fiziği, işin içine insanın kendisini de koymadan doğa hakkında konuşamayacağımızı açık ve net bir biçimde göstermiştir. Çünkü tüm evren, her zerresine kadar aynı bütünlüğün ve tekliğin parçalarıdır."⁵⁵

⁵³ Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 66; Erol, *Kuantum Fiziği*, s. 37.

⁵⁴ Akyüz, "Kuantum Kuramı", ss 36-38; Goswami, *Evren*, s. 35; Erol, *Kuantum Fiziği*, ss. 38-39.

⁵⁵ Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 38.

Demokritus ve Newton atom anlayışına göre madde ve boş uzay temelde iki ayrı kavram olarak kabul edilmekteydi. Genel izafiyet kuramında ise, söz konusu iki kavram artık birbirinden ayrı olarak ifâde edilememektedir. Einstein'ın kuramında madde, kendi yerçekimsel alanından ayrılamaz ve yerçekimsel alan da eğik uzaydan ayırt edilemez. *"Böylece, bu sefer makroskopik düzeyde, modern fizik, bize maddesel nesnelere ayrı varlıklar almadıklarını ve çevreleri ile ayrılmaz bir ilişki içinde bulduklarını göstermiştir. Mach ilkesine göre, bu etkileşim uzak yıldızlara ve galaksilere kadar bütün evreni içine almaktadır. Böylece kozmosun temel birliği kendisini yalnızca çok küçüklerin dünyasında değil, aynı anda çok büyüklerin dünyasında da gösterebilmektedir."*⁵⁶

Kuantumun "belirsizlik ve olasılık" ilkelerinden hareketle Fritjof Capra'nın söylediği bu sözler, mutasavvıfların evrenin birliği (vahdet-i vücûd) fikrini hatırlatmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz olasılık ilkesi bir şeyi salt birlik olarak değil, birbiriyle bağlantılı olasılıklar yani çokluk olarak bilebileceğimizi söylemektedir. Yani atom altı âleme inildikçe temel bir parçacık değil, adeta bulut halini alan ve birbirine girmiş süreç (gölge) bir âlem karşımıza çıkmaktadır. Vahdet-i vücûd nazariyesine göre de mükevvenâtın (evrenin), Hakk'ın vücûdundan başka bir vücûdu yoktur. Tüm âlem, Allah'ın isim ve sıfâtlarının gölgesinden ibârettir. Tüm eşya, Hakk'ın aynada görünen yansıması veya gölgesi mesabesindedir. Buna göre gölge, nasıl ki, sahibinden farklı değil ve aynısı da değilse, eşya da, Allah'ın ne aynı, ne de Allah'a nisbetle bir vücûda sahiptir. Asıl vücûd Allah'ındır. Ona nisbetle eşyanın hakikatı yoktur. Her şey onunla kâimdir.⁵⁷ Yani evren bir hayal veya gölge mesabesindedir. Bu anlamda biz evreni salt birlik olarak değil, çokluk (kesret) olarak anlayabiliriz.

⁵⁶ Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 105.

⁵⁷ İbn Arabî, *Füsûs*, ss. 96-97; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 9.

Vahdet-i vücûd kavramını ismen ilk kullanan sûfî olarak bilinen Sadreddin Konevî⁵⁸ bu anlamda şöyle demektedir: *"İnsan, idrak ettiği her hangi bir şeyi de, salt birliği cihetinden değil, çokluk itibariyle idrak edebilir. Böylelikle insanın mahiyeti açısından içinde herhangi bir çokluk bulunmayan bir şeyi idrak etmesi mümkün değildir."* Yani idrak edilen şey, ahadiyeti itibariyle değil, kesreti itibariyle idrak edilir.⁵⁹ Vücûd, zâtî yönünden bir, isimleri yönünden çoktur. Yani o, vahdet/kesrettir.⁶⁰ Bu da kuantum kuramındaki olasılık ilkesiyle oldukça benzerlik göstermektedir. Yani atom altı âlemde tanecik değil, sanki tek bir parçacık gibi "görünen" sonsuz sayıda olası elektrondan oluşan bulut gibi görünen bir gölge yapı vardır. Bu da evreni tanecik değil, çokluk (kesret) olarak idrak edebileceğimiz anlamına gelir.

Bu konuda nobel ödülü sahibi fizikçi Fred Alan Wolf, şöyle demektedir: *"Basit bir parçacığı, bir elektronu ele alalım. Bu küçük bir madde parçası mıdır? Öyle olduğunu, sürekli öyle davrandığını varsaymanın açıkça yanlış olduğu ortaya çıktı. Çünkü biz bir parçacığı sadece ve sadece gözlemlediğimizde, sanki tek bir parçacık gibi "görünen" sonsuz sayıda olası elektrondan oluşan bir bulut gibi görünmektedir. Dahası, tek bir parçacık değilken, Einstein'ın 'maddesel olan hiçbir şey ışıktan hızlı gidemez' yolundaki kaygısıyla çelişen şekilde ışık hızını da aşan hızlarda hareket edebilen, dalgalanan bir dalga benzeri bulut gibi görünmektedir. Ama Einstein'ın endişesi yersizdir; çünkü bu şekilde hareket ettiğinde artık o maddesel bir parçacık değildir."*⁶¹ Demek ki gözlemlediğimizde bir parçacık dahi parçacık değil aslında adeta bir bulut gibi

⁵⁸ Claude Addas, *İbn Arabî: Kibrî-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul, 2003, s. 215.

⁵⁹ Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, ter. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2012, s. 94.

⁶⁰ William Chittick, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, ter. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul, 2003, s. 79.

⁶¹ Goswami, *Everen*, ss. 15-16.

görülmektedir. Bu da belli bir hıza ulaşıldığında yani ışık hızını geçtiğinde kendisini göstermektedir. Bir diğer deyişle aslı enerji olan katı cisimler, ışık hızı altındayken tanecik olarak görülseler de, ışık hızını aştıklarında artık kütle değil, enerji (bulut) yumağı halinde bir bütünsellik arz eder. Bu da evrenin birliği anlamına gelir.

Mutasavvıflar da vahdet-i vücûdtan bahsederken başka bir makâm (boyut) dan söz ettiklerini söylerler. Yani vahdetten bahseden sûfiler, görülen ve ışık hızı altında bulunan bir makâm (boyut) dan değil, adeta ışık hızı ötesinde başka bir makâmdan (boyuttan) bahs ederler. Bu makâma ancak havvas zümresindeki kullar ulaşabilir, derler. *"Ezelî inâyetiyle Allah'ın muhafaza ettiği (sûfi) kimse bu makâma ulaştığında; bu durumun, Allah nûrunun insan nûruna galebe çalması ve Allah nûrunun kendi nûrunu kapsaması şeklinde olduğunu; burada bir ittihâd ve hulûl olmadığını anlar. Mekân olarak değil, kabul görme ve hicâbın kalkması sebebiyle Allah'la belîğ bir yakınlık ve sırrına tecelli zuhuru meydana geldiğinden, sûfiler bu makâmı, "cem makâmı, cemü'l-cem ve aynü'l-cem" diye isimlendirirler"*⁶² Bu makâmdaki sûfi ne kendisi ne de evren için bir varlık görür. Sadece Allah vardır. O halde vahdet-i vücûdtan bahseden sûfinin anlattıkları, görünen bu zâhiri âlemin ötesinde ve ışık hızını aşan bir boyutta olduğunu söylemek pek yanlış olmaz. Zira bu durum, ışık hızını aşan madde için de geçerlidir. Işık hızını aşan bir madde, Wolf'un deyimiyle 'artık madde değildir'. O madde ne kendisinde ne de başkasında bir varlık görür. Aslında o madde yok olmamıştır. Ancak ulaştığı hız sayesinde ne kendisinde ne de başka bir şey de varlık görür. Adeta her şey var olduğu halde o an yok olmuş ve sadece Allah kalmıştır. Mutavassıfların "La mevcûde illallah" dedikleri şeydir bu.

⁶² es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *Te'yidü'l-hakîkati'l-aliyye ve teşyîdü't-Tarîki's-Şâzeliyye*, Manisa İl Halk Ktp., no: 45 Hk 1525, vr. 91a-93a.

Böylece âlemin birliği (vahdet-i vücûd) ile kuantumun belirsizlik, olasılık ilkelerinin yine ilginç bir benzerlik gösterdikleri görülmektedir.

3.3. Evrenin Aslı/Hakikat-ı Muhammediyye

Klasik fizik, maddenin temel yapı taşlarından oluştuğu tezine dayanmaktaydı. Buna göre atomların yapısı; elektronların çevresinde döndüğü bir kaç çekirdek, çekirdekler de proton ve nötrondan oluşmaktaydı. Bundan dolayı da önce atomlar, sonra çekirdekler ve hadronlar, «temel parçacıklar» olarak düşünülmüştü. Ancak her seferinde bunların da temel parçacık olmadıkları anlaşılmıştır. Kuantum fiziği ise temel parçacıkların var olabilmelerini gün geçtikçe imkânsızlaştırmaktaydı. *"Bu kuramlara göre, madde temelde birbiriyle ilişkiliydi. Hareket enerjisi de kütleyle dönüştürülebilir, böylece parçacıkların, nesneden çok birer süreç (process) oldukları ortaya çıkıyordu. Bu gelişmelerin hepsi, temel yapı taşları ile ilgili basit mekanik düşünüşün reddedilmesi gerektiğini ortaya koymuştu. Ancak fizikçilerin çoğu, bunu yapmakta halen güçlük çekmektedirler.*⁶³

Yani kuantum teorisiyle maddenin oluştuğu herhangi bir en küçük yapı taşından (parçacıktan) bahsedilemez. Parçacık veya parçacıklardan ziyade evreni oluşturan birbiriyle ilişkili ve hızına göre kütleyle dönüşebilen bir enerji hareketinden bahsedilebilir. Bir diğer deyişle evrenin aslının enerji (nûr) olduğu söylenebilir. Nitekim nûrun, kozmolojik ve fizikî planda ışık ve enerji demek olduğu Dâvûd-i kayserî gibi bazı mutasavvıflar tarafından kabul edilmiştir. Buna göre kâinatın esası ve maddenin özü, enerjidir.⁶⁴

⁶³ Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 143.

⁶⁴ Bk. Mehmet Bayrakdar, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha Yay., İstanbul, 1989, s. 91.

Fritjof Capra, atom altı âleme inildiğinde bir parçacıktan değil, enerjiden söz edilebileceğini şöyle dile getirmektedir: "*Atomlar parçacıklardan oluşmalarına rağmen, bu parçacıklar maddesel bir özden oluşmazlar. Onları inceleysek, hiç bir öz göremeyiz. Çünkü incelediğimiz şeyler sürekli olarak bir biçimden diğerine geçebilen dinamik kalıplar, yani enerjinin sürekli bir hareketidir. Böylece Kuantum kuramı bize, parçacıkların yalıtılmış madde tanecikleri değil, birer olasılık kalıbı ya da ayrılmaz bir kozmik ağın bağlantıları olduklarını göstermiştir.*"⁶⁵ İbn Arabî de: "*Âlem latif ve kesif arasındadır ve o kendi nefesine aynı hicabtır*"⁶⁶ demek suretiyle adeta bu gerçeğe işâret etmiştir.

Buradan evrenin aslının parçacıklardan ziyade enerji (nûr) olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu da bize yine çokça tartışılmış olan tasavvuf felsefesindeki "Nur-i Muhammediyye/Hakikat-ı Muhammediyye" nazariyesini hatırlatmaktadır. Mutasavvıflar özetle, Allah'ın yarattığı ilk şeyin Peygamber Efendimiz'in nûru olduğunu ve diğer bütün varlıkların onun nûrundan yaratıldığını savunurlar.⁶⁷ Bunu da *أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر* "*Ey Cabir! Allah'ın ilk yarattığı şey, Senin Nebî'nin nûrudur.*"⁶⁸ gibi bazı hadîslere dayandırırılar. Yani bu nazariyeye göre evrenin aslı nûr (enerji) dur.

Çokça eleştirilmiş ve hatta hurafe olarak nitelendirilmiş olan bu tasavvufî nazariyenin, kuantum teorisinin evrenin enerjiden ibaret olduğu fikriyle bire bir uyuşması gerçekten de üzerinde düşünölmeye değer görölmektedir.

⁶⁵ Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 143.

⁶⁶ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 33.

⁶⁷ Abdülkerîm b. İbrâhîm el-Cilânî, *el-İnsânü'l-Kâmil fî ma'rifeti'l-evâhir ve'l-evâil*, Mısır, ts., c.2, s, 9.

⁶⁸ Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed b. Abdulhâdî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001, c. 1, s. 237.

3.4. Çift Yarıık Deneyi, Dalga Özelliği/Temessül-Tecessüd

Kuantum teorisi ile ışığın olduğu gibi diğer mikro parçacıkların da, hem parçacık hem de dalga gibi davrandıkları ortaya konulmuştur. Bu durumu ortaya koyan da ünlü çift yarıık deneyidir.⁶⁹ Bu deney ile fotonların her iki yarıktan da aynı anda geçtiği ispatlanmıştır. Yani çift yarığı gönderilen bir foton, normalde bir yarıktan geçmesi gerekirken, şaşırtıcı bir şekilde aynı anda iki yarıktan da geçmektedir.⁷⁰ Bu deneye dayanarak haklı bir şekilde Caner Taslaman şöyle demektedir: *"Bir insanın aynı anda iki yerde olduğu iddiası, bilim dünyasında bir hurafe, tıp dünyasında ise psikiyatrik bir hastalığın belirtisi sayılır; fakat atom-altı dünyada, 'aynı anda iki yerde olma' olgusu bilimin ta kendisidir."*⁷¹ Öyle ki bir parçacığın aynı anda iki ayrı yerde olması gibi olgular, Werner Heisenberg'e göre, klasik mantığın 'üçüncü halin imkânsızlığı' ilkesinin değiştirilmesini gerektirir. Hatta Heisenberg, bir yeniden yapılandırmayla sorunun düzeltilmesini dahi önerir.

Çift yarıık deneyiyle ortaya konan bir parçacığın aynı anda iki yarıktan (iki ayrı yerde bulunması) geçmesi olayı bize tasavvufta evlîyâya nispet edilen aynı anda birden fazla yerde bulunma kerâmetini (temessül/tecessüd) hatırlatmaktadır. Bu durum mutasavvıflar arasında kabul görmüş ve savunulmuştur. Hatta İmâm Suyûtî bu mesele ile ilgili *el-Müncelî fî tatavvuri'l-velî* isminde bir de risâle yazmıştır.⁷² Risâle'de İmâm Suyûtî; farklı mekânlarda bulunan iki adamın aynı geceyi Şeyh Abdulkadir el-Tactûtî adında bir zât ile geçirdiklerine dâir talakları üzerine yemin ettiklerini, talakları üzerine

⁶⁹ Taslaman, *Kuantum Teorisi*, s. 44.

⁷⁰ Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Say-Murat Uraz, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 1988, s. 70; Goswami, *Evren*, ss. 104-109; Taslaman, *Kuantum Teorisi*, ss. 44-46.

⁷¹ Taslaman, *Kuantum Teorisi*, s. 47.

⁷² Bk. Suyûtî, *el-Müncelî fî tatavvuri'l-velî*, Milli Ktp., no: 55Hk 245/16.

yemin etmiş olan bu iki adamın talaklarının boş olup olmadığını kendisine sorulduğunu söylemektedir. Bunun üzerine İmâm Suyûtî, Şeyh Tactûtî'ye bir elçi gönderip durumu sorduğunu ve Şeyhin "Eğer dört kişi dahi aynı anda farklı mekânlarda aynı kişiyle (velî ile) beraberdik diye yemin etseler, dördü de doğru söylemiş olur." diye cevap gönderdiğini ifâde etmektedir.⁷³ Yani sözü geçen evliyâ, yemin etmiş olan iki adamla aynı anda farklı iki mekânda beraber olduğunu doğrulamaktadır. İmâm Suyûtî de bunu delil olarak kabul etmektedir.

Bu da, çift yarık deneyi ile ortaya konan aynı anda birden fazla yerde bulunma ilkesiyle evliyânın temessül ederek aynı anda iki farklı yerde bulunma kerâmetinin yine enteresan bir şekilde uyuştuğunu göstermektedir.

3.5. Gözlemci Etkisi ve Dalga Çökmesi/Akıllı Evren

Niels Bohr, gözlemcinin, gözlediği şeyi etkilediğini söylemiştir.⁷⁴ Yani, gözlemci olan insanın, gözlemlediği dış dünyayı etkilediği bilimsel olarak kanıtlanmıştır. Buna gözlemci etkisi denir. Buna göre gözlemci, olayın dışında değil, olayın içindedir. Klasik fizik gözlemleyici ile gözlemleneni birbirinden ayrı tutar. Kuantum mekânı gözlemleyiciyi de sisteme dahil eder.⁷⁵ Bir anlamda bu ilkeye göre gözleyen (gözlemci) varsa, gözlenen vardır; gözlenen varsa gözlemci var (bilinir) olur. Bir diğer deyişle, varlık, onu gözlemleyen varsa belirir, var olur. Wolfgang Pauli (öl.1958); "Bir şey gerçekten, ancak gözlem yapıldığı zaman ve gözlemle bağlantılı olarak oluşur." der.⁷⁶ Buna göre ona bakan şuurlu bir özne olmadan mekân - zamanda var olan bir nesne yoktur.⁷⁷ İbn Arabî'nin "Eğer o olmasaydı

⁷³ Suyûtî, *el-Müncelî*, vr. 72a; Ferzende İdiz, *İmâm Süyûtî ve Tasavvuf*, Semerkand Yay., İstanbul, 2013, ss. 67-68.

⁷⁴ Taslaman, *Kuantum Teorisi*, s. 49.

⁷⁵ <http://www.evrenindili.com/index.php/component>, (erişim: 12.02.2013).

⁷⁶ www.evrenindili.com

⁷⁷ Goswami, *Evren*, s. 96.

ve biz olmasaydık varlıkta olan şeyler olmazdı”⁷⁸ sözü adeta gözlemci ilkesini açıklamaktadır.

İbn Arabî'ye göre varlık bir açıdan Hakk, başka bir açıdan ise halktır. Zira halk, Hakk'ın isim ve sıfatlarını izhâr etmektedir. Yani biz Hakk'a zuhûru, o ise bize varlığı vermektedir. Bunun için İbn Arabî; *"Biz kendisiyle zuhûr edeceği şeyi Hakk'a verdik, o da bize verdi"* der.⁷⁹ Gözleyen ve gözlenen bu anlamda biri birinin varlık nedenidir, denilebilir. *"Küntu kenzen mahfiyyen..."* hadisi de gözlemci ilkesini bu anlamda açıklar mahiyettedir. Bilinmek isteyen Yüce Yaratıcı, kendisinin sürekli gözlemleyerek varlığı yaratmakta ve yarattığı varlık da her şeyde Yaratıcının isim ve sıfatlarını gözlemlemektedir. Böylece Allah'ın sürekli gözetleyip yaratmasıyla varlık meydana gelirken, Her şeyde Allah'ın isim ve sıfatlarını gözlemleyen varlık vasıtasıyla da Yüce Allah'ın varlığı bilinmektedir. İbn Arabî'nin: *"Bunun için Hakk beni icâd etmiştir, ben de onu bilirim, ben de onu icâd ederim."*⁸⁰ sözlerini böyle anlamak gerekir. George Bishop da Allah'ı evrensel gözlemci olarak nitelendirmekte ve *"Her kuantum olayı Allah'ın yaratmasının bir ürünüdür. Tanrı evreni gözleyerek sürekli var eder. Tanrı, evrenin aşkın gözlemcisidir"* demektedir.⁸¹

Sadreddin Konevî de şöyle demektedir: *"Bir şeyi bilmenin en üst derecesi, bilinen (gözlemlenen) ile birlik ve bilen (gözlemcinin), bilinenden (gözlemlenen) ayrı olmayışı sayesinde gerçekleşir. Bilinen ne olursa olsun ve bilen kim olursa olsun böyle olduğu gibi, ister bir tane ister birden fazla olsun yine böyledir."*⁸² Burada Konevî'nin, gözlemci ile gözlemleneni bir birinden ayırmadığı açıkça görülmektedir.

⁷⁸ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 151.

⁷⁹ Afîfî, *Füsûs Okumaları*, ss. 305-306.

⁸⁰ Afîfî, *Füsûs Okumaları*, s. 307.

⁸¹ Taslaman, *Kuantum Teorisi*, s. 217.

⁸² Konevî, *Vahdet-i Vücûd*, s. 56.

Yine evrende sonsuz olasılıklar halinde bulunan elektronlar, akıllı bir varlık gibi, gözlemciyi algıladıklarında kendilerini parçacık gibi gösterirler. Buna kuantumda dalga çökmesi denir.⁸³ Bundan dolayı Wolf, evrendeki tüm elektronların tek tek bilince sahip olduklarını söyler. Eğer öyle olmazsa, atom altı dünyada gözlem yaptığımızı algıladıklarında sonsuz olasılıklar kaosunu bırakıp parçacık (madde) rolüne bürünmezlerdi. Zira çökme olayının gerçekleşmesi için bazıları kendisini saklıyor, bazıları da kendini gösteriyor, demektedir.⁸⁴

Kuantumdaki 'Dalga Çökmesi' ilkesi ile ortaya konan adeta akıllı elektronların varlığı fikrinin, İbn Arabî tarafından asırlar önce dile getirilen evren düşüncesiyle hayrete düşürecek şekilde uyduğu görülmektedir. İbn Arabî; *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَأَنْتُمْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ* "(Evrende) hiçbir şey yoktur ki, onu överek tesbih etmesin, ancak siz onların tesbihlerini iyi anlamazsınız."⁸⁵ âyetinden hareketle; âlemdeki her şeyin Allah ve kendisi hakkında bir bilgiye sahip olduğunu söylemektedir. Ona göre âlem bir bütün olarak akıllıdır ve her şey bir bilgiye sahiptir.⁸⁶

3.6. Yerel Olmama İlkesi /Aşkın Âlem ve Ayân-ı Sâbite

Klasik fizikte aşkınlığa yer yoktur. Zira Newton'un sebep ve sonuç ilişkisi içerisinde saat gibi işleyen evren anlayışına bu durum ters düşer.⁸⁷ Oysa kuantum fiziği uzaktan etkileşimin varlığını ortaya çıkarmıştır. Fizikçilerden oluşan bir ekip, Fransa'nın Orsay kentinde yaptıkları deneyle, kuantum fiziğinde aşkınlık fikrini doğruladığı

⁸³ Goswami, *Evren*, s. 29.

⁸⁴ www.evrenindili.com.

⁸⁵ İsrâ, 17/44.

⁸⁶ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 191; Aynî, *Şeyh-i Ekber*, ss. 136-137; Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizikî*, Sufi Yay., İstanbul, 2013, s. 158.

⁸⁷ Goswami, *Evren*, s. 97.

gibi, bu fikri aynı zamanda netleştirmiştir. Alain Aspect ve arkadaşları tarafından yapılan deneylerin sonucu; iki kuantum nesnesi arasında ilişki olduğunda, birisi ölçüldüğünde (yani dalga fonksiyonu çöktüldüğünde) diğzerinin de dalga fonksiyonunun anında çöktüğünü göstermiştir. Bu nesnelere arasında çok uzak mesafe varken, hatta mekân -zamanda bağlantılarına aracı olacak bir sinyal yokken bile. Oysa Einstein'ın yerellik ilkesine göre maddesel dünyadaki tüm bağlantılar ve etkileşimler, mekânda (uzayda) yol alan sinyaller aracılığıyla oluşmakta ve ışık hızıyla sınırlıdır. Buna göre uzaktan etki reddedilir. Yani madde parçacıkları arasında 'telepati' gibi sağduyuya aykırı gözükken bir etkileşim olamaz. Bu kanıtlanmış bir durumdur. Öyleyse birbirinden uzak bulunan kuantum nesnelere arasındaki bu sinyalsiz etkiden sorumlu anında bağlantı nerede mevcuttur. Bunun cevabı, gerçekliğin aşkın (zaman ve mekân üstünde/aşkın) bölgesindedir, diyor Goswami.⁸⁸ İşte bu sinyalsiz uzaktan etkinin kuantumdaki ismi yerel olmama ilkesidir.

Einstein'ın yerellik ilkesine göre birbirinden çok uzak olan iki parçacıktan her biri diğzerini etkilemektedir. Yani bir parçacığa yapılan bir etki anında öbür parçacığa da görülmektedir. Einstein, bunu uzaydaki tüm cisimlerin ışık hızını aşmayacak bir hızla yayılan sinyaller vasıtasıyla birbirini etkilediğini ifâde ettiğzi yerellik ilkesi ile izah etmiştir. Aspect deneyleri iki parçacık arasında yerellik değil, yerel olmama durumu olduğunu kanıtlamış oldu. Yerel olmama ilkesine göre iki parçacık arasındaki iletişim uzay ve zaman dışında ve sinyaller olmadan gerçekleşmektedir. Goswami bunu, hem her yerde ve hem de hiçbir yerde, hem her zaman ve hem de hiçbir zaman olmak, yerel olmayış (ve aşkınlık) hiçbir yerdedir ve şimdi buradadır, şeklinde ifâde etmektedir.⁸⁹

⁸⁸ Goswami, *Even*, ss. 97-98; Taslaman, *Kuantum Teorisi*, s. 85.

⁸⁹ Goswami, *Even*, s. 99.

Hem her yerde ve hem de hiçbir yerde, hem her zaman ve hem de hiçbir zaman olmak, akıl açısından hala paradoksal bir yapı arz ede dursun, yüzlerce yıl önce vefat etmiş olan mutasavvıf Mevlânâ Sadeddin Kaşgarî (öl.860/1456) aynen şöyle demektedir: "*Bir yerde olan her yerededir, her yerde olan ise hiç bir yerde değildir.*"⁹⁰

İbn Arabî, *Füsûsu'l-hikem* adlı eserinde: "*Şüphe yok ki âlem denilen varlık, âyân-ı sâbite suretlerinde Hakk'ın belirmesinden başka bir şey değildir. Lâkin o âyânın varlığı da Zât'tan gelen tecelli olmaksızın imkansızdır.*" demektedir.⁹¹ Sûfiler âyân-ı sâbiteyi; mümkünatın ilm-i ilâhide sabit olan hakîkati, şeklinde tarif ederler.⁹² Yani varlık vücuda gelmeden Allah ilminde projeler halinde mevcuttur. Allah dilediğinde vücut bularak varlığa gelir. Bir başka deyişle, mümkün varlığın bir arketipi âyan-ı sâbite halinde aşkın âlemde mevcuttur. Varlık âleminde vücuda gelen varlık ile onun âyân-ı sâbitesi (arketipi) arasında bir iletişim vardır. Bu iletişim, zaman ve mekân üstü aşkın âlemle sinyalsiz bir tarzdadır ki, bu da kuantum fiziğinin yerel olmama ilkesiyle oldukça benzerlik göstermektedir.

Nitekim Goswami: "*Aspect deneyleri, bizim mekân ve zamanımızda aynı anda oluşan olayların, mekân ve zaman dışındaki yerel olmayan bir âlemde yer alan ortak bir nedenle anlamlı bir biçimde ilişkilendirilmesidir. Bu ortak neden, şuur tarafından yerel olmayan çökertme eylemidir.*" demektedir.⁹³ Yine Goswami: "*Ben evrenin aşkın âlemdeki sayısız olasılık dallarında biçimlenmiş potans (Kuantum fiziğinin olasılık dalgalarının aşkın âlemi) halinde mevcut olduğunu ve şuurlu bir varlık tarafından*

⁹⁰ <http://www.sadakat.net/resahat/3896-mevlana-sadeddin-kasgari-.html>. (erişim: 21.01.2014).

⁹¹ İbn Arabî, *Füsûs*, s. 68.

⁹² Ferid Kam, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi: Vahdet-i Vücûd*, haz. İsmail Kara, İnsan Yay., İstanbul, 2005, s. 74.

⁹³ Goswami, *Evren*, s. 187.

gözlemlendiğinde tezahür ettiğini söylüyorum."⁹⁴ diyor. Burada Goswaminin potans dediği mekân ve zaman üstü şuur, bize aşkın âlem ve âyan-ı sâbiteleri anımsatmaktadır.

3.7. Kuantum Sıçraması İlkesi / Tayy-ı Zaman - Tayy-ı Mekân

Kuantum mekaniğine göre elektronların çekirdek etrafında bir merdivene tırmanıp indiğini düşündüğümüzde, elektronlar sadece basamaklarda bulunabilirler. Onları basamaklar arasında bulmak mümkün değildir. Yani bir basamaktan öbür basamağa geçerken, aniden ortadan kaybolup, aradaki bölgeden geçmeden direk bir diğer basamakta ortaya çıkarlar. Elektronların bu sıçramasına "Kuantum Sıçraması" denir. Buna göre bir cisim, bir yerde ortadan kaybolup başka bir yerde ortaya çıkabilir.⁹⁵ Bu da bize tasavvuftaki tayy-ı zaman ve tayy-ı mekân terimlerini hatırlatmaktadır. Zaman ve mekân kayıtlarından kurtularak bir anda uzun mesafeler kat etmeği ifâde eden bu terimler, tasavvufta kerâmet olarak anılır.⁹⁶ Tasavvufî düşünceye göre, Allah'ın bir veli kulu, aynı anda çok uzak mesafeleri, zaman ve mekâna bağlı kalmadan kat edebilir. Buna göre insan ilm-i ledüna sahip olduğunda Allah (c.c.), Hızır (a.s.)'a verdiği gibi kendisine kâinatta tasarruf yetkisi verir. Bu tasarrufla zaman ve mekânın önüne, ötesine, üstüne çıkar ve onları aşar, derler.⁹⁷ Çünkü ilm-i ledün sahibi olan kimse için, zaman ve mekân sınırlarının önemi yoktur. İbn Arabî'nin de dediği gibi, bu kimseler için: "*Zaman, gerçek bir varlığa sahip olmayan hayali bir mahiyettir.*"⁹⁸ Nitekim Einstein'ın izafiyet teorisi de zaman ve mekânın izâfî olduklarını kanıtlamıştır.

⁹⁴ Goswami, *Evren*, s. 204.

⁹⁵ Doko, *Dosya*, s. 36.

⁹⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul, 2004, ss. 636-637.

⁹⁷ Bayrakdar, *Modern Bilim*, ss. 88-89.

⁹⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiye*, Kahire, 1329, c. 2, s. 458; bk. Bayrakdar, *Modern Bilim*, ss. 90-91.

Klasik fizik kurallarına göre olması mümkün olmayan bu durum, kuantum fiziğine göre ise mümkün gözükmektedir. Zira fizikçi Suarez'in ifâde ettiği gibi; zaman kavramı yalnızca Einstein dünyasında anlamlıdır, kuantum dünyasında hiçbir anlam ifâde etmez.⁹⁹

Kısaca kuantum sıçraması ilkesi, mutasavvıfların bahsettiği tayy-ı zaman ve tayy-ı mekân kavramlarıyla anlattıkları ve kerâmet kabul edilen olayı fizik açısından da mümkün olabileceğini anlatmaktadır. Ancak tayy-ı mekân ve zaman, özellikle de zamanda yolculuk anlamına gelen tayy-ı zaman meselesinin kuantum fiziği açısından henüz kanıtlanmamış bir ihtimal olduğunu da belirtmekte fayda vardır.

3.8. Dil Problemi Benzerliği

Sûfîler; Tasavvuf kâl (söyleme dayalı) ilmi değil, hâl (yaşamaya dayalı) ilmidir, derler. Bununla tasavvufun kitaplardan okuyarak elde edilemeyeceğini, ancak bizzat yaşanarak, tadarak anlaşılabilceğini kast ederler. Zira sūfînin, tecrübe sonucu elde ettiği zevkleri söze dökmesi oldukça zordur. Bundan dolayı da, tatmayan bilmez, derler. Ancak muhataplarına anlatılması çok zor olan his ve duygularını sözlü ve yazılı olarak aktarmayı da ihmal etmezler. Ehli olmayanın anlayamayacağı hatta yanlış anlaşılma ihtimali olan bu hissiyatı anlatabilmek için de kendilerine ait bazı ıstılahlar geliştirmişlerdir. Bununla beraber yine de bir sūfînin tam olarak tattığı zevki ve hissiyatı olduğu gibi kavramak tamamıyla mümkün olmamaktadır. Bu ancak aynı hâli yaşayarak mümkün olabilir. Bunu da sūfîler her fırsatta dile getirir ve hissiyatlarını, içinde buldukları hâli, olduğu gibi anlatmanın zorluğunu ve imkansızlığını bildirirler. Onlara göre

⁹⁹ Şevki Işıklı, *Kuantum Mekaniği İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011, s. 133.

gerçek olanı doğrudan doğruya tecrübe edip anlamak ve anlatmak, akıl ve dili aşar. Bundan dolayı ne kadar anlatılsa da yine de gerçekliğin bir yanı eksik kalacaktır.

İlginçtir; yaşanan, tecrübe edilen ve hissedilerek elde edilen bilgiyi olduğu gibi karşdakine aktarmanın zorluğundan kuantum fizikçileri de mutasavvıflara benzer bir şekilde şikayet ederler. Hatta sağduyuya aykırı görülen bu durumu anlatan da, muhattap da anlamakta oldukça güçlük çekmektedir. Bu güçlük, kuantum fiziğinin sağduyu ve klasik fiziğe olan aykırılığından kaynaklandığı kadar, kuantumu deneylerle gözlemleyen gözlemcinin, gözlemlediklerini anlatmakta çektiği zorluk ve kullanılan dilin yetersizliğinden de gelmektedir. Öyle ki, belki de kuantum fizikçileri, mutasavvıflar gibi, gözlemlerini anlatmak için kendi aralarında özel bir dil ve ıstılahlar sözlüğü oluşturma zorunda kalacaklardır.

Dilin yetersizliğini fizikçi W. Heisenberg şöyle ifâde etmektedir: «Anlatım dilinin sorunları çok önemli bir yer tutar. Örneğin atomların yapıları hakkında konuşmak ve açıklama yapmak isteriz; ama bu konuda alışlagelmiş konuşma dilimiz yardımıyla fikir yürütmek ve atomları bu dille açıklamaya çalışmak tamamen imkânsızdır.»¹⁰⁰

Kuantumu anlatmakta fizikçilerin karşılaştıkları dil problemini ve konuşma dilinin yetersizliğini Fritjof Capra'dan dinleyelim: "Bütün bilimsel model ve kuramların, yalnızca yaklaşık bir özellik taşıdıkları ve bunların kelimelerle yapılmış anlatımlarının konuşma dilinin eksikliğine ve muğlaklığına tabi oldukları, daha yüz yılımızın başlarına doğru kabul görmeye başlamıştı. Çünkü o tarihlerde, hiç de beklenilmeyen bazı gelişmeler ortaya çıkmıştı. Atomların dünyası ile ilgili olarak yapılan araştırmalar, bilim adamlarını, günlük konuşma dilinin birçok şeyi anlatmak için kesin, yeterli ve tam olmadığı konusunda fikir birliğine vardırırmıştı. Hele bu dil ve

¹⁰⁰ Capra, *Fiziğin Taosu*, s. 24.

*kaovramları aracılığı ile atom ve atom-altı fenomenlerin açıklanması hiç mümkün değildi. Ayrıca modern fiziğin iki temel direği niteliğindeki Kuantum ve izafiyet kuramları bize, içinde bulunduğumuz gerçekliğin, normal mantık sınırlarını çok aşan bir fenomen olduğunu göstermeye başlamışlardır. Bu kuramlar da, tıpkı atom-altı araştırmalar ile uğraşan bilim adamları gibi, yeni gerçekliğin alışlageldik konuşma dili yardımıyla açıklanamayacağını belirtiyorlardı. Heisenberg bu konu ile ilgili şunları yazmaktadır: 'Dilin kullanımı ile ilgili sorunların en büyüğü, kuantum kuramı çevresindeki açıklamalarda gün ışığına çıkmıştı. Çünkü ilk olarak burada geliştirilen matematiksel tasarımları ifâde edilebilecek ve açıklayacak karşılıkların normal dilin yapısı, içinde bulunmayışı sorunu karşımıza çıkmıştır. Bunun yanı sıra da kullandığımız ve kullanımına alıştığımız kavram ve tasarımlarımızın, atomların yapısını açıklamakta yetersiz kaldıkları gerçeği de bizleri şaşirtmiştir.'*¹⁰¹

Böylece kuantum fizikçilerinin de mutasavvıflar gibi, kullanılan dilin keşiflerini anlatmalarında yetersiz kaldığından bahsettikleri görülmektedir. Bu da hayrete şayan başka bir benzerliktir.

Sonuç

Kuantum teorisi, 20. yüzyılın başlarından bu yana dikkat çekmiş ve bir çok kuramıyla da kanıtlanmış bir fizik alt dalıdır. Kuantum fiziğiyle yapılan keşiflerle, mutasavvıfların keşfen elde ettiklerini söyledikleri fikirler arasında benzer bir çok yön olduğunu söylemek mümkündür. Ancak benzer yönler olması aynı şey oldukları anlamına gelmez. Belki, kuantum deneyleri sonucu elde edilen veriler, mutasavvıfların zevken elde ettiklerini söyledikleri ve akılla anlaşılması zor gibi görülen meseleleri anlamamıza katkıda bulunur, demek yerinde olur. Zira dini meseleleri bilimsel bulgularla ortaya koymak sıkıntılı olur. Bilimsel veriler, her an yeni bir buluşla

¹⁰¹ Capra, *Fiziğin Taosu*, ss. 24-25.

red edilebilir veya değişebilir. Bu durumda dini meseleyi reddetme tehlikesiyle karşı karşıya kalma durumu doğar. İşte böyle bir duruma düşmemek için, bilimsel veriler eşittir din, gibi bir yaklaşımdan ziyade, dini bir meseleyi şu bilimsel veri ışığında daha iyi anlayabiliriz, demek daha isabetli olur. Bizim de kuantum ve tasavvuf arasındaki benzerliklere yaklaşımımız böyle anlaşılmalıdır.

Orta çağ boyunca kilise denetiminde bulunan evrenle ilgili bilgiler, 18. yüzyılda başlayan aydınlanma çağı ile birlikte sarsılmaya başlamış ve Newton'un ortaya koyduğu prensiplerle yıkılmıştır. Bu yeni anlayışla, ortaçağın hakim olan Dünya merkezli kilise anlayışı yıkılmış, Güneş merkezli evren anlayışı hakim olmuştur. Bu da beraberinde dini (Hristiyanlık) verilerin değil, aklın verilerinin gerçekçi olduğunu ve akılla her şeyin çözümlenip anlaşılacağı anlayışını getirmiştir. Yapılan bilimsel çalışmalar ve keşiflerle bilim ve akıl yegane otorite haline gelmiş, buna kendisini kaptıran Avrupa'da artık Tanrı'ya gerek yok anlayışı adeta hakim olmuştur. Akla olan bu güven ve şımarıklıkla devam eden Tanrı tanımaz anlayış, 19. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. On dokuzuncu yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında keşf edilen kuantum, klasik fiziğin ezberlerini bozmuş, her şeyin görüldüğü gibi olmadığını göstermiştir. İlk başta kuantum teorisine çalışmalarıyla katkıda bulunmuş olan Einstein dahi buna inanmamıştır. Zira kuantum, sağduyu ve hatta akla ters şeyler söylüyordu. Akla ters gibi görünse de yapılan deneyler, bu yeni bulguları doğruluyordu. Bu yeni bilgiler Allah inancı ve mutasavvıfların söylemlerine de oldukça benzemektedir.

Bu benzerlikten hareketle kuantumun bahsettiği evrenin, bir bütün olduğu, kesikli yani her an yaratılıp dirilmenin varlığı, temel yapı taşının atom olmayıp evrenin bir süreç olduğu, çift yarık deneyi ile bir parçacığın aynı anda iki ayrı yerde olabileceği, gözlemci etkisinin varlığı, kuantum çökmesi yani bilinçli evren ve bu bulguları

ifâde etmede dilin yetersizliği konuları ile mutasavvıfların keşfen elde ettiklerini söyledikleri; vahdet-i vücûd, Allah'ın her an tecelli ettiği ve her şeyin her an ölüp tekrar dirildiği düşüncesi, evrenin aslının nûr (Hakikat-ı Muhammediyye) olduğu, aynı anda iki ayrı yerde bulunma şeklindeki evliya kerameti , âyân-ı sâbite ve diri evren anlayışlarının ilginç bir şekilde benzerlik gösterdikleri anlaşılmıştır. Söz konusu benzerlikler bu kadarla sınırlı olmayıp, detaylı bir yüksek lisans teziyle belki de ele alınacak kadar ilginç ve geniş olduğu söylenebilir.

Gerek fizikçilerin, gerek mutasavvıfların elde ettikleri bilgi için "keşf/ keşf etme" terimini kullanmaları da ilginçtir. Aslında sıradan bir tesadüf gibi görünen bu terim, bize fizikçilerin de mutasavvıfların da var olmayan bir şeyi değil, Allah'ın evrene yerleştirdiği kural ve prensipleri tespit ettiklerini anlatmaktadır. Aralarındaki fark, bilimin ancak bazı vasıtalarla çok uzun zaman zarfında keşf edebildiği kuralı, mutasavvıfın riyâzet ve mücâhede sonucu ilm-i ledün ile ve araç gereç kullanmadan Allah'ın bir lutfu olarak daha kısa zamanda keşf etmiş olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed b. Abdulhâdî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001.

Addas, Claude, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, Gelenek Yay., İstanbul, 2003.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Füsûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, ter. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2011.

Akyüz, R. Ömür, "Kuantum Kuramı 100 Yaşında" *Bilim ve Teknik Dergisi*, 2000, sayı: 395, ss. 34-38.

Aster, Ernst Von, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Yay., İstanbul, 2005.

Aynî, Mehmed Alî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, haz. İsmail Kara, İnsan Yay., İstanbul, 2005.

Bayrakdar, Mehmet, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha Yay., İstanbul, 1989.

Bozdemir, Süleyman-Eker, Sıtkı, *(Fizikte Yeni Bir Çağ Açan Buluş: Kuantum Kuramı-1* http://strateji.cukurova.edu.tr/EGİTİM/bozdemir_kuantum_01. (erişim: 21.12.2013.

Buğdaycı, İlhami, "Kuantum Kuramında Belirsizlik" *Bilim ve Teknik Dergisi*, 2008, sayı: 486, ss. 36-39.

Capra, Fritjof, *Fiziğin Taosu*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul, 1991.

Chittick, William, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, ter. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul, 2003.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul, 2004.

el-Cilânî, Abdülkerîm b. İbrâhîm, *el-İnsânü'l-Kâmil fi ma'rifeti'l-evâhir ve'l-evâil*, Mısır, ts.

Cushing, James T., *Fizikte Felsefi Kavramlar*, çev. Özgür Sarioğlu, Sabancı Üniversitesi Yay., İstanbul, 2003.

Çakmak, Osman, *Eğitimde Yeni Bir Yaklaşım: Kuantum Öğrenme*, http://www.vizyon21yy.com.documanEgitim_OgretimEgitimOgre nme_SurecleriKuantum_Ogrenme. (erişim: 24.12.2013).

Demirli, Ekrem, *İbnü'l Arabî Metafiziği*, Sufi Yay., İstanbul, 2013.

Doko, Enis, Dosya, ts. <http://www.enisdoko.com> (erişim: 15.12.2013).

Erol, Mustafa, ts. *Kuantum Fiziği ve Yaşam*, mustafa.erol@deu.edu.tr. (erişim: 23.12.2013).

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz., Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul, 1991.

Gasiorowicz, Stephen, *Kuantun Fiziği*, çev. Ayla Çelikel, Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Yay., Ankara, 2000.

Goswami, A., *Kendini Bilen Evren*, çev. Yasemin Tokatlı, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, ts.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005.

http://www.erdemyolu.com/Modern_Fizik_Kuramlari, (erişim: 26.12.2013).

<http://evrenindili.com/index.php/component> (erişim: 12.02.2013).

<http://www.sadakat.net/resahat/3896-mevlana-sadeddin-kasgari-.html>. (erişim: 21.01.2014).

Hawking, Stephen, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Say-Murat Uraz, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 1988.

_____, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. Kemal Çömlekçi Alfa Yay., İstanbul, 2002.

Heisenberg, Werner, *Einstein'la Yüzleşmek*, çev. Kemal Budak, Gelenek Yay., İstanbul, 2003.

Işıklı, Şevki, *Kuantum Mekanığı İlkelerinin Felsefi İçerimleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.

İbn Arabî, Muhyiddîn, *Füsûsu'l-hikem*, ter. M. Nuri Gençosman, Ataç Yay., İstanbul, 2007.

_____, *Marifet Kitabı: Kitâbü'l-ma'rife*, ter. Hüseyin Şemsi Ergüneş, iz Yay., İstanbul, 2009.

_____, *el-Fütûhatü'l-Mekkiye*, Kahire, 1329.

İdiz, Ferzende, *İmâm Süyûtî ve Tasavvuf*, Semerkand Yay., İstanbul, 2013.

Kam, Ferid, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi: Vahdet-i Vücûd*, haz. İsmail Kara, İnsan Yay., İstanbul, 2005.

Konevî, Sadreddin, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, ter. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2012.

Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, haz. Adnan Karaismailoğlu, Yenişafak Yay., İstanbul, 2004.

Russel, Bertrand, *Bilim ve Din*, çev. Hilmi Yavuz, Cem Yayınevi, İstanbul, 1999.

Stenger, Victor j., *Bilim Tanrı'yı Buldu mu*, çev. Orhan Düz, Güncel Yay., İstanbul, 2004.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *Te'yidü'l-hakîkati'l-aliyye ve teşyîdü't-Tarîki's-Şâzeliyye*: Manisa İl Halk Ktp., no: 45 Hk 1525.

_____, *el-Müncelî fî tatavveri'l-velî*, Milli Ktp., no: 55Hk 245/16.

Taslaman, Caner, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yay., İstanbul, 2008.

Burchardt, Titus, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, ter. Fahreddin Arslan, Kitabevi, İstanbul, 1995.

YUSUF SURESİ BAĞLAMINDA KISKANÇLIK VE HASET DUYGULARINA PSİKOLOJİK BİR YAKLAŞIM

Faruk VURAL*

Özet

Bu çalışmada Hz.Yusuf ve kardeşleri arasında geçen olaylardan hareketle insanlardaki kıskançlık ile ilgili durumlar incelenmiştir. İnsanın yaratılıştan gelen ve kaçamayacağı bazı duyguları vardır. Haset ve kıskançlık da bunlardandır. Önemli olan bu duyguların kontrolü ve doğru yönde kullanılabilmesidir. Kur'ân-ı Kerim, zayıf ve güçlü yönleriyle insan tabiatı ve kişiliğini anlatırken daha önce yaşamış olan toplumların tutum ve davranışlarını örnek verir. Kimi zaman teşbih ve temsillerle, kimi zaman ise Hz.Yusuf kıssası gibi, daha önce yaşanmış gerçek bir olayı anlatarak bunu yapar. Yusuf Suresi'nde bazı konularla birlikte kardeş kıskançlığının sebepleri ve neticeleri de anlatılmıştır. Bu kıssanın *en güzel kıssa* olarak nitelenmesi de Yusuf Peygamberin kıssasının insanlar için birçok dersler ihtivâ etmesinden ileri gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Haset, Kıskançlık, Yusuf, Psikoloji, Kıssa

* Dr., İstanbul Müftülüğü, Bakırköy İlçe Vaizi.

A Psychological Approach to the Feelings of Grudge and Jealousy in the Context of Surah Yusuf in the Qur'an

Abstract

Based on the story of Prophet Joseph and his brothers, this work aims to analyze some of the psychological perspectives that may be inferred from the Qur'anic verses on the feelings of grudge and jealousy.

Grudge and jealousy are two of the feelings that are innately found in every human and it is very difficult to get rid of them totally. What can be done, however, is to bring them under control and make use of them in a positive direction. Prophet Joseph was a victim of such a psychological situation which is defined in the field of psychology as sibling jealousy. Thus, the story that consists a large portion of the Surah Yusuf (which is named after Prophet Joseph) in the Qur'an revolves around the reasons and consequences of sibling jealousy. The fact that the Qur'an describes this story as "the best of narratives" is an evidence to its capacity to include many lessons to learn.

Key Words: *Grudge, jealousy, Joseph, psychology, narrative story*

Giriş

Sosyal bir varlık olan insan başkalarıyla kurduğu ilişkiler aracılığıyla yaşantısını sürdürür. Bireyin insanlardan tamamen uzak, tek başına münzevi bir yaşam sürdürmesi realitede imkansız görünmemektedir. Zaten düşünme yeteneğinden sonra insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerden birisi hiç kuşku yok ki, onun toplum halinde yaşama zorunluluğudur.

İnsanlığın mutluluğu için, bir takım öğüt ve tavsiyelerin yanı sıra emir ve yasaklarla, Yaratıcıdan kulu ve Peygamberine vahiy yolu ile indirilmiş olan Kur'an, insanların düşünce ve davranışlarına istikamet vermiştir. Kur'an insanın ihtiyaç duyduğu her şeyi içinde barındıran bir kitaptır. İnsan düşünce ve davranışlarının, normalini anormalini ortaya koyup bunların sebep ve neticelerini araştıran,

düzeltilmesini sağlayan ve beşeri bir bilim olan Psikiyatri ile beşerin tefekkürüne istikamet veren ve sadece hemcinsleriyle değil mikro-kozmetik, makro-kozmetik âlemlerle ilişkilerini düzenlemek üzere vahiy yolu ile Yaradan'ından kulu ve peygamberine indirilen Kur'an arasındaki paralelliği görmek akıl kârı bir iş olsa gerektir.¹

İslam, insan fıtratı ile birlikte bir adım daha atarak insanın rûhî mekanizmasında iç içe bulunan tabiatı ile birleşiyor. Eş bir tabiat içerisinde tek bir mekanizma ile birleştikten sonra ona uygun bir plan çiziyor. Ortada ruh ve bedenden müteşekkil bir makine vardır. Ruhun faaliyeti ayrı, bedeninin faaliyeti ayrıdır. Ama her ikisinin en sonunda bulunduğu nokta birdir.² İnsanı yaratılışına uygun olarak anlayabilmek için onu maddesi ve ruhuyla beraber değerlendirmekle mümkün olacaktır. Onun maddi dünyasını olumsuz yönde etkileyen etkenler olduğu gibi ruh dünyasını da olumsuz etkileyen unsurlar vardır.

Kur'an'a psikolojik perspektiften bakma fikri oldukça yenidir ve bu fikri eksen alan çalışmalar da nispeten azdır. Bu makalede -kontrol edilemediği durumlarda- ruh dünyamızı olumsuz etkileyebilecek ve psikolojinin de konusu olan iki duyguyu, kıskançlık ve hasedi Yusuf Suresi bağlamında ele alacağız. Kur'an'ın en güzel kıssa diye tanımladığı Yusuf kıssasından çıkarılacak elbette çok sonuçlar vardır. Ancak bu çalışmada Kur'an perspektifinden Yusuf Peygamberin kardeşleriyle yaşadıkları ve psikolojik bir hastalık olan "kardeş kıskançlığı" değerlendirilecektir.

¹ Fevzi Samuk, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II, *Kur'ân ve Psikiyatri*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2001, s.279

² Muhammed Kutub, *İslam'a Göre İnsan Psikolojisi*, (çev.Akif Nuri), Şamil Yayınevi, İstanbul, 1974, s.78

1.Kıskançlık ve haset duyguları

1.1. Kıskançlık duygusu

Kıskançlık başka bir kişinin bize göre bir üstünlük gösterdiği ya da sevilen birisinin başkası ile ilgilendiği kanısına varılınca takınılan tutum ve duyulan duygu demektir.³ Osmanlı ahlakbilimcisi Kınalızade Ali (v.1572) kıskançlığı, “bilgisizlikle tamahkârlığın toplamından meydana gelir” diye tanımlamaktadır.⁴ Kıskançlık insanoğlunun, en doğal ve yaygın duygularından biridir. Kıskançlık sevilen kişinin başkasıyla paylaşılmasına katlanamamak olduğuna göre, sevginin vârolduğu her yere girer.⁵ Kültürden ve kültürel değerlerden bağımsız olarak hemen hemen her insanın yaşadığı kıskançlık (jealousy) ve haset (grudge) kavramları genellikle birbirleriyle karıştırılmaktadır ve bu kavramların birbiriyle karıştırılıyor olmasının birkaç nedenden kaynaklandığı söylenebilir. Kıskançlık ve haset konularında yapılan çalışmalara göre, bu nedenlerden birincisi insanlar arasında bu iki kavramın sık sık birbirinin yerine kullanılıyor olmasıdır. Bu şekilde kıskançlık ve haset aynı veya birbirine yakın iki kavrammış gibi düşünülmektedir.⁶

Bu kapsamda Türkçede haset yerine çoğunlukla kıskançlık ya da çekememezlik ifadesinin kullanıldığını ve çoğu kıskançlık olarak ifade edilen pek çok duygu durumunun aslında haset hissi içeren durumlar olduğunu söylemek mümkündür. Kıskançlık bireylerin ilişkilerinden aldıkları doyum üzerinde rol sahibi olan, duygularını, düşüncelerini ve davranışlarını etkileyen faktörlerdendir.

³ Mithat Enç, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1974, s.107

⁴ Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1988, s.229

⁵ Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1978, s.113

⁶ Guy Delpierre, *Kıskançlık*, (çev.Halis Özgü), Özgü Yayınevi, İstanbul, 1967, s.27

Kıskançlık, olağanüstü sıklığı ile dikkati çeken bir karakter özelliğidir. Kıskançlık deyince yalnızca sevgi ilişkilerinde çekememezliği değil, aynı zamanda her türlü insani ilişkide karşımıza çıkabilecek kıskançlığı anlamak gerekir.⁷ Kıskançlık tiksinti veren kusurlar arasında sayılmıştır.⁸ Shakespeare'in "Othello" adlı eserinde "yeşil gözlü canavar" olarak tanımladığı kıskançlık⁹ insanoglunun yaşamı boyunca en sık karşılaştığı karmaşık bir duygudur. Kıskançlık bir şeye benzemez. Can yakar.¹⁰

Kıskançlığın oluşmasına neden olan faktörler, olası sonuçları ve kişilerarası süreçleri bakımından birçok çalışmada ele alınmıştır. Kıskançlığın güvensizlik, düşük benlik değeri, duygusal bağımlılık ve güvenle yüksek düzeyde ilişkili olduğu görülmüştür. Kıskançlığı üreten faktör sevgi, özen, pozisyon, statü, dostluk, arkadaşlık, yakınlık gibi özel ve önemli durumları, başkasının devreye girmesiyle kaybetme kaygısıdır.¹¹

Düşük benlik algısı ise çoğu kez mutsuzluk ve beraberinde suçluluk aynı zamanda kıskançlık ile ilişkilidir.¹² Başkasının üzüntüsüne sevinmenin nedenleri arasında kıskançlık veya haset olduğu da düşünülmektedir. Bu durumda negatif sosyal kimliğe sahip olmak ve daha alt bir statüde yer almak, bireylerin üst konumdakilere karşı haset duymasına ve bununla paralel olarak da başkasının üzüntüsüne sevinç göstermesine yol açabilir.

⁷ Alfred Adler, *İnsan Tabiatını Tanıma*, IX. Baskı, (çev. Ayda Yürükân), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s.192,

⁸ Andre Berge, *Çocuktaki Kötü Huylar ve Düzeltilmesi*, (çev.Nazife Müren), Remzi Kitapevi, İstanbul, 1971, s.80

⁹ William Shakespeare, *Othello*, (çev. Özdemir Nutku), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s.71

¹⁰ Marcianne Blevis, *Kıskançlık*, (çev. Işıl Aydın), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2009, s.7

¹¹ Leyla Navaro, *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2011, s.16

¹² Blevis, *a.g.e.*, s.8-9

Kıskançlığın birçok çeşidinden bahsedilebilir. Kıskançlık, başkalarına güvenememe ve onlara pusu kurma, başkalarını eleştiren bir tavır takınma ve sürekli bir ihmal edilmiş olma korkusu duyma gibi belirtilerle ortaya çıkabilir. Bu görünüşlerden hangisinin ön plana geçeceği, tümüyle, sosyal hayat için daha önce yapılmış olan hazırlıklara bağlıdır. Kıskançlığın bir şekli kendi kendini yiyip bitirme, başka bir şekli ise şiddetli bir inatçılık olarak görünmektedir. Başkalarının neşesini kaçırma, yok yere karşı koyma, başkasının hürriyetini kısıtlama ve bunun sonucu olarak onu kendine bağımlı kılma, bu karakter özelliğinin çeşitli görünüşlerinden başka bir şey değildir.¹³

Başka birine birtakım davranış kuralları koymak, kıskançlığın en çok başvurulan çeşididir. Bir insan hayat arkadaşına bazı sevgi kuralları koymaya kalktığı, sevdiği insanın etrafında bir duvar ördüğü ya da nereye bakması, ne yapması, ne şekilde düşünmesi konusunda ona bir takım uyarılarda bulunduğu zaman, o insanın davranışlarında böyle özel bir ruhsal kalıbın var olduğunu düşünebiliriz.¹⁴

Kıskançlık, aynı zamanda, başkasını aşağılamak ve küçük düşürmek gibi bir amaca yönelmiş olabilir. Bütün bunlar belli bir amaca hizmet eden araçlardan başka bir şey değildirler: Başkasının irade hürriyetini elinden almak onu bir takım kurallara bağlamak ya da zincirlemek...Dostoyevskinin "*Netoçka Nezvanova*" adlı romanında bu tip davranışın çok güzel bir şekilde dile getirildiğini görüyoruz. Burada bir erkek, karısını hayatı boyunca baskı altında tutmayı başarabilmiş ve ona egemen olabilmıştır. Demek ki kıskançlık, güçlü olmak için gösterilen çabanın çok belirgin bir şekli olarak karşımıza

¹³ Ahmed Serdaroğlu, "Hased ve Gıpta", Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, c.12. sayı.11, Kasım, 1963, Ankara, s.17; Adler, *a.g.e.*, s.194

¹⁴ Adler, *a.g.e.*, s.194; Blevis, *a.g.e.*, s.8

çıkmaktadır.¹⁵ Kıskançlık aslında sevginin en gözde tuzağıdır. Ondan vazgeçmenin zorluğu da bundan doğar.¹⁶

1.2. Haset Duygusu

İnsanoğlu temelde eğilim olarak güzelliği, başarıyı, zenginliği, mutluluğu ister. Genel eğilim bu yöndedir. Herhangi bir birey yaşadığı dünya etrafındaki kişi, kurum ve nesnelere baktığında onlarla ilgili iç dünyasında bir takım yansımalar hisseder. Dış dünyadaki diğer bireylerin, kurumların veya nesnelere güzellikleri yakalaması, başarıya ulaşması, mutluluğu hissetmesi, durumunda birey içinde bir daralma ve sıkıntı hisseder. İşte bu haset duygusunun ta kendisidir.¹⁷ Hasedin tezahürleri arasında başkasında olan bir nimeti çekememe, kendisine faydası olmadığı halde kıskançlık sebebiyle karşısındakinin sahip olduğu nimetten mahrum kalmasını isteme, çekememe vardır.¹⁸ Her insan fıtraten kıskançtır; kendisine ait olan şeyleri başkalarından kıskanır. Kıskançlık normal boyutta kaldığı sürece iyidir. Nitekim insanlar, namus ve din gibi yüksek değerlerini kıskanma duygusuyla müdafaa ederler.¹⁹ Güçlü olma ve başkalarına söz geçirme (başkalarına egemen olma) çabasının bulunduğu yerde, haset etme gibi bir karakter özelliği de kesinlikle karşımıza çıkacaktır. Bir insanla o insanın görülmemiş derecede yüksek olan gayesi arasındaki uçurum, aşağılık kompleksi şeklinde görünmektedir. Bu kompleks insanı ezmekte ve onun genel davranışını ve hayata karşı takındığı tavrı o derece etkilemektedir ki, insan gayesine ulaşmaktan çok uzak olduğunu sanmaktadır.²⁰ Ruhumuza tutkuyla pençe atan çetin bir duygudur haset; sahip

¹⁵ Adler, *a.g.e.*, s.194

¹⁶ Blevis, *a.g.e.*, s.12

¹⁷ Tahir Özakkaş, *Bütüncül Psikoterapi*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.453-454

¹⁸ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlüğü*, c.2., Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2008, s.2121

¹⁹ Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsanın Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1999, s.99

²⁰ Ömer Çelik, *Kur'an'da İnsan*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2010, s.70

olunamayan - ya da sahip olunmadığı sanılan (güzellik, başarı, zenginlik, ilişki v.b.) – bir özelliğin başkasında görülüp tutkulu şekilde arzu edilmesidir.²¹ Kimi insanda haset duygusu bir an için gelip gider; kiminde ise bütün benliğe hâkim olup yerleşmiştir ve gittikçe de güçlenerek artar. Bu da en tehlikeli olan hasettir.²²

Kişinin kendisini olduğundan daha değersiz görmesi ve hiçbir zaman hayatından hoşlanmaması bu duygunun en önemli belirtilerinden birisidir. Böyle bir insan, zamanını hep başkalarının başarısını ölçmeye çalışmak ya da başkalarının kendisi hakkında ne düşündüğü ile meşgul olmak ya da başkalarının neler ortaya koymuş olduğunu düşünmekle geçirir. Her zaman bir ihmal edilmişlik duygusuna kapılır ve başkalarından farklı tutulduğunu hisseder. Bu durum kişinin yakınlarından daha fazla şeye sahip olma isteğinden kaynaklanan ihmal edilmiş olma duygusunun, tatmin edilmemiş bir gururun dışa yansıyan belirtileridir. Oysa böyle insan gerçekte başkalarından daha çok şeye sahip olabilir, ihmal edilmiş olma duygusunun çeşitli görünüşleri, tatmin edilmemiş bir boş gururun, yakınlarından daha çok şeye sahip olma isteğinin belirtileridir. Bu tür hasette insanlar bu isteklerini açığa vurmazlar; çünkü bir sosyal duygunun gerçekten varoluşu onları bu gibi düşünceleri düşünmekten bile alıkoyar. Ama sanki her şeye sahip olmayı istemiş gibi davranırlar.²³

Bu karakter özelliğinin kaynağında, bireyle toplum arasındaki çözülmez bağlantıyı görüyoruz. Başkalarından daha güçlü olduğunu açığa vuran ve toplum içerisinde sivrilen her insan, ister istemez,

²¹ Navaro, *a.g.e.*, s.15

²² Rağıb, *el-Müfredât, "haset maddesi"*, Beyrut, 1998, s.125; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab, "haset maddesi"*, III, 148-149, Beyrut, ts

²³ Adler, *a.g.e.*, 195

başarısını engellemek isteyen başka insanların karşı koymasıyla karşılaşacaktır.²⁴

Haset duygusuna kapılan kişi, hayatı boyunca yalnızca başkalarından bir şeyler almaktan, onları şu ya da bu şekilde bir şeylerden yoksun bırakmaktan ve rahatsız etmekten mutlu olmaktadır. Aynı zamanda, erişemediği gayeler için birtakım özürler, bahaneler öne sürerek kendi başarısızlıklarından başkalarını sorumlu tutma eğilimini de göstermektedir. Zamanla kavgacı, bozguncu, insanlar arası iyi ilişkilerden hoşlanmayan, başkalarına yararlı olmaya çalışmayan bir insan haline gelecektir. Başkalarının durumuna ilgi göstermek zahmetine pek katlanmadığı için, insan tabiatını hiç anlamayacaktır. Kendi hareketlerinden ötürü başka birinin acı çekmesinden de üzülmecektir. Hatta haset öyle bir dereceye varabilecektir ki, bir insan başkalarının acısından zevk duyar hale gelecektir.²⁵

1.3. Haset ve kıskançlık duyguları arasındaki farklar

Araştırmalar kıskançlık ve hasedin birbirinden çok ayrı iki farklı duygu durumu olduğunu göstermektedir. Kıskançlık, “başkasının sahip olduğu imkânları çekememe” anlamına gelen hasetten farklı olup mânası ondan daha geniştir.²⁶ Kıskançlık genelde üç kişi arasında oluşan ve bireylerden birinin diğerini kaybetme korkusu ile beliren, durum ve süreç bakımından da hasetten çok farklı bir durumdur. Haset ise iki insan arasında gelişen ve bireylerden birinin, diğerinin eksik bir yanı olması durumunda bundan zevk alması durumudur. Kişinin kendisinde olmayan bir şeye başkasının sahip olduğunu bilmek hasede yol açarken, kişinin

²⁴ Adler, *a.g.e.*, 196; Navaro, *a.g.e.*, 12

²⁵ Adler, *a.g.e.*, s.197; Navaro, *a.g.e.*, s.116; Orhan Erdem, *Duygusal İletişim ve Beden Dili*, Yakamoz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s.111

²⁶ Hayati Hökelekli, *Kıskançlık Maddesi*, T.D.V.İ.A., c.XX5, s.496-497

bir şeye sahip olması ancak onu bir başka kişiye kaptırma korkusu kıskançlığa yol açmaktadır. Haset bir diğer ifadeyle çekememe bir “sosyal ben” hastalığıdır. Kıskançlık ise doğrudan doğruya bir “ben” hastalığıdır.²⁷

Haset kendinde olmayı veya bir başkasında olanı elde etme arzudur. Kıskançlık ise elde edilmiş olanı kaybetmeme isteğidir.²⁸ Haset eksiklikle tanımlanır, yani gerçek ya da hayali bir eksiği simgeler. Kıskançlık ise kayıp korkusuyla devreye girer.²⁹ Haset nedeniyle oluşan duygular, eziklik, aşağılık duygusu ve küçük düşmüşlük, bu nedenle oluşan öfke ve kızgınlık, haset edilene karşı garez, saldırganlık, intikam duyguları ve yok etme dürtüleridir. Hasedin neden olduğu bu duyguların yanında elde etmek istenilene karşı keskin haset, arzu ve hırs yaşanır. Kıskançlık ise hasede benzer duygular yaşatır.³⁰ Kıskançlık bir sevgi ilişkisine tehdit oluşturur; haset ise kendinden üstünmüş gibi algılanan kişiye husumet duygularını tetikler.³¹ Aslında kıskançlık iradenin kontrolü dışındadır. İnsan kendini az çok açık yürekli ve doğru olmaya zorlansa bile, kıskançlığına karşı onu gizlemekten başka bir şey yapamaz; kıskançlık önce bilinçliyen öyle bir an gelir ki artık bilinçsiz olur.³² Kıskançlık üçlü ilişkilerde yaşanılırken, haset ikili ilişkilerde yaşanır.³³ Haset olmayı arzu etmek; kıskançlık olanı kaybetmeyi istememek üzerine kuruludur. Sonuçta haset “Ben bunu istiyorum” der; kıskançlık ise, “elde ettiğimi ya da bana ait olanı geri istiyorum” der.³⁴ D’Alembert ise şöyle demektedir: “İnsan

²⁷ Delpierre, a.g.e., s.27

²⁸ Habil Şentürk, *Kıskançlık Üzerine*, Yeni Ümit Dergisi, sayı 26, yıl 26, 1994, s.12

²⁹ Navaro, a.g.e., s.23

³⁰ Navaro, a.g.e., s.23

³¹ Navaro, a.g.e., s.23-24

³² Berge, a.g.e., s.81

³³ Navaro, a.g.e., s.24

³⁴ Navaro, a.g.e., s.25

kendisine ait olan şeyleri başkalarından kıskanır. Başkalarına ait bulunan şeyler karşısında da çekememezlik duyar.”³⁵

2. Kardeş Kıskançlığı Açısından Yusuf Kıssasının Tahlili

Kıskançlık insanlık ile beraber var olan bir duygudur. Allah melekleri ve cinleri toplayarak Hz. Âdem’e secde edilmesini emrettiğinde, şeytan secde etmeyerek cennetten kovulmuş, insanlık tarihinin başında kıskançlık, haset ve rekabet duygusunun ortaya çıkmasına neden olmuştur.³⁶ Kur’ân, aile bireyleri arasındaki bağları ve ilişkileri ele alırken kardeş ilişkilerine de değinmiştir. Kardeşler arasındaki ilişkiler her zaman karşılıklı saygı temeline dayanır. Ancak zaman zaman kardeşler arasında haset gibi hoş olmayan duygular da devreye girebilmektedir. Bu sebeple Kur’an Hz. Âdem’in iki oğlu³⁷ ve Hz. Yusuf ve kardeşleri³⁸ arasında geçen kıskançlık ve düşmanlığa dayalı ilişkilere de dikkat çekmiştir.

Kur’an kardeş kıskançlığının yol açabileceği felaketi çarpıcı bir örnek üzerinden anlatmaktadır. Hz. Yusuf ve kardeşleri kıssasıyla kardeş kıskançlığına dikkat çekmiş ve çözümler sunmuştur. Kur’an bu soruna değinirken “kıssa anlatım” tekniğini kullanmıştır. Bunun için bir değıl, iki tarihi kesit sunmuştur. Hz. Âdem’in iki oğlunu örnek vermekle yetinmemiş, kardeşlerinin Hz. Yusuf’a duydukları kıskançlığı ve boyutlarını da ayrıntılı olarak anlatmıştır.³⁹

³⁵ Delpierre, *a.g.e.*, s.26

³⁶ Bakara 2/34; A’raf, 6/11; İsrâ, 17/61; Kehf 18/ 50; Tâ Hâ, 20/116; Sa’d, 38/77-78

³⁷ Maide 5/27-29

³⁸ Yusuf 12/7-18

³⁹ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur’an’ın Psikolojik Atlası*, Kendini Bilmek Yayınları, Malatya, 2010, c.III, s.588

2.1. Hz. Yusuf ile Kardeşleri

Kardeşlerin Hz.Yusuf'a karşı duydukları haset ve kıskançlık ilk olarak Hz.Yusuf'un küçük bir çocukken gördüğü bir rüya üzerine ilk kez kendini göstermiştir. Bu rüya Kur'ân'da şöyle haber verilir:

*"Bir zaman Yusuf babasına, "Babacığım!" dedi. "Ben rüyamda on bir yıldızım, Güneş ve Ay'ın bana secde ettiklerini gördüm."*⁴⁰

Hz. Yusuf'un sözlerine başlarken babası Hz. Yakub'a "Babacığım" diyerek seslenmesi dikkat çekicidir.⁴¹ Biri Peygamber diğeri peygamber adayı olan çocuğun bu samimi, içten seslenişinden anlaşılıyor ki, Hz. Yakub ile oğlu Yusuf arasında derin bir bağ vardır. Hz. Yakub oğlu Yusuf'a içten bir sevgi ile bağlıdır. Bu bağı çok iyi sezen ve gören büyük kardeşler, daha çok küçük yaşlardan itibaren Yusuf'a karşı kıskançlık ve haset içine girmişlerdir.⁴² Çocukla sevilen kişi arasındaki bağlılık ne kadar fazlaysa çekilen acı da o oranda artar. Örneğin büyük kardeş, anne babasının o zamana kadar sadece kendisine gösterdiği sevgi ve şefkati yeni dünyaya gelen küçük kardeşiyle paylaşmak zorunda kalır. İlk çocuk olarak dünyaya gelmenin sağladığı haklardan bir bölümünü yitirmekten korkar. Büyük kardeşin anne babasının ilgi ve sevgisini küçük kardeşiyle paylaşmak istememesi kardeşler arasında kıskançlığı doğuran başlıca sebeplerdendir.⁴³

⁴⁰ Yusuf 12/4

⁴¹ Fahreddin Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.XVIII, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 199 s.12; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin, *Zâdü'l-Mesîr Fî İlmi't-Tefsîr*,c. IV, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1997, s.139

⁴² Razî, *a.g.e.*, c.XVIII, s.71

⁴³ Hans Zulliger, *Çocukta Ruhsal Bozukluklar ve Tedavisi*, (çev.Kamuran Şipal), Cem Yayınevi, İstanbul, 1996, s.116-124; Gordon Clanton, Lynn Smith, *Kıskançlık*, (çev. İdil Gürbüz), Kuraldışı Yayınları, İstanbul, 1997, s.167

Kardeş kıskançlığının olmaması için, anne-baba sözlerini davranışlarıyla da desteklemelidirler. Çocuğun ilgisini ve sevgisini sürdüren bir anne, çocuk bebeğe yaklaştıkça “Aman kardeşine dokunma!”, diye tepki gösterirse hele kardeşe vurup kaçtığında “Ne yapıyorsun kardeşini öldüreceksin!” ya da “Kardeşin ölürse ne yaparsınız!”, derse çocukta kardeşine karşı öfke artar onun el üstünde tutulduğu duygusu kök salar.⁴⁴ Anne-babanın, çocuklardan biriyle farklı bir biçimde ilgilenmeleri, çocuklar arasında ayırım yapmaları, aleyhte mukayesede bulunmaları onların birbirine bağlılığını kıskançlığa dönüştürebilir. Bu yüzden anne-babalar çocukları arasında hiçbir şekilde ayırım yapmamalıdır. Çocukların kimini diğerine tercih etmemeli, sevgi, ilgi ve bakımlarında denge gözetmeye çalışmalıdırlar. Ailede kardeşler arasında ayrımcılık yapmak, farkında olmadan, bilerek yapılmasa bile açıkça kıskançlığa davetiye çıkarmak, var olan kıskançlığı daha da arttırmak demektir.⁴⁵ Bu kıssada Hz.Yakub’un çocukları arasında bir ayırım yapması söz konusu değildir. Ancak Hz.Yakub’un Yusuf’ta bir farklılık gördüğü de açıktır. Peygamber fetanet ve ferasetiyle küçük oğlu Yusuf’un gelecekte peygamber olarak görevlendirileceğini sezmiştir. Bir baba olarak çocuklarının arasını iyi yönetmek adına Yusuf’tan bir istekte bulunur:

“Evladım!” dedi babası, “sakın bu rüyayı kardeşlerine anlatma!”⁴⁶ sözleriyle rüyasını gizlemesini istemiştir. Yusuf’a karşı diğer çocuklarının besleyecekleri kıskançlık hislerini fetanetiyle sezmiştir.⁴⁷ Zira kardeşler arasındaki kıskançlık öyle seviyelere yükselebilir ki, bir kardeş diğer bir kardeşini öldürmeyi dahi planlayabilir.⁴⁸

⁴⁴ Yörükoğlu, *a.g.e.*, s.115

⁴⁵ Kasapoğlu, *a.g.e.*, III, 592

⁴⁶ Yusuf, 12/5

⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ Li Ahkâmi’l-Kur’ân*, IX, Beyrut, 1988, s.84,

⁴⁸ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîrû’l-Münîr*, XII, s.207, Dârü’l-Fikr, Beyrut, 1991; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrû’l-Merâğî*, XII, s.115, Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, t.s.

Kıskançlığın olduğu yerde sevgi yoktur. Kıskançlık sevginin bir parçası değildir. Kıskançlık sahiplenmenin bir parçasıdır.⁴⁹

2.2. Aktif ve Pasif Tepkiler

Kıskançlık ilk evrelerinde pasif tepkiler olarak kendisini gösterir. Surat asmak, mesafe koymak, uzaklaşmak, küsmek, içine kapanmak, ses tonu değişmek gibi tavırlar pasif tepki örnekleridir. Kıskançlığın görünümü olan aktif tepkiler ise, aksilik etmek, terlemek, suçlamak, iğnelemek, tehdit etmek, ağır ve suçlayıcı konuşmak, acı vermek ve dışlamaktır.⁵⁰

Hz. Yakub oğlu Yusuf'tan rüyasını kardeşlerine anlatmamasını istedikten sonra, bunun gerekçesini şöyle açıklar:

*"Sonra seni kıskandıklarından sana tuzak kurarlar."*⁵¹

Haset, rekabet ve kıskançlığın yarattığı duygusal fırtına çoğunlukla bu duyguların başkalarıyla paylaşım ihtiyacını doğurur.⁵² İhtimal o güne kadar Yusuf'la ilgili duygularını birbirleriyle paylaşmamış olan kardeşler de -Hz.Yusuf gördüğü rüyayı anlatmamasına rağmen- babalarının Yusuf'a karşı sevgisinin kendilerinden fazla olduğunu konuşmaya başladılar. Bir araya geldiklerinde sohbetin konusu Yusuf ve babalarının ona karşı ayrıcalıklı tutumuydu. Hz.Yakub'un böyle bir tutumu olmasa da kıskançlıkları nedeniyle en küçük durumu bile aleyhte değerlendiriyorlardı. Babalarının sevgisine kardeşleri Yusuf'tan daha layık olduklarını söylüyorlardı. Kıskançlık ve rekabetin sonucu olan pasif tepkileri devam

⁴⁹ Osho, *Duygular Öfke, Kıskançlık, Korkuyu Aşma*, (çev.Sangeet), Ovvo Basımyayım, İstanbul, 2006, s.79

⁵⁰ Navaro, *a.g.e.*, 30

⁵¹ Yusuf, 12/5

⁵² Navaro, *a.g.e.*, 31

ediyordu. Kıskançlık bu sözleri onlara söyletiyordu ama bunun asıl nedeninin kıskançlık olduğunu itiraf edemiyorlardı.

“Hani onlar, (aralarında şöyle konuşmuşlardı): “Yusuf ile öz kardeşi, babamıza daha sevimli geliyor. Oysa biz daha güçlü bir grubuz. Pek belli ki babamız bu işte yanılıyor.”⁵³

Kardeşlerin kıskançlık sonucu ortaya çıkabilecek pasif tepkileri sürüyordu. Yusuf ve babaları hakkında verdikleri hüküm kesindi. Bunu bir türlü içlerine sindiremiyorlardı. Ayette geçen “Lam” harfi, “Lâm-ı ibtidâiyedir”. “Lâm-ı ibtidâiyeye” cümlelerin mazmununun kesin olduğunu gösterir. Babalarının Yusuf’a ve kardeşi Bünyamin’e olan ayrıcalıklı sevgisi onlar için artık kesindir. Yusuf ve Bünyamin’in anneleri aynıdır. Kendileri de Hz. Yakub’un diğer hanımından dünyaya gelmişlerdir.⁵⁴ Hz. Yusuf’un kardeşlerinin kıskançlıkları giderek bir güç mücadelesine dönüşüyordu. Yusuf’u kendileriyle karşılaştıran kardeşleri, kendilerinin daha değerli ve güçlü olduklarını düşünüyorlardı. Kardeşlerin güçlülük çabası kıskançlık biçiminde ortaya çıkmaktaydı.⁵⁵

2.3. Kıskançlığın Yıkıcı Etkileri: Kin ve İntikam

Hz. Yakub, Yusuf ve kardeşini diğer çocuklarına göre daha fazla sevdiği bir gerçektir. Zira Yusuf ve Bünyamin’in anneleri vefat etmişti. Bu da kardeşlerin kötülük yapma planlarını tetikliyordu. Bunun kendilerince bazı sebepleri vardı. Birincisi yaşları daha büyüktü. İkincisi kuvvetliydi ve babalarına ait işleri onlar görüyordu. Üçüncüsü bütün sıkıntıları göğüsleyen onlardı, küçük yaşlardan beri hep aileyi kötülöklere karşı korumuş, ailenin bütün kazançlarında başrolde onlar vardı. Bu da babalarının sevgisi ve

⁵³ Yusuf, 12/8

⁵⁴ Râzî, a.g.e., XVIII, 74

⁵⁵ Kasapoğlu, a.g.e., III, 599

ilgisinde kendilerinin öncelikli olduklarını düşündürüyordu.⁵⁶ Hatta Peygamber babaları için şu kaba ifadeyi kullanıyorlardı. “*Belli ki babamız bu işte yanılıyor.*” Onlar babalarının nübüvvetine inanmakla birlikte dünyevi bir konuda yanıldığını düşünüyorlardı. Ancak bir peygambere böyle suçlamada bulunmak küfrü gerektirir.⁵⁷

Küçük kardeşlere karşı duyulan kıskançlık genellikle saldırganlık biçiminde ortaya çıkmaktadır.⁵⁸ Yusuf’un ağabeyleri de kendilerinde oluşan kıskançlıkla planlar yapmaya başladılar ve aralarında anlaşıp küçük kardeşlerine şöyle komplolar kurdular:

*“Yusuf’u öldürün yahut onu uzak bir yere atın ki babanızın sevgi ve teveccühü yalnız size kalsın! Ondan sonra da tövbe ederek salih kimseler olursunuz, babanızla münasebetleriniz düzelir, işiniz yoluna girer.”*⁵⁹

Sağlıksız kıskançlığa yatkınlık varsa akılcı olmayan düşünceler ortaya çıkar. Kaygılar, sağlıksız öfke, incinmişlik, depresyon ve utançla yoğrulmuş karmaşık düşünceler, sürekli izleme isteği, sorgulamalar, kontrol altında tutma gayreti, tuzaklar kurma ve cezalandırma.⁶⁰ Çocuklarda kıskançlık, küçük kardeşe karşı bedensel şiddet, kardeşin varlığını görmezden gelme/reddetme veya kişilik değişimi olarak kendini gösterebilir.⁶¹

Yukarıdaki ayette ifade edildiği gibi, Yusuf’un kardeşleri arasında babaları ile ilişkili olarak öne sürdükleri gerekçe, sevgi ve ilgide kendilerine eşit davranılmadığı düşüncesidir. Psikoloji insan

⁵⁶ Râzî, *a.g.e.*, XVIII, 75

⁵⁷ Râzî, *a.g.e.*, XVIII, 75

⁵⁸ Arthur T. Jersild, *Çocuk Psikolojisi*, (çev.Gülseren Günçe), Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Ankara, 1976, s.440

⁵⁹ Yusuf, 12/9

⁶⁰ Windy Dreyden, *Kıskançlığın Üstesinden Gelin*, (çev. Ertuğrul Köroğlu), HYB Yayıncılık, Ankara, 2009, s.46

⁶¹ Burcu Altınmakas, “Kıskançlık Kavramının Psikolojideki Yeri”, *Eğitimde Yansımalar Dergisi*, Arel Eğitim Kurumları, sayı:29, İstanbul, 2011, s.24

gelişiminde en önemli duygunun, çocukluk döneminde kazanılan güven duygusu olduğunu kabul eder. Çocuk anne ve babasından gördüğü sevgi, yakınlık ve ilginin düzeyine göre ya olumlu ya da olumsuz duygular geliştirir.⁶² Bu yönü ile kıssaya bakıldığında, eğitimde çocuğa gösterilecek sevgi ve ilginin, kardeşler arasında ayrımcılık yapıldığı düşüncesinin oluşmaması için çok özenli davranılması gerektiği, yapılabilecek en küçük hatanın büyük sonuçlar doğuracağı noktasında birçok dersler vermektedir.

Kıskançlık ve haset psikoz halini alınca artık Yusuf'u babasından uzaklaştırmaktan başka çare kalmamıştır. İlk önce iki şey planladılar. Ya Yusuf'u öldürecekler ya da Yusuf'un babasıyla bir daha bir araya gelemeyeceği kadar uzaklara gitmesini organize edeceklerdi. Kıskançlık sebebiyle bundan daha büyük bir kötülük yapılması düşünülebilir miydi?⁶³

Kur'an ifadelerinden öyle anlaşılıyor ki öne çıkan düşünce Yusuf'u öldürmekti. Sonraları içlerinden birinin tavsiyesi ile plan değişti ve öldürmek yerine Yusuf'u uzaklara gönderme fikri ağır bastı. Böylece babalarıyla baş başa kalacaklardı. Yusuf'un aynı anneden kardeşi Bünyamin'le ilgili bir tedbir almamaları onu kendilerine rakip görmemelerinden kaynaklandığı izlenimini vermektedir.

"Ondan sonra da tövbe ederek salih kimseler olursunuz." Kardeş katili olacak kadar kıskanç bu insanlar tövbe etmeyi de unutmamışlardır. Önce günahı işlersiniz sonra da tövbe edersiniz Allah da sizi bağışlar. Günahtan önce tövbe düşüncesine girmişlerdir. Mümin kimse günah işlese de tövbe etmeyi hiçbir

⁶² Erik H. Erikson, *İnsanın Sekiz Çağı*, (çev.Bedirhan Üstün, Vedat Şar), Birey-Toplum Yayınları, Ankara, 1984, s.1-9

⁶³ Râzî, *a.g.e.*, XVIII, 76; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, Beyrut, 1988, c.IV, s.1952-1953

zaman unutmaz.⁶⁴ Kıskançlık krizine girmiş kardeşler arasında öne çıkan görüş ise şuydu: “İçlerinden biri: “Yusuf’u öldürmeyin de bir kuyu dibine bırakın. Yolcu kabilelerinden biri onu yitik olarak alıp götürsün. Eğer yapacaksanız böyle yapın!” dedi.”⁶⁵ Bazı kardeşler öldürme fikrini benimsese de sözüne değer verdikleri Şem’ûn ismindeki kardeş öldürme fikrine sıcak bakmıyordu zira bu kardeş iyi özellikleri olan biriydi.⁶⁶

2.4. Komplo planı uygulanıyor

Kıskanç kardeşler yaptıkları komplo planını uygulamaya koymak için babalarının yanına gelip kendisine;

(Onlar buna karar verdikten sonra bir gün babalarına varıp:) “Sevgili Babamız! Dediler, sen neden güvenip de Yusuf’u bize emanet etmiyorsun? Oysa biz onu çok seviyoruz. Ona samimiyetle bağlıyız.” “Yarın onu bizimle gönder, gezsin oynasın, biz ona çok iyi sahip çıkarız.”⁶⁷

Kişi haset ya da kıskançlık duygusunu kendine yediremediğinde, karşısındaki kişiyi abartarak metheder, her fırsatta onu ne çok beğendiğini açıklar, komplimanlar yağdırarak el üstünde tutar. Bu abartılı methetme aslında gizli haset ya da kıskançlığın göstergesidir.⁶⁸ Kardeşlerden birisi babalarına “Biz onu çok seviyoruz, O’na samimiyetle bağlıyız.” demişti ancak bu sözün altında kıskançlık vardı. Kardeşlerin babalarına söyledikleri “Gezsin oynasın” sözleri de Hz. Yakub’un oğlu Yusuf’u tek başına kardeşleriyle birlikte pek dışarıya göndermediğinin göstergesidir.⁶⁹

⁶⁴ İbnü’l-Cevzi, a.g.e., c.IV, s.142

⁶⁵ Yusuf, 12/10

⁶⁶ Râzî, a.g.e., XVII, 76

⁶⁷ Yusuf, 12/11-12

⁶⁸ Navaro, a.g.e., 31

⁶⁹ Râzî, a.g.e., XVII, 77

Hız. Yakub diğler oğullarının Yusuf'a karşı duydukları kıskançlık, haset ve rekabet duygularının farkındaydı. Endişeleri vardı.

"Babaları: "Onu götürmeniz beni meraklandırır. Korkarım ki siz farkında olmadan, onu kurt yer." dedi. Onlar! "Vallahi!" dediler, "Biz böylesine güçlü bir grup iken onu kurt kapar da yerse, yazıklar olsun bize!"⁷⁰

Hız. Yakub sözlerinde kurt tehlikesini öne çıkarmıştır. Yörede kurtların çok olması, rüyasında bir kurdun Yusuf'u parçaladığını görmesi ve oğullarının yapacakları komployu sezdiği için kurt bahanesiyle Yusuf'u onlarla beraber göndermek istemiyordu.⁷¹ Kardeşlik bağlarının güçlenmesi, kardeşler arasında iş birliğinin artması ve sıkı ilişkiler kurulması kıskançlık duygularının tedavisi adına en önemli adımlardır.⁷² Hız.Yakub çocuklarının Yusuf'a besledikleri kıskançlık duygusunu görüyordu ve Yusuf'un başına gelebilecekleri de az çok kestiriyordu. Belki de Yusuf'u kardeşleriyle gönderirse kıskançlığın azalacağını düşünmüştü.

"Derken kardeşleri onu alıp götürünce ve onu kuyunun dibine bırakma konusunda görüş birliğine varınca, Biz de Yusuf'a şöyle vahyettik: "Zamanı gelecek, onların hiç hatırlarına gelmediği ve seni hiç tanımadıkları bir sırada, kendilerine yaptıkları bu işi hatırlatacağım." Yatsı vakti, ağlayarak babalarının yanına dönüp dediler ki: "Sevgili babamız, biz yarışmak üzere bulunduğumuz yerden ayrılırken Yusuf'u da eşyalarımızın yanında bıraktık. Bir de döndük ki onu kurt yemiş! Şimdi biz doğru da söylesek sen bize inanmayacaksın!" Onlar Yusuf'un gömleğine sahte kan bulaştırarak getirmişlerdi. Babaları Yâkub: "Hayır!" dedi, nefisleriniz sizi aldatmış, bu işe sevk etmiş." Artık bana düşen, ümitvâr olarak güzelce

⁷⁰ Yusuf, 12, 13/14

⁷¹ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., IV, 145

⁷² Michael Martin Greenwood, Cynthia Waltman, *Çocuğumuzun Okulla İlgili Sorunlarını Nasıl Çözebilirsiniz*, (çev.Fatma Zengin Dağıdır), Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2000, s.101; Kasapoğlu, a.g.e., III, 600

sabretmektir. Ne diyeyim, sizin bu anlattıklarınız karşısında, Allah'tan başka yardım edebilecek hiç kimse olamaz!"⁷³

Bu ayetlerde de kıskanç insan psikolojisinin sonuçlarını görmek mümkündür. Yusuf'u kervanların yolu üzerindeki derin bir kuyuya atmışlardır. Kıskandıkları kişiden kurtulmaya kesin kararlıdırlar. Bir yandan da imanları Yusuf'u kendi elleriyle öldürmelerine engel olmaktadır. Kuyuya su almaya gelen bir kervan kesinlikle Yusuf'u bulup götüreceğini düşünmüşlerdi. Zira ara sıra gelip Yusuf'u kontrol ediyorlardı.⁷⁴

Bütün planlarını tek tek uygulamaya koyuyorlardı. Yatsı vaktini beklediler. Bu da Yusuf için çok uğraştıklarını göstermek içindi. Bir gün önce babalarının kurtla ilgili endişelerini bildikleri için yalanlarının merkezine bunu koydular. Ağlayarak babalarının huzuruna geldiler. Ağladılar sızladılar, yalanlarını sıraladılar. Kıskanç insan hedeflerine ulaşmak için yalan söylemekten çekinmez. Hedefine ulaşmak için her yolu kendisine mubah görür. Nice olumlu ivmesine rağmen aşırı hırs, kin ve intikam duyguları rekabetin susuzluğunu gideremediğinde, son derece haşin ve acımasız bir yüz ortaya çıkar. İktidar konumunda olup kaybetmeyi göze alamamak, kaybetmeyi ya da ikincilliği gözden düşme gibi algılamak, kazanma ve birinciliğin dışında hiçbir konumun yetmemesi, kaybedilenin çok acı vermesi gibi durumlarda, rekabetin ardından kin, nefret ve intikam duyguları depreşir.⁷⁵

Kıskançlık konusunu Hz. Yusuf ve kardeşleri ile olan ilişkiler açısından incelediğimiz kıssanın bir diğer çarpıcı bölümü yeniden buluşma günleridir. Aradan geçen uzun zaman sonra Hz. Yusuf Mısır'da yüksek bir paye ve makam kazandı. Öyle ki, neresinde dilerse makam tutuyordu. Öyle bir asayiş ve emniyet temin etmiş,

⁷³ Yusuf, 12/15-18

⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, c.IV, s.147

⁷⁵ Navaro, *a.g.e.*, 84

öyle bir muhabbet ve itibar kazanmış, öyle büyük bir nüfuz ve iktidar ile memleketi taht-ı tasarrufuna almış, öyle bir faaliyete girişmiş idi ki, şehirleri, kasabaları ile bütün Mısır arazisi sanki onun bir konağı haline gelmişti de bundan dilediği yerde ikamet ediyordu.⁷⁶

2.5. Bir sonraki buluşma ve kıskançlık etkileri

Kıssada Yusuf ile kardeşlerinin -bu kez farklı konumlarda- tekrar karşılaştıkları anlatılır. Geçim darlığı içerisinde olan kardeşler Mısır'a ihtiyaçlarını gidermek için gelmişler ve karşılarında Yusuf'u bulmuşlardı. Yusuf onları tanımış fakat onlar karşılarındakinin Yusuf olduğunu anlayamamışlardı. Yusuf kardeşleriyle ilgili bir plan yapıp, babalarının yanında kalan öz kardeşi Bünyamin'i de yanlarına alıp getirmelerini istemişti. Onlar da Bünyamin'i beraberlerinde alıp Mısır'a gelmişlerdi. Kıymetli bir su tasını Bünyamin'inin yüküne saklatmış ve görünürde Bünyamin'i bir hırsız konumuna düşürüp onu yanına almıştı. Kıskançlık artık kendilerinde iyice yer etmiş olan kardeşler fırsatını bekleyip içlerinde gizledikleri duyguyu tekrar gün yüzüne çıkardılar.⁷⁷

*"Onlar: "Eğer o çalmışsa, zaten daha önce onun kardeşi de hırsızlık etmişti." dediler."*⁷⁸ Bundan evvel onun kardeşi de sirket yapmıştı ama bunda bir yanlışlık var diyecekleri yerde kendilerini şüpheden kurtarmak için Bünyamin ile Yusuf hakkında yine hakikate vakıf olmadıklarından böyle bir farklı bir tavır sergilediler.⁷⁹ Kıskanç kardeşler ulaşamadıkları bir gayeye bir takım özürler, bahaneler öne

⁷⁶ Elmalı, *a.g.e.*, Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, s.2880, Ankara, 1960

⁷⁷ Yusuf, 12/58-76

⁷⁸ Yusuf, 12/77

⁷⁹ Elmalılı, *a.g.e.*, c.IV, s.2902

sürerek kendi başarısızlıklarından başkalarını sorumlu tutma eğilimi gösteriyorlardı.⁸⁰

Kıssanın devamında Hz.Yusuf'un kıskançlık sebebiyle kardeşlerinin yaptıkları bütün kötü tutum ve davranışlara rağmen nasıl erdemli bir tavır göstererek onları bağışladığı, bir sonraki Mısır seyahatlerinde anne babasına nasıl saygı gösterdiği anlatılır.⁸¹ İlk karşılaşmada Yusuf hemen tanımıştır kardeşlerini, ama onlara, yıllar önce kendisine reva gördükleri ölümcül zulmü hemen hatırlatmamıştır.⁸²

Yusuf Suresinde anlatılan bu kıssada kardeşler arasındaki kıskançlık sürecinde baba faktörü atlanmamıştır. Zaten kıskançlığı çıkaran kardeşler, babalarının Yusuf'u ve kardeşini daha çok sevmesini kıskançlıklarına sebep göstermişlerdir.⁸³ Fakat Kur'an'da onların bu sözlerini doğrulayan bir açıklama yoktur. Hz.Yakub kıskançlıklarını artıracak bir tavır içine girmemiş, kardeşler arasında kıskançlık alevlendikten sonra bile ne Yusuf'un ne de diğerlerinin tarafını tutmamıştır. Kıskançlık yapan taraf karşı tavır almak, kıskanılan tarafı tutmak gibi bir davranış sergilememiştir. Aksine kardeşler arasındaki çekememezliğin yine onların iradesiyle çözümlenmesini istemiştir. Aradaki çekememezliği pekiştirmek yerine, sanki böyle bir şey yokmuş gibi davranarak her fırsatta kardeşlik duygusunu uyandırmaya, kardeşleri birbirini koruyup gözetmeye teşvik etmiştir.⁸⁴

⁸⁰ Adler, *a.g.e.*, s.197

⁸¹ Yusuf 12, 90-100

⁸² Mehmet Atalay, *Kur'an'a Psikoloji İle Bakmak*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.147

⁸³ Yusuf 12/8

⁸⁴ Kasapoğlu, *a.g.e.*, c.III, s.604

Sonuç

Kıskançlık insan için en yıpratıcı ve çabuk gelişebilen duygulardandır. Kontrol edilemeyen kıskançlık kişiyi engelleyen bir kiskaç gibidir. Güzeli yok etmeye yöneliktir. Kıskançlığı doğuran en önemli neden ise insanın kendisine olan özgüven eksikliğidir. Kardeş kıskançlığı ise en doğal duygulardan biridir. Kur'an da insanda vâd olan bu olgunun varlığına dikkat çekmektedir. Zaten kıskançlık ta bütün dinler ve sosyal yapılar tarafından gayr-ı ahlâki bir duygu olarak kabul edilmiştir.

Kıskançlık yaşamın her döneminde görülebilir ancak çocuklukta daha yoğun yaşanır. İnsanların sosyal statülerini kaybetmek istememeleri, çocukların anne-baba sevgisinde öne çıkma arzuları, aradaki yaş farkları ve anne-baba davranışları kardeş kıskançlığının baş âmillerindendir. Anne-babalar çocuklarının arasında ayırım göstermemeye önem vermelidirler. Onların gözlerinden kaçabilecek küçük şeyler dahi kardeş kıskançlığına neden olabilmektedir.

Kardeş kıskançlığı doğal bir duygu olup, şiddeti ve dışa vurumu her çocuğa göre farklılıklar gösterebilir. Ancak kontrol edilemezse başkalarına bir şekilde zarar verme düşüncesine dönüşebilir. Düşmanlık kıskançlık duygularının yol açtığı doğa bir tepkidir. Bu tepki kontrol altına alınamadığı takdirde kendisini saldırganlık hatta öldürme arzusu şeklinde gösterebilir. Kur'an Yusuf kıssasında buna da işaret etmektedir.

Hız.Yusuf kardeşlerinin kıskançlıkları sebebiyle yaptıkları tavırları sonraki hayatında mülayemetle karşılaşmış ve onları bağışlamıştır. Zira kiskaç bir tavır karşısında kin ve düşmanlık hisleriyle tepki vermek yerine bağışlayıcı olmak kıskançlık davranışını yenmek için çok önemlidir.

Birçok mental problemin çözümünde olduğu gibi kıskançlık probleminin çözümü de uzun zaman alabilir. Sabır ve tahammül göstermek gerekir. Ayrıca bir rüyanın anlatılması bile kıskançlığa neden olabiliyorsa, toplum hayatında kıskanabileceğini düşündüğümüz kişilere planlarımızı, projelerimizi, hedeflerimizi anlatma konusunda dikkatli olmak gerektiği açıktır.

KAYNAKÇA

Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'ın Psikolojik Atlası*, Kendini Bilmek Yayınları, Malatya, 2010.

Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, XII, s.115, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, t.s.

Ahmed Serdaroğlu, "Hased ve Gıpta", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, c.12. sayı:11, Kasım, 1963, Ankara.

Alfred Adler, *İnsan Tabiatını Tanıma*, IX. Baskı, (çev. Ayda Yürükân), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.

Andre Berge, *Çocuktaki Kötü Huylar ve Düzeltilmesi*, (çev. Nazife Müren), Remzi Kitapevi, İstanbul, 1971.

Arthur T. Jersild, *Çocuk Psikolojisi*, (çev. Gülseren Günçe), Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Ankara, 1976.

Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1978.

Burcu Altınmakas, "Kıskançlık Kavramının Psikolojideki Yeri", *Eğitimde Yansımalar Dergisi*, Arel Eğitim Kurumları, sayı: 29, İstanbul, 2011.

Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara, 1960

Erik H. Erikson, *İnsanın Sekiz Çağı*, (çev.Bedirhan Üstün, Vedat Şar), Birey-Toplum Yayınları, Ankara, 1984.

Fahredden Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.XVIII, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

Fevzi Samuk, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II, *Kur'ân ve Psikiyatri*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2001.

Gordon Clanton, Iynn Smith, *Kıskançlık*, (çev. İdil Gürbüz), Kuraldışı Yayınları, İstanbul, 1997.

Guy Delpierre, *Kıskançlık*, (çev.Halis Özgü), Özgü yayınevi, İstanbul, 1967.

Habil Şentürk, *Kıskançlık Üzerine*, Yeni Ümit Dergisi, sayı 26, yıl 26, 1994.

Hans Zulliger, *Çocukta Ruhsal Bozukluklar ve Tedavisi*, (çev.Kamuran Şipal), Cem Yayınevi, İstanbul, 1996.

Hayati Hökelekli, "Kıskançlık", DİA, c. XX5, s.496-497.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin, *Zâdü'l-Mesîr Fî İlmi't-Tefsîr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1997.

İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlüğü*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2008.

Kurtubî, *el-Câmi' Li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988.

Leyla Navaro, *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2011.

Marcianne Blevis, *Kıskançlık*, (çev. Işıl Aydın), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Mehmet Atalay, *Kur'an'a Psikoloji İle Bakmak*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Michael Martin Greenwood, Cynthia Waltman, *Çocuğunuzun Okulla İlgili Sorunlarını Nasıl Çözebilirsiniz*, (çev. Fatma Zengin Dağdır), Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Mithat Enç, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1974.

Muhammed Kutub, *İslam'a Göre İnsan Psikolojisi*, (çev. Akif Nuri), Şamil Yayınevi, İstanbul, 1974.

Orhan Erdem, *Duygusal İletişim ve Beden Dili*, Yakamoz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1988.

Osho, *Duygular Öfke, Kıskançlık, Korkuyu Aşma*, (çev. Sangeet), Ovvo Basımyayım, İstanbul, 2006.

Ömer Çelik, *Kur'an'da İnsan*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2010.

Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1988.

Tahir Özakkaş, *Bütüncül Psikoterapi*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991.

William Shakespeare, *Othello*, (çev. Özdemir Nutku), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.

Windy Dreyden, *Kıskançlığın Üstesinden Gelin*, (çev. Ertuğrul Köroğlu), HYB Yayıncılık, Ankara, 2009.

HAMD

Mehmet Emin YURT*

Özet

Hamdetmek; insanın Yüce Yaratıcısı ile iletişime geçmesi ve O'na olan hayranlık duygularını dile getirmesi demektir. Bu hayranlık duyguları; bazen Yüce Allah'ın kâinattaki canlı ve cansız mahlukatına yapılan övgü ve medih olarak ortaya çıkar, bazen O'nun bize ihsan ettiği herhangi bir nimete şükür olarak tezahür eder, bazen de kâinattaki her şeyin, kimden kaynaklanırsa kaynaklansın her türlü durumun, ancak O'nun emri ve izni ile var olduğunu, O'nun var ettiği her şeyde de mutlaka bir hikmet olduğunu ifade etmek için bütün hamdler O'na yapılır. Bu bağlamda hamdetmek, kâinatla bütünleşmiş bir ruh halini ifade eder. Bu ruh halinin en veciz ifadesi de *"el-Hamdu lillah"* sözüdür. Dolayısıyla *"Hamd"* kavramının, zaman ve mekanı aşan bir yönü vardır. Bu sebeple çalışmamızda *"Hamd"* kavramını ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Hamd, Şükür, Medih, el-Hamdu lillah.

Praise

Abstract

To praise; means communicate of human with his Almighty Creator and to express his feelings of admiration for him. These feelings of admiration sometimes emerges as praise and eulogize against

* Öğretim Görevlisi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, (neml88@hotmail.com.)

Almighty Allah's living and nonliving creatures in the universe, sometimes manifests as thank for any blessing that He has bestowed on us, sometimes also made all praises to him to express; of all things in the universe, and all types of situations whatever comes from no matter who, all of this and everything becomes only with his command and permission, and in everything that He exists, having the wisdom surely. To praise in this context, symbolizes state of mind that combined with the universe. The shortest statement of this state of mind is the word of "*Praise belongs to Allah*". Therefore, the concept of "*Praise*" has an aspect that transcends the time and the space. Thus, we have discussed in our study the concept of "*Praise*".

Key Words: Praise, thank, eulogize, Alhamdulillah (Praise belongs to Allah).

I- GİRİŞ

Hamd alemlerin Rabbi olan Allâh'a mahsustur. "*Hamd*" kavramı Kur'ân'ın kâinata yönelik perspektifini yansıtan en temel kavramlardan biridir. Bu açıdan üzerinde durulup incelenmesi gereken bir kavramdır. Bu sebeple biz de bu çalışmamızda "*Hamd*" kavramını ele alacağız. Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) değişik hadislerinde belirtildiği gibi kâinata bulunan her şey, melekler, insanlar, hayvanlar ve hatta cansız varlıklar bile kendi diliyle Yüce Allâh'a hamd etmektedir. Elimizdeki mushafın ilk sûresi olan Fatiha'nın ilk âyeti Allâh'a hamd ile başlamaktadır. Yine Allâh meleklerle, yeryüzünde bir halife tayin edeceğini haber verince, onlar "*Biz seni hamd ile tesbîh edip dururken*"¹ şeklinde cevap vermişlerdir. Yine Kur'ân'ın beyanına göre cennetliklerin son sözleri de Allâh'a hamdetmek olacaktır. Dolayısıyla "*Hamd*" kavramının, zaman ve mekanı aşan bir yönü vardır.

¹ Bakara, 2/30.

Çalışmamızı yaparken, “*Hamd*” kelimesinin lügat manasını tespit etmek için İsfehanî'nin el-Müfredât'ından, Zebidî'nin Tâc'u-l-Ârûs'undan, Cevherî'nin Sihâh'ından ve İbnu'l- Manzûr'un Lisân'u-l Arab'ından çokça istifade ettik. “*Hamd*” kavramının Kur'ânî dünya görüşünde nasıl bir yer işgal ettiğini belirlemek için başta Taberî, Fahrüddîn er-Râzî, Kurtubî, Zemahşerî, Ebû Suûd, Tantavî, İbn Aşûr, Tabâtabâî olmak üzere önemli tefsir kaynaklarına ve Buharî, Müslim, İbn Mâce, Ebû Davûd gibi hadis külliyatına müracaat ettik. Mu'cemlerden, konumuzla ilgili olarak yapılmış makale, tebliğ ve diğer çalışmalardan istifade etmekten geri durmadık.

Çalışmamız, “*Hamd*” kelimesinin lügat manalarını, eş anlamlı veya yakın anlamlı olduğu diğer kelimeleri ve bunlar arasındaki farkları açıklayan bir bölüm ile başlamakta ve daha sonra; bütün hamdlerin Allâh'a mahsus olması, insanın kamil manada hamd etmekten aciz olması, Allâh'a hamd etmenin önemi, nimetlerin artıp azalması noktasında hamdin rolü, yerinde hamd etmek, her hayırlı işin başında ve sonunda hamd etmek, kâinattaki her şeyin Allâh'ı hamd ile tesbîh etmesi gibi konulardan oluşmaktadır.

1. Hamd Kavramının Anlam Çerçevesi

1.1. Lügat Anlamı

“*Hamd*” kelimesi, “*Ha-mi-de*” fiilinden türemiş bir mastardır ve “*Övmek*” anlamına gelmektedir. Onun Zıddı ise yermek anlamına gelen “*zemm*”dir. Bu fiilden türeyen “*Hamîd*” kelimesi Yüce Allâh'ın sıfatlarından biri olup “*her türlü durumda övülen*” manasında kullanılır. Yine bu fiilden türeyip ism-i meful olan “*mahmûd*” kelimesi “*övülen*” anlamındadır. İsm-i fail olarak, “*Hümeze*” kelimesi ile aynı kalıpta gelen “*Humede*” kelimesi de “*Çok hamd eden kişi*” manasına gelir. “*Hammad*” kelimesi de bu anlamdadır. “*Tahmûd*” ise

“Hamd” gibi bir mastar olup hamdden daha belîğdir ve Yüce Allâh’a çok hamd etmek manasına gelir.²

“Ahmed” ve “Muhammed” isimleri de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) isimlerinden olup “Övülmeye değer hasletleri çok olan kişi” manasına gelmektedir.³

Kur’ân’da hamd kelimesi Allâh’a nisbet edilmiş olarak kırktan fazla yerde geçmektedir. Ayrıca, on yedi âyette de el-Esmâ’ü-l Hüsnâ’dan “hamîd” ismi yer almaktadır. Bir yerde de hamd edenler anlamında “hâmidûn” kelimesi kullanılmaktadır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ismi olan ve hamd kökünden türeyen “Muhammed” kelimesi dört yerde, “Ahmed” ise bir yerde geçmektedir. Peygamberimiz’in (s.a.v.) yüceltileceği haber verilen ve ahiretteki şefaet makamı olarak tefsir edilen “Makam-ı Mahmûd” bir yerde kullanılmaktadır. Yine hamd kavramı, “tesbîh” kelimesi ile birlikte ondan fazla yerde geçmektedir. Dolayısıyla “hamd” kelimesi ve ondan türemiş kelimeler Kur’ân-ı Kerim’de toplam olarak yetmiş kadar yerde geçmektedir. Ayrıca Kur’ân’da bazı yerlerde hamd namaz manasında da kullanılmaktadır.⁴

1.2. Hamd, Medih ve Şükür Kelimeleri Arasındaki Anlam İlişkisi

Hamd kelimesi övgü anlamında kullanılır. Hayranlık duygularının açıklanması veya yapılan iyiliğe bir şükran ifadesi veya

² el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâr’u-l İlm li’l-Melayin, Beyrut, 1404/1974, I, 466 - 467; İbn Manzûr, *Lisan’u-l Arab*, Dâr’u-l Hadis, Kahire, 1423/2003, II, 584; ez-Zebidî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâc’u-l Ârûs min Cevâhir’i-l Kâmûs*, Matbaat’u-l Hukûmet’u-l Kuveyt, Kuveyt, 1385/1965, VIII, 38-44.

³ el-Cevherî, *a.g.e.*, I, 467 - 468; İbnü’l- Manzûr, *a.g.e.*, II, 583-585.

⁴ Tâhâ, 20/130. “Güneşin doğmasından ve batmasından önce Rabbinin yüceliğini ilan et, O’na hamdet. Gecenin bazı vakitlerinde, gündüzün bazı taraflarında da O’na ibadet et ki Allah’ın rızasına eresin.”

bir kimseyi sahip olduğu bir meziyetinden dolayı methetmek gibi durumlar bu övgünün kapsamına girmektedir. Dolayısıyla hamd kelimesinin, şükür ve methetmek kelimeleri ile yakın anlam ilişkisi vardır. Tefsir kitapları başta olmak üzere birçok temel eserde bu üç kelimenin manası (hamd, medih ve şükür) birbirinin yerine kullanılmıştır. İsfahanî bu üç kelimenin manasını şöyle vermektedir; Hamd bir şeyi faziletinden dolayı övmek, senâ etmektir. Hamd, methetmekten daha hususi (dar ve özel anlamlı), şükürden ise daha geniş anlamlıdır. Dolayısıyla her şükür aynı zamanda bir hamddir, her hamd şükür olmayabilir. Her hamd aynı zamanda bir medihdir, her medih hamd olmayabilir.⁵

2. Hamd Kavramıyla Yakın Anlam İlişkisi Olan Kavramlar

2.1. Medih

Hamd kavramıyla yakın anlam ilişkisi olan kavramlardan biri "*Medih*"tir. "*Medih*", "*Me-de-ha*" fiilinden türemiş bir mastar olup "bir kimsenin veya bir şeyin güzel sıfatlarını övmek" manasına gelir. Zıddı "*hiciv*"dir. Hiciv, bir kimsenin veya bir şeyin kusurlarını ortaya çıkarmak sûretiyle yermektir.⁶ Hamd kelimesi bazen "*Medih*" anlamında kullanılmıştır. Örneğin Âl-i İmran sûresinin 188. âyetinde geçen hamd kelimesi "*Medih*" anlamındadır;

*"Ettiklerine sevinen ve yapmadıklarıyla övülmekten hoşlananların, sakın onların azaptan kurtulacaklarını sanma; elem verici azap onlarıdır."*⁷

"*Medih*" kelimesinden türeyip ism-i fail olarak kullanılan "*Meddah*" kelimesi "*Çok öven*" manasına gelir. "*Memduh*" kelimesi de "*övülen*" manasında kullanılmaktadır.

⁵ el-İsfahanî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğıb, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân*, Mektebetü Nezar Mustafa el-Baz, ysz., tsz., I,172-173.

⁶ el-Cevherî, *a.g.e.*, I, 403; ez-Zebidî, *a.g.e.*, VII, 111.

⁷ Âl-i İmran, 3/188.

2.2. Şükür

Hamd kavramıyla yakın anlam ilişkisi olan kavramlardan biri de “Şükür”dür. “Şükür” ise “Şe-ke-ra” fiilinin mastarı olarak “yapılan iyiliğin bilincinde olmak ve bu bilinç halini dil ile ifade etmek”⁸ manasına gelir ki, biz buna yapılan bir ihsana karşı “teşekkür etmek” diyoruz. Şükürün zıt anlamı nankörlük manasına gelen “Küfür”dür. Bu bağlamda “Şükran” ve “Küfran” kelimeleri de birbirine zıt olan kelimelerdir. İsm-i fail olarak kullanılan ve şükreden manasına gelen “Şakir” kelimesi ile nankör manasına gelen “Kafir” kelimeleri de birbirinin zıttı olan kelimelerdir. Hamd kelimesi bazen şükür ile aynı manada kullanılır. Örneğin Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “İnsanlara şükretmeyen (hamdetmeyen), Allâh’a şükretmemiş (hamdetmemiş) olur”⁹ sözündeki şükür kelimesi hem hamd hem de teşekkür manasında kullanılmıştır.

2.3. Tesbîh

Hamd kelimesi ile çok yakın bir manaya sahip olmamakla birlikte Kur’ân’da birçok yerde hamd ile birlikte kullanılan “Tesbîh etmek” ifadesi vardır. Her ne kadar aralarında mana yakınlığı olmasa da Yüce Allâh’a karşı yapılan her türlü hamd aynı zamanda bir tesbîhtir. Bu açıdan “Hamd” ile “Tesbîh” arasında bir ilişkinin olduğu aşikardır. Çalışmamızın başında da ifade ettiğimiz gibi kâinatta bulunan her şey Allâh’ı tesbîh etmektedir ve tesbîh etmenin bir biçimi olarak hamdetmek de buna dahildir. Bundan dolayı çalışmamızda bu husus üzerinde bazı özel değerlendirmelerde bulunup bu konuya farklı bir açılım getirmeyi düşünüyoruz.

⁸ ez-Zebidî, a.g.e., XII, 224.

⁹ Ebû Davûd, Süleyman b. Eş’as, *Sünen*, Dâru’l-Marife, Beyrut, 1422 / 2001, IV, 335, Kitâbu’l-Edeb, 11 / 12.

“*Hamd*” kelimesinin anlam haritası ağırlıklı olarak medih, şükür ve tesbîh kelimelerinin oluşturduğu bir bağlam çerçevesinde yoğunlaşmaktadır. Tesbîh konusunu çalışmamızın sonunda ele alacağımız için, burada hamd, medih ve şükür kelimeleri arasındaki ilişkiyi ele alacağız.

Bu üç kelimenin manalarının yakın olmasından dolayı aralarındaki ince farkların da beyan edilmesi gereklidir. Bu farkları şu şekilde sıralayabiliriz;

3. Hamd, Medih ve Şükür Kelimeleri Arasındaki Farklar

3.1. Birinci fark: Medih, canlı cansız her şeye yapılır. Örneğin gâyet güzel bir inci veya yakut gören kimse ona karşı hayranlık duygularını açığa vurur. Duygularını diliyle ifade eder. Bu onu methetmesidir. Ama ona hamdetmesi imkânsızdır. Buna göre medhetmek hamdetmekten daha umumîdir. Çünkü medih canlı ve cansız herşeye karşı duyulan hayranlığın bir ifadesidir.

3.2. İkinci fark: Medih, iyilik yapılmadan önce de sonra da yapılabilir. Yani medih herhangi bir iyilik ve ihsana kayıtlı değildir. Bununla birlikte yapılan iyiliğe de medih yapılabilir. Hamd ise ihsan ve iyilikten sonra olur. Bu durum, kendisine iyilik yapılan kişinin, iyiliğin şuurunda olmasıyla alakalı bir haldir.

3.3. Üçüncü fark: Medih, bazı durumlarda yasaklanmıştır. Peygamberimiz’in (s.a.v.) arkadaşını öven bir adama “*Yazıklar olsun sana! Arkadaşının boğazını kestir (yani bu övme ile adeta onun boğazını kesmiş gibi oldun)*”¹⁰ Hadisi bunun güzel bir örneğidir. Hamd ise mutlak olarak emredilmiştir. Peygamberimiz’in (s.a.v.) “*İnsanlara şükretmeyen (hamdetmeyen), Allâh’a şükretmemiş (hamdetmemiş) olur*”¹¹

¹⁰ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünen’ü İbn Mâce*, Dâr’u-l Marife, Beyrut, 1419/1998, IV, 539, Kitâbu’l- Edeb, 36. bab, 3744.

¹¹ Ebû Davûd, *Sünen*, IV, 335, Kitâbu’l-Edeb, 11 / 12.

Hadisi de medh ile hamd arasındaki en temel farkı ortaya koyması açısından son derece önemlidir.¹²

3.4. Dördüncü fark: Medih, methedilenin faziletlerinden sadece birisine delâlet eden sözden ibarettir. Hamd ise o faziletin, sadece hamedilene has olduğuna delâlet eden sözdür. Bu bağlamda hamdin sadece kendisine mahsus olduğu yegane mutlak kudret Allâh'tır. Bu fazilet ise bütün mahlukata karşılıksız nimet verme ve sınırsız bir şekilde iyilikte bulunmasıdır.¹³ Bundan dolayı bütün hamdler mutlak manada ona mahsustur.

Hamd ile şükür arasındaki farka gelince;

Hamd, nimetin kişiye veya başkasına ulaşmasını içine alır. Yani kişi hem kendisine hem de başkasına ulaşan bir nimetten dolayı hamd edebilir.

Şükür ise, sadece kişinin kendisine ulaşan nimetlere yapılan şükran ifadesidir. Bu bağlamda şükür biraz daha kişisel ve özel anlamlıdır.¹⁴

Bu kelimeler arasındaki farkın anlaşılması noktasında Elmalılı Hamdi'nin görüşünü de zikredebiliriz;

Hamd; medh ile şükür arasında bir nevi övme ve özel bir medihtir. Çünkü medih, canlılığı ve istediği gibi hareket etme yeteneği olana da olmayana da yapılır. Mesela güzel bir at övülmüş olabilir. Fakat ona hamedilmez. Hamd, atı bir nimet olarak başlatan, istediğini yapmakta serbest olan Allâh'a yapılır ve hatta onun lütfuna, ilmine yapılır. Fakat vücut güzelliğine yapılmaz. Ayrıca

¹² er-Razî, Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtih'u-l Ğayb*, Dâr'u-l Fikr, Beyrut, 1401/1981, I, 223.

¹³ er-Razî, *a.g.e.*, I, 223.

¹⁴ er-Razî, *a.g.e.*, I, 223.

medih, bağıştan önce de ondan sonra da yapılabilir. Hamd ise kesinlikle bir iyilikten sonra yapılır. Şu kadar var ki, onun hamd edene ulaşmış bir iyilik olması şart değildir. Şükürde ise bu iyiliğin ulaşmış olması da şarttır. Çünkü şükür, gelmiş olan bir nimete sözlü veya fiili veya kalp ile nimeti verene saygıda bulunarak ona karşılık vermektir. Yalnız fiil veya kalp ile yapılan şükür, ne medihdir, ne hamddir. Fakat dil ile sözlü olarak yapıldığı vakit hem hamd, hem de medh olur ve bu hamd, minnettarlığın başıdır. Bundan dolayı hamd, medihden daha hususi (özel)dir. Şükürden de bir bakımdan daha genel ve bir bakımdan daha özeldir.¹⁵ Bununla birlikte Arapça'da hamd kelimesi bu mânâların hepsini kapsayacak biçimde kullanılır.¹⁶

Bu kelimeler her ne kadar birbirinin yerine kullanılsa da tam olarak birbirlerinin yerini tutamazlar. Örneğin Allâh'a ve Allâh'dan başkasına medihte bulunulabilir. Ama medih hamdin yerini tutamaz. Bir kimse "*Medih Allâh'a mahsustur.*" dediği zaman bu söz, Allâh'ın nimetin asıl sahibi olduğunu layıkı ile ifade edemez, ama "*Hamd Allâh'a mahsustur*" dediğinde, bu Cenâb-ı Allâh'ın nimetin asıl sahibi olduğunu gösterir. Örneğin Fatiha sûresinin başındaki "*Hamd Allâh'a mahsustur*" sözü, bu sözü söyleyen kişinin, Allâh'ın nimetlerin asıl sahibi olduğunu ikrar ettiğini gösterir. Fatiha sûresinin başında hamd kelimesi mastar olarak gelmiştir fiil formatında (sıygasında) gelmemiştir. Hamd kelimesinin kavramsal çerçevesini daha iyi anlamak noktasında buradaki inceliği şöyle izah edebiliriz. "*Hamd Allâh'a mahsustur*" sözü, "*ben Allâh'a hamdederim*" sözünden daha kapsamlı ve derin manalıdır. Çünkü "*Hamd Allâh'a mahsustur*" sözü, O'ndan südü eden ve herkese ulaşan her nimet sebebiyle Allâh'ı övmedir. Buna karşılık, örneğin "*ben Allâh'a hamdederim*" sözü ise, sadece bu sözü söyleyen kişiye ulaşan nimete karşılık Allâh'a yapılan

¹⁵ Yazır , Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979, I, 57.

¹⁶ Yazır, a.g.e., I, 57.

bir övgü olur. Birincisinin daha kapsamlı olduğunda şüphe yoktur. Zira, denilmek istenen şudur: *“Bana ister nimet ver, ister verme, senin nimetlerin bütün âlemlere ulaşıyor. Sen, en büyük hamde lâyüksün.”*¹⁷

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki hamdin şükür ve medihten daha kapsamlı evrensel bir yönü vardır. Buna göre hamd bir kavram olarak kişinin, kâinatta bulunan ve Allâh’ın varlık ve birliğine delalet eden âyetlerin ve nimetlerin bilincinde olma halinin, sözlü ve kalbi olarak şuurunda olma durumunun en veciz ifadesidir. Dolayısıyla hamdeden bir insan, sadece kuru bir sözlü ifadeden ibaret olan bir kelimeyi telaffuz etmemektedir. Aksine kâinatla bütünlüğe ulaşmış bir karaktere kavuşmuştur. Bu kavuşmuş olma halini *“el-hamdu lillah”* sözü ile taçlandırmış, her türlü halinde, karşılaştığı her türlü durumda, adeta *“ben durumun bilincindeyim, Allâh’ın izni olmadan bir yaprak dahi düşmez. Alah herşeyi belli bir hikmete göre yaratıp yönetir. Her şey ondan gelir ve yine her şey ona döner”* gibi bir ifadenin adeta kısa bir parolası niteliğinde *“el-Hamdu lillah, Hamd ona mahsustur”* demektedir.

Yüce Allâh’ın yaratmış olduğu bir ortam önceden beri vardır. İnsan bu ortama sonradan dahil olmuştur. Dehr sûresinin ilk âyetinde buna işaret edilmektedir.¹⁸ İnsan olsa da olmasa da kâinat Cenabı Allâh’ın âyetleri, nimetleri ve sanat güzellikleri ile zaten doludur. Kâinattaki her şeyin insanın hizmetine sunulması Allâh’ın insana bir lütfüdür. Allâh’ın insana olan lütfü ile Allâh’ın kudret ve azameti kayıtlanıp kısıtlanamaz. Yani Allâh’ın ne bir insana ne de başka bir şeye ihtiyacı olmadığı gibi, onların ibadet, şükür, hamd ve tesbîhlerine de hiçbir ihtiyacı yoktur. Bakara sûresinin 30. âyetinde

¹⁷ er-Razî, a.g.e., I, 223-224.

¹⁸ İnsan, 76/1. *“Dehrîn akışı içinde öyle zaman geçti ki, o dönemde, insanın adı bile anılmazdı.”*

buna işaret edilmektedir.¹⁹ Dolayısıyla ne insan türüyle ne de başka herhangi bir varlıkla kayıtlı ve bağımlı olmayan ve Yüce Allâh'ın kudret ve azametinin nişaneleri ile dolu bir ortam öteden beri vardır ve insan bu ortama sonradan dahil olmuştur. İnsanın bu ortama dahil edilmesinin nedeni de imtihandır. Bu durum Mülk sûresinin 2. âyetinde açık bir şekilde geçmektedir.²⁰ Bu ortam içinde yaşayan insan hayatı boyunca bir çok durum ve davranış ile hep yüz yüzedir. İnsan karşılaştığı durumların bir kısmından memnun olurken bir kısmından da acı ve ıstırap duyar. İnsana acı ve memnunluk veren durumlar bazen Allâh ve insan gibi irade sahibi varlıklardan gelir, bazen de tabiatta bulunan gayrı şuurlu varlıklardan gelir. Örneğin çok güzel bir tabiat manzarası insana haz verir, yine tabiattaki nice nimetler insanın yaşamını mutlu bir şekilde sürdürmesinde büyük rol oynar. Sel, deprem ve diğer afetler gibi yine tabiattan kaynaklanan bazı durumlar da insana büyük acılar yaşatır. İşte bu noktada iradeli varlıklardan kaynaklanıp bize fayda veren durumlara karşı yapılan ve memnunluğumuzu ifade eden tepkilerimiz hamd ve şükürün kapsamına giren tepkilerdir. Yine tabiat güzellikleri veya deprem gibi şuarsuz varlıklardan kaynaklanan durumlar sebebiyle ya bir hayranlık ifadesi veya bir isyan hali ortaya koymaktayız ki bu da bir nevi hamd ve şükürdür veya bunlarla eş anlamlı veya zıt anlamlı bir tepkidir. İnsan bu tepkileri bazen iradeli olarak ortaya koyarken bazen de gayrı iradi olarak sergilemektedir. İnsandan beklenen ise karşılaşmış olduğu bütün durumları Allâh'tan bilip ve bu durumların hepsinde bir hikmet olduğunu kavraması ve ona göre en güzel tepkiyi vermesidir. Bu bağlamda insanın Allâh'a hamd etmesi demek,

¹⁹ Bakara, 2/30. "Rabbin meleklere: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" dediği vakit onlar: "Oradaki nizamı bozacak ve yeryüzünü kana bulayacak bir mahluk mu yaratacaksın? Oysa biz sana devamlı hamd, ibadet ve tenzih etmekteyiz" dediler. Allah: "Ben, sizin bilmediğiniz pek çok şey bilirim" dedi."

²⁰ Mülk, 67/2. "Hanginizin daha iyi iş yaptığını denemek için, ölümü ve hayatı yaratan O'dur. O, güçlüdür, başlıyandır."

Allâh'ın izni olmadan kâinatta hiçbir şeyin cereyan edemeyeceğini bilmesi ve bunun şuurunda olması demektir. Var olan her şeyin bir hikmete binaen var olduğunu bilmesi demektir. “*el-Hamdu lillah - Hamd Allâh'a mahsustur*” sözü ise bu şuur halinin en veciz ifadesidir. Hamd kavramının böylesine derin bir mânâyâ sahip olmasından dolayı, tefsîr eserlerinde üzerinde çokça durulan bir kavram olmuştur.²¹

II- BÜTÜN HAMDLERİN ALLÂH'A MAHSUS OLMASI

Allâh'tan başka mutlak anlamda hamde lâıyk hiç kimse ve hiçbir şey yoktur. Akıl da bu duruma delâlet etmektedir. Her ne kadar insanlar bazı konularda birbirlerine yardım edip iyilik ve ihsanda bulunuyorlar ise de gerçek sebep ve vasıtaları yaratan Allâh'tır. Allâh'ın insanlar için birtakım sebep ve vasıtalar yarattığına dair Kehf sûresinin 84. âyetinde açık bir şekilde işaret edilmektedir.²² Bu bağlamda bütün iyiliklerin kaynağı Allâh'tır. Bu hususu birkaç açıdan izah edebiliriz;

Birincisi: Günlük hayatımızda insanların bir çok hususta birbirlerine in'am ve ihsanda bulduklarını görmekteyiz. Yapılan in'am ve ihsanlara karşı değişik biçimlerde şükran ifadeleri de gösterilmektedir. Bu yadırganacak bir durum değil aksine istenen bir durumdur. Bize yapılan bir iyiliğe karşı teşekkür etmemiz gâyet

²¹ et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi'u-l Beyân an Te'vil'i Ây'i-l Kur'ân*, Hece, Kahire, 1422/2001, I, Sh., 135-140; ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, Mektebet'ü-l Abikan, Riyâd, 1418/1998, I, 109-113; Ebû Suûd, b. Muhammed, *İrşad'ü-l Akl'ı Selim ilâ Mezâye'l Kitâbi'l-Kerîm*, Mektebetü'r-Riyâd, Riyâd, 1391/1971, I, Sh., 16-20; Adevî, Ebû Abdillâh Mustafa, *et-Teshîl li Te'vil'i-Tenzîl*, Mısır, 1416/1996, I, Sh., 34-38; İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâr'u-t Tunusiyye, Tunus, 1984, I, Sh., 152-154; es-Samirraî, Fâdıl Sâlih, *Lemesâtü'n-Beyâniyyet'ü fi Nusûsi min't-Tenzîl*, Dâr'ü İmar, Amman, 1423/2003, Sh., 11-21.

²² Kehf, 18/84. “*Biz ona dünyada geniş imkânlar verdik ve onun ihtiyaç duyduğu her konuda sebep ve vasıtalar ihsan ettik.*”

güzel bir davranıştır. Bununla birlikte bize yapılan iyiliğin asıl kaynağı olarak da insanları görmememiz lazımdır. Şâyet Allâh Teâlâ, nimet veren kimsenin kalbinde, nimet verme duygusunu yaratmamış olsaydı, o kimse iyilik ve ihsanda bulunamazdı. Öyleyse, gerçekte nimet verilmesine sebep olan duyguları yaratan Allâh Teâlâ'dır.

İkincisi: Başkasına nimet veren herkes bir şekilde bir karşılık bekler. Bu da ister mükâfat, ister övgü, ister bir hakkı elde etmek, isterse nefsinin cimrilik ahlâkından kurtarmak için olsun, mutlaka bir karşılık ister. En azından bir teşekkür bekler. Ya da Allâh'ın rızasını kazanmak için yapar. Yaptığına bir karşılık isteyen kimse ise, gerçek ve mutlak manada ihsanda bulunmamış olur. Bundan dolayı gerçekte hamde müstahak olamaz. Yüce Allâh ise zatı gereği kâmilidir. Hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. O'nun ikram ve ihsanları safi bir cömertlik ve katıksız ihsandır. Bu sebeple de mutlak manada hamde müstahak olan Allâh'tır. Böylece hamdin sadece Allâh'a mahsus olduğu ortaya çıkmış olur.

Üçüncüsü: Her şey var olmak için, varlığını yokluğuna tercih eden bir yaratıcıya ihtiyaç duyar. Buna bütün nimetler de dahildir. İstifade edilen nimetler, varlıkları "mümkün" olan mevcudat zümresindedir. Her varlığı mümkün olan ise, ister doğrudan, ister dolaylı olsun, Yüce Alah'ın yaratmasıyla var olur. Bu da her nimetin Allâh'tan olduğu neticesini verir. Nahl sûresinin 53. âyetinde bu durum açık bir şekilde ifade edilmektedir.²³ Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi hamdin manası, ancak yapılan iyilik ve ihsana karşılık bir övgü ve senadır. İyilik ve ihsan da ancak Allâh'tan olduğuna göre Allâh'tan başka gerçek manada hamde müstahak olan hiç bir varlık yoktur.

Dördüncüsü: Bütün hamdlerin Allâh'a mahsus olması noktasında Tabâtabâî'nin görüşünü burada zikretmemiz faydalı

²³ Nâhl, 16/53. "Size gelen her nimet Allah'tandır."

olacaktır. Müfessir bu konuyu şöyle ele almaktadır; Yüce Allâh, “*İşte Rabbiniz Allâh budur, her şeyin yaratıcısıdır.*”²⁴ buyuruyor. Burada her şeyin Allâh tarafından yaratıldığını ifade ediyor. Sonra şöyle buyuruyor: “*O’dur ki, her şeyin yaratılışını güzel yaptı.*”²⁵ Böylece yaratılan her şey için, O’nun yaratığı olması, O’na izafe edilmesi açısından güzelliği ispat ediyor. Buna göre, güzellik yaratılış ekseninde, yaratılış da güzellik ekseninde dönmektedir. O hâlde, hiçbir yaratık yoktur ki O’nun güzelleştirmesi ile güzel olmasın ve hiçbir güzel yoktur ki O’nun yaratığı olmasın, O’na izafe edilmesin. Öte yandan yüce Allâh, bir âyette şöyle buyuruyor; “*Bütün yüzler, O (ölümsüz) diriye, O (her şeyi ayakta tutan) mutlak güce boyun eğmiştir.*”²⁶ Böylece yüce Allâh, yarattıklarını herhangi bir gücün baskısıyla yaratmadığını, yaptıklarını bir zorlayıcının zoruyla yapmadığını; tam tersine, yarattığı her şeyi ilmi ve özgür iradesiyle yarattığını bildiriyor. O hâlde, her şey güzeldir ve onun isteği sonucu var olmuştur. Bu, meselenin fiil yönüdür. İsim açısından meseleye yaklaşacak olursak, yüce Allâh bu hususta şöyle buyuruyor: “*Allâh ki, O’ndan başka ilâh yoktur. En güzel isimler O’nundur.*”²⁷ Bir diğer âyette de şöyle buyuruyor: “*En güzel isimler Allâh’ındır. O hâlde O’nu onlarla çağırın ve O’nun isimleri hakkında eğriliğe sapanları bırakın.*”²⁸ Buna göre yüce Allâh hem isimleriyle, hem de fiilleriyle güzeldir ve bütün güzellikler O’ndandır. Böylece anlaşılıyor ki, yüce Allâh hem isimlerinin güzelliğinden ve hem de fiillerinin güzelliğinden dolayı övgüye lâyıktır ve övgüye değer bir şey karşısında övgüsünü ifade eden bir insan gerçekte yüce Allâh’ı övüyordur. Çünkü övgüye neden

²⁴ Mü’min, 40/62.

²⁵ Secde, 32/7.

²⁶ Tâhâ, 20/111.

²⁷ Tâhâ, 20/8.

²⁸ Araf, 7/180.

olan güzellik O'ndandır. Şu hâlde övgünün cinsi ve her türlü hamd yüce Allâh'a özgüdür.²⁹

Bu noktada yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için bir hususun açıklanmasında fayda vardır. "Övgüye değer bir şey karşısında övgüsünü ifade eden bir insan gerçekte yüce Allâh'ı övmekte ve O'na hamd etmektedir" gibi bir ifade kullandık. Dünya üzerinde dini ve inancı birbirinden farklı milyarlarca insan yaşamaktadır. Yüce Allâh'a inananlar olduğu gibi, O'nu inkar edenler de vardır. Bu insanların karşılaştıkları herhangi bir şeye karşı hayranlık duygularını açığa vurup övgüde buldukları da aşikardır. Övgüde buldukları unsurlar ne olursa olsun, bu unsurlar Allâh'ın mahlukatı olma dairesinin dışında değildir. Bu nedenle mümin olmayan bir insanın yaptığı övgü ve hamdler de nihayetinde Allâh'adır. Ayrıca Allâh'a yapılan övgü ve hamd aynı zamanda bir ibadettir. Her ibadet kişiye sevap kazandırır. Dolayısıyla kalbinde iman olmayan birinin yaptığı övgü ve hamdlerin nasıl bir netice doğuracağı sorusu akla gelebilir. Bu bağlamda kim tarafından yapılırsa yapılsın ve neye karşı yapılırsa yapılsın bir övgü ve hamdin Allâh katında sevap ve hoşnutluğa vesile olabilmesi için bazı şartlar vardır. İnsanın her şeyden önce Allâh'ın varlık ve birliğinden haberdar olup bunu gönülden tasdik etmesi lazımdır. Bununla birlikte övdüğü veya hamdettiği herhangi bir unsurun asıl kaynağının Yüce Allâh olduğunun bilincinde olması lazımdır. Aksi takdirde, örneğin tabiatın ve doğanın bizzat kendisini her şeyin kaynağı olarak gören bir insan da tabiatdaki bazı unsurlara karşı övgüde bulunabilir. Gerçekte onun bu övmeleri de Allâh'ın kudret ve azametinin eserlerine karşı yapılmış bir övgüdür. Fakat bu kişinin sevap ve Allâh'ın hoşnutluğunu kazanma noktasında yapmış olduğu bu övgüden dolayı herhangi bir nasibi olmadığı gibi, nimeti asıl sahibine izafe etmediğinden dolayı çok büyük bir yanılğı ve

²⁹ Tabâtabâî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mîzan fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Kevser Yayınları, İstanbul, tsz, I, 58.

hüsran içindedir. A'raf sûresinin 179. âyetinde bu husus açık bir şekilde ifade edilmektedir.³⁰ Bütün övgüler ve hamdler Allâh'a mahsustur derken bu ve benzeri durumların da göz önünde bulundurulması aşîkardır.

III- İNSANIN KAMİL MANADA HAMD ETMEKTEN ACİZ OLMASI

İnsanın Yüce Allâh'a hamd ve şükretmesi lazımdır. Bu, Allâh'ın bir emri ve insanın da vazifesidir. Birçok âyette bunu bizzat Yüce Allâh kullarından istemektedir.³¹ Bununla birlikte insan, Yüce Allâh'a kamil anlamda hamdetmekten ve şükretmekten acizdir. Bu hususu da bazı yönlerden ele alıp değerlendirebiliriz:

Birincisi: Yüce Allâh'ın insana olan nimetleri, insan aklının vâkıf olamayacağı kadar çoktur. Nitekim bu durum Nahl sûresinin 18. âyetinde gâyet açık bir şekilde ifade edilmektedir.³² İnsanın Allâh'ın nimetlerine vâkıf olması imkânsız olunca, bu nimetlere kamil manada hamedip şükretmeye de muktedir olamayacağı ortaya çıkar.³³ Dolayısıyla insan bir taraftan hamedip şükrederken, diğer taraftan Yüce Allâh'ın kudret ve azameti karşısında yapmış olduğu bu hamd ve şükürün kifayetsizliğinin de bilincinde olmalıdır.

³⁰ Araf, 7/179. "Onların kalbleri vardır ama bu kalblerle (hakikati) idrâk etmezler, gözleri vardır onlarla görmezler, kulakları vardır onlarla işitmezler. Hasılı onlar hayvanlar gibi, hatta onlardan da şaşkındırlar. İşte asıl gafil olanlar onlardır."

³¹ Bakara, 2/152. "Bana şükredin; sakın bana nankörlük etmeyin!"; Bakara, 2/172. "Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yeyin, eğer siz yalnız Allah'a kulluk ediyorsanız O'na şükredin."; Nahl, 16/114. "Onun için siz Allahın size verdiği rızıklardan helal ve hoş olarak yeyin. Yalnız Allaha ibadet ediyorsanız Onun nimetlerine şükredin."; Ankebût, 29/17. "Rızınızı Allah nezdinde arayın, yalnız Ona ibadet edin ve Ona şükredin, sonunda yine Onun huzuruna götürüleceksiniz."

³² Nâhl, 16/18. "Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız sayamazsınız."

³³ er-Razî, a.g.e., I, 226.

İkincisi: Yüce Allâh görünen ve görünmeyen her şeyin yaratıcısıdır. İnsanın zihninde ve kalbinde meydana gelen duyguların yaratıcısı da yine odur. İnsanın kalbinde meydana gelen hamd ve şükür duyguları da ancak onun yaratması ile olur. Dolayısıyla insanın, Allâh'a karşı hamd ve şükürü eda edebilmesi, ancak Allâh'ın onu buna muktedir kılmasıyla mümkün olur. Yüce Allâh onun kalbinde hamd ve şükre yönelik bir duygu yarattığında ve önündeki bütün engel ve manialar kalktığında, bunların hepsi aynı zamanda Allâh'ın birer ikramı ve ihsanı olmuş olur. Buna göre, kulun, Allâh'ın şükürünü edâ edebilmesi yine Yüce Allâh'ın ona vereceği büyük bir nimet sayesinde mümkün olabilir. Bu nimetler de ayrıca hamd ve şükürü gerektirir. Bu duruma göre kulun, hamd ve şükürü lâıyğı ile edâ edebilmesi, ancak sonsuza kadar tekrarladığı zaman mümkün olur. Bu ise imkânsızdır. İmkânsıza dayanan şey de imkânsızdır. Öyleyse insanın, Allâh'a lâıyık olacak şekilde Allâh'a hamd ve şükretmesi imkânsızdır.³⁴

Üçüncüsü: Hamd ve şükürün manası, kulun bunu sadece kuru bir lafızla ifade etmesi değildir. Tam aksine, bunun manası, nimete mazhar olan insanın, Allâh'ın her türlü kemâl ve celâl sıfatları ile muttasıf olduğunu bilmesi ve ona göre hamdetmesi lazımdır. Allâh'ın kemâl ve celâl sıfatları ise, insanın aklına gelen her türlü kemâl ve celâl sıfatlarından daha büyük ve daha yücedir. Bundan dolayı, insanın Allâh'a lâıyğı ile hamdetmesi, şükretmesi ve sena etmesi imkânsız olur.³⁵

Sonuç olarak insan, zatında, sıfatlarında ve bütün durumlarında Allâh'ın nimetlerine muhtaçtır. Halbuki yüce Allâh, şükredenlerin şükürüne ve hamdedenlerin hamdine muhtaç değildir. Yukarıda saydığımız sebeplerden ötürü, kulun lâıyğı veçhile Allâh

³⁴ er-Razî, *a.g.e.*, I, 226.

³⁵ er-Razî, *a.g.e.*, I, 227.

Teâlâ'ya hamd ve şükürden âciz olduğu ortaya çıkar. İşte bu inceliklerden dolayı Yüce Allâh Fatıha sûresinin başında *“hamd Allâh'a mahsustur”* demiş, *“Allâh'a hamdediniz”* dememiştir. Çünkü *“Allâh'a hamdediniz”* demiş olsaydı, insanlara güçlerinin yetmeyeceği bir mükellefiyet vermiş olurdu. Ama *“hamd Allâh'a mahsustur”* deyince bunun manası, tam ve kamil hamd, O'nun hakkı ve mülküdür. İnsanlar, ister yerine getirebilsinler ister getiremesinler, bu böyledir.³⁶

IV- ALLÂH'A HAMD ETMENİN ÖNEMİ

İnsanın Yüce Allâh'a kamil manada hamd etmekten aciz olduğunu söyledik. Fakat bu durum insanın hamdetmesine gerek olmadığı anlamına gelmez. Aksine insan gücü ve takati nispetinde Allâh'a hamd ve şükretmelidir. Hatta hamd ve şükürde bulunmayı hayatının bir düsturu haline getirmelidir. Kâinattaki bütün varlıklar Yüce Allâh'ı hamd ile tesbîh ederken insanın bu hamd ve şükür şöleninden müstağni kalmaması gerekir. Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen hadislerde Yüce Allâh'ın, kendisine hamdeden kullarından razı olduğu haber verilmektedir. Dünya ve ahiret hayatının asıl gayesi de Allâh'ın rızasını kazanmaktır. Dolayısıyla insanın Allâh'a hamdetmesi son derece önemlidir.

Allâh'a hamdetmenin önemini Kurtubî tefsirinde bir çok rivâyet vererek şöyle ele almaktadır; Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle buyurduğu nakledilmektedir, *“Kul, el-hamdu lillah - hamd Allâh'a mahsustur”* dediğinde, Allâh da: *“Kulum doğru söyledi. Hamd yalnız benimdir”* diye buyurur.” Müslim'in rivâyetine göre Enes b. Mâlik Rasulullah (s.a.v.)'in şöyle dediğini nakletmektedir: *“Allâh, birşey yediği veya içtiği zaman kendisine hamdetmesinden dolayı kulundan razı olur.”*³⁷ İbn Mace, Enes b. Mâlik'in şöyle dediğini rivâyet etmektedir,

³⁶ er-Razî, *a.g.e.*, I, 227.

³⁷ Muslim, b. Haccâc, *Sahih'u Muslim*, Dâr'u İbn Hazm, Kahire, 1429/2008, Kitâbü'z-Zikr ve'd-Dua, I, 24.bab, 2734, sh. 767.

Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Allâh bir kula bir nimet verip de o kul “el-hamdu lillah” diyecek olursa, Allâh’ın ona verdiği şey ondan aldığından mutlaka daha faziletli olur.*”³⁸ Kurtubî daha sonra şöyle devam etmektedir; Enes b. Mâlik’ten gelen rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*İçindeki her şeyiyle birlikte dünya, benim ümmetimden bir kişinin elinde bulunsa daha sonra da bu kişi “el-hamdu lillah” diyecek olsa, bu “el-hamdu lillah” sözü hiç şüphesiz bütün bu nimetlerden daha faziletli olur.*” Kurtubî bu hadisi şöyle yorumlamaktadır; Bize göre bunun anlamı şudur. Bir kişiye dünya verilmiş ve daha sonra da ona bu kelime ihsan edilip onu söylemesi lütfünde bulunulmuş ise, söylediği bu kelime bütün dünyadan daha faziletlidir. Çünkü dünya fanidir, söylediği bu kelime ise bakidir. Yüce Allâh, Kehf sûresinin 46. âyetinde şöyle buyurmaktadır: “*Mal mülk, çoluk çocuk, bütün bunlar dünya hayatının süsleridir. Kalıcı olan ise salih amellerdir ki, Rabbinin nezdinde bunlar sevap olarak da amel olarak da daha hayırlıdır.*” İşte “el-hamdu lillah” sözü âyette işaret edilen “geriye kalan kalıcı salih ameller” arasındadır. Bütünüyle fani olan dünyadan ve içindeki her şeyden daha hayırlıdır.³⁹

Hamdetmenin önemi hakkında Fahrettin Razî tefsirinde ontolojik yönü daha baskın olan bir değerlendirmede bulunarak bu hususu şöyle ele almaktadır; Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “*Yüce Allâh, kuluna bir nimet verdiğiğinde, kulu “el-hamdu lillah” der. Bunun üzerine Yüce Allâh şöyle buyurur, “Kuluma bakınız. Ben, ona kıymetsiz bir şey verdim. O Bana değer biçilmez bir şey verdi.*” Razî bu hadisi şöyle izah etmektedir; Yüce Allâh, kuluna bir çok nimet verir. Bu nimetler de açken onu doyurması, susuzken ona su nasip etmesi, çıplakken onu giydirmesi gibi alışıl gelmiş şeylerden

³⁸ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünen’ü İbn Mâce*, Dâr’u-l Marife, Beyrut, 1419/1998, IV., Kitâbu’l- Edeb, 55.bab, 3805., sh., 556.

³⁹ el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Câmî’ li Ahkâm’i-l Kur’ân*, Dâr’u-l Âlem’u-l Kutub, Riyâd, 1423/2003, I, 131-132.

biridir. Ama kul “*el-hamdu lillah*” dediğinde var olan bir hakikati izhar etmiş olur ki, bu da yapılsın veya yapılmamasın mutlak manada hamdin Allâh’a mahsus olması hususudur. Yani hamedenlerden birisinin yaptığı her hamd Allâh’a mahsus olduğu gibi, yapılması gerekip yapılmayan bütün hamdler de Allâh’a mahsustur. Yani insan, ontolojik değerde olan bir sözü ifade etmiştir. Arş’ın ve Kursî’nin meleklerinin, gök tabakalarında bulunanların, Hz. Adem’den (s) Hz. Muhammed’e (s.a.v.) kadar olan bütün peygamberlerin, velilerin, alimlerin, bütün mahlûkatın ve cennet ehlinin yaptıkları bütün hamdler bu hamde dahildir. İşte bu sınırsız övgülerin tamamı, kulun “*el-hamdu lillah*” sözünün içinde bulunmaktadır. İşte bu sebepten ötürü Yüce Allâh hadis-i kudsisinde: “*Kuluma bakınız. Ben ona kıymetsiz tek bir nimet verdim. O bana sonsuz ve sınırsız şükürde bulundu*” demiştir.⁴⁰

Dolayısıyla hamdetmenin zımında bu şekilde derin bir mana da bulunmaktadır. Ayrıca insanın Allâh’a hamdetmesi O’nun rızasını kazanması açısından da son derece önemlidir. İnsanın Allâh’a hamdetmesi demek, Allâh’ın sonsuz kudret ve azametinin bilincinde olarak onun ulûhiyetini derinden tasdik etmesi demektir. İnsanın bu şuur hali aynı zamanda onu Allâh’ın rızasına götüren bir haldir. İnsanın Allâh’ın rızasına mazhar olması da dünya ve ahiret nimetlerine mazhar olmasına sebep olur. Nitekim Yüce Allâh kendisine hamedip şükredenlere nimetini arttıracığını haber vermektedir.

V- NİMETLERİN ARTIP AZALMASI NOKTASINDA HAMDİN ROLÜ

Hamd etmek daha çok akılla ilgili bir durumdur diyebiliriz. Çünkü insanın bir nimete hamd edebilmesi için, öncelikle kendisine verilen nimetlerin bilincinde olması gerekir. İnsan istifade ettiği

⁴⁰ er-Razî, *a.g.e.*, I, 227-228.

sayısız nimetleri, sonsuz bir kudretin kendisine bahşetmiş olduğu birer nimet olarak telakki etmez ise onlara karşı hamd etmesi de imkansızdır. Öncelikle bu hususun idrak edilmesi lazımdır. Yani insan hamd ve şükürle meşgul olduğu zaman, ister istemez Yüce Allâh'ın bir çok nimetini de tefekkür edecektir. Bu tefekkür süreci hem yeni bilgilere ulaşması hem de yeni ufuklara açılması noktasında ona yeni kazanımlar sağlayacaktır. Elde edilen bu kazanımlar bile tek başına nimetlerin artması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hamd ve şükretmenin daha başlangıç aşamasında bile, zihni ve fikri olarak yeni kazanımlar elde etme durumu vardır. Fahrettin Razî bu şekilde elde edilen nimetleri nimetlerin en büyüğü olarak değerlendirip şöyle demektedir; İnsan hamd ve şükür ile meşgul olduğu zaman aklına ve kalbine, Allâh'ın nimetlerinin, muhabbetinin ve marifetinin kapıları açılır. Bu da nimetlerin en büyüğüdür.⁴¹

Bununla birlikte Yüce Allâh insana birçok nimet bahşetmiştir. Bütün varlıklar gibi insan da bu nimetlerden istifade etmektedir. İnsan kendisine verilen bu nimetlere şükretmek durumundadır. Yüce Allâh kendisine hamd edildiğinde bu nimetleri arttıracığını açık bir şekilde beyan etmektedir. İbrahîm sûresinin 7 ve 8. âyetlerinde bu husus açık bir şekilde geçmektedir.⁴²

Nimetlere hamd edilmediği zaman Yüce Allâh insanı bu nimetlerden mahrum bırakacağını da yine açık bir şekilde beyan etmektedir. Bu husus Nahl sûresinin şu âyetinde gâyet özlü bir misalle geçmektedir;

⁴¹ er-Razî, *a.g.e.*, I, 229.

⁴² İbrahîm, 14/7-8. "Eğer şükrederseniz, Ben nimetlerimi daha da arttırırım, ama nankörlük ederseniz haberiniz olsun ki azabım pek şiddetlidir!"- "Dünyada bulunan herkes kâfir olsa, bilesiniz ki, Allah'ın hiç kimseye ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, mutlak zengindir, her türlü hamde ve övgüye layıktır."

“Allâh şöyle bir temsil getirir: Bir şehir halkı vardı, güvenlik ve huzur içinde idi, rızıkları her yandan bol bol, rahatça geliyordu. Derken Allâh’ın nimetlerine nankörlük ettiler, Allâh da yaptıklarından dolayı o şehre açlığı ve korkuyu tattırdı, açlık ve korku elbise gibi kaplayıverdi bütün vücutlarını.”⁴³

Görüldüğü üzere Yüce Allâh, nimetlerine hamd ve şükredilmediği zaman kullarını bu nimetlerinden mahrum ettiğini, bir şehir halkını⁴⁴ misal vererek beyan etmiştir. Öyle ki bu şehir halkı güven ve huzur içinde iken ve her taraftan nimetleri rahatça gelmekte iken, hamd edecekleri yerde nankörlük etmişler, bunun üzerine Yüce Allâh, adeta bir elbise giydirir gibi, onlara açlık ve korkuyu giydirmiş ve onları nimetlerinden mahrum etmiştir.

Bir sonraki âyette ise, onları uyarmak üzere bir peygamber gönderildiği şöyle beyan edilmektedir;

“Onlara, içlerinden bir Peygamber geldi, onlar onu yalanladılar. Derken onlar zulümlerine devam ederken, çok geçmeden azap kendilerini kısıvrak yakaladı.”⁴⁵ Âyette de belirtildiği üzere Yüce Allâh, bu şehir halkının doğru yola tekrar dönmeleri için bir uyarıcı göndermiş, onlar gönderilen bu uyarıcıyı da yalanlayınca bu sefer daha büyük bir azap kendilerini kuşatmıştır. Böylece nankörlükte ısrar etmenin, insanın hüsrânını arttırmaktan başka bir şeye yaramadığı ortaya çıkmış olmaktadır. Yüce Allâh onların bu durumuna düşmememiz için bizi uyarmakta ve eğer sadece Allâh’a inanıyorsak onun nimetlerine hamedip şükretmemizi, devamındaki âyette şöyle beyan etmektedir;

⁴³ Nahl, 16/112.

⁴⁴ Tefsirlerde, burada kastedilen şehrin Mekke olduğu söylene de, sebebin hususiliği âyetin umumi bir hüküm taşımasına engel teşkil etmez.

⁴⁵ Nahl, 16/113.

“Onun için siz Allâh’ın size verdiği rızıklardan helal ve hoş olarak yiyin. Yalnız Allâh’a ibadet ediyorsanız O’nun nimetlerine şükredin.”⁴⁶

Görüldüğü üzere bu şehir halkının durumuna düşmememiz için Yüce Allâh açık bir şekilde bizleri uyarmaktadır. Eğer O’na inanıyorsak, onun üzerimizdeki nimetlerinin devamı için O’na hamedip şükretmemizi bizden istemektedir. Eğer şükretmez isek bizler de bu nimetlerden mahrum kalırız. Dolayısıyla kim hamedip şükrederse bunu kendisi için yapmış olur. Kim de nankörlük ederse kendi aleyhine nankörlük etmiş olur. Bu husus Neml sûresinin 40. âyetinde şöyle beyan edilmektedir;

“Bu, Rabbimin lütfindendir, şükür mü edeceğim, yoksa nankörlerden mi olacağım diye beni sınamak içindir bu nimet. Şükreden, sadece kendi lehine olarak şükreder, nankörlük eden ise bilmelidir ki; Rabbim onun şükründen müstağnidir, kimsenin şükürüne ihtiyacı yoktur, ihsan ve keremi boldur.”⁴⁷ Demek ki Yüce Allâh’ın hamde ve şükre ihtiyacı yoktur. Bu dünya imtihan yeridir. Her davranışın kendisine has bir karşılığı vardır. Hamd ve şükürün karşılığı bolluk ve bereket olmalıdır. Nankörlüğün karşılığı da fakru zaruret olmalıdır. Böylece bu iki seçenek karşısında bulunan insan, hür iradesiyle dilediği tarafa yönelsin. Bunun neticesinde de imtihan tam anlamıyla tahakkuk edebilsin. Bütün bunlardan anlıyoruz ki nimetlere karşı hamdetmek; bir açıdan yapılması gereken bir vazifenin edası; başka bir açıdan nimetin devamını sağlayan bir davranış; bir diğer açıdan nimetlerin artmasını sağlayan bir husustur. Bununla birlikte hayatta bulunan her türlü duruma karşı da hamd ve şükredilmez. Hamd edilmesi gereken durumların yanı sıra, Yüce Allâh’ın belli bir hikmete göre yasaklayıp sınırladığı bazı şeylere karşı hamd ve şükürde bulunulmaz. Kısaca

⁴⁶ Nahl, 16/114.

⁴⁷ Neml, 27/40.

hamd etmenin gerçek manada değer kazanabilmesi için nerede ve nasıl yapıldığı da son derece önemlidir.

VI- YERİNDE HAMD ETMEK

Kâinatta bulunan her şey Allâh'ın yaratması ile varlık bulmuştur. Dolayısıyla her şeyin, var olma yönüyle Yüce Allâh ile mutlak bir bağlantısı vardır. Yüce Allâh ise hiçbir şeyi başboş yaratmamıştır. Her şeyde bir hikmet ve menfaat vardır. Fakat bu hikmet ve menfaatler bazı şeyleri yapmakla ortaya çıkarken, bazı şeylerden de kaçınmak suretiyle ortaya çıkar. Yani bazı şeylerin hikmet ve menfaatinin ortaya çıkması, ancak onlardan uzaklaşmak suretiyle hasıl olur.

Dinin asıl gayesi insanın dünya ve ahiret faydasını temin etmektir. Bu faydanın temin edilmesi de bazı şeyleri yapmak ve bazı şeylerden de uzaklaşmakla mümkündür. Bazı hususlar vardır ki bu gayenin gerçekleşmesine engel olduğu için, yapılması yasaklanmıştır. Bunlara “*günah*” denmesinin asıl sebebi de budur. Dolayısıyla yapılması Allâh tarafından istenen ve hoş görülen her davranış yapılmalıdır. Yapılmasından ötürü de hamedilip şükredilmelidir. Yapılması yasaklanan veya hoş görülmeleyen her türlü davranıştan ise, ancak uzak durulduğu zaman hamedilip şükredilmelidir. Aksi takdirde yapılması yasak olan bir davranışı irtikap ettikten sonra hamd edilip şükredilmesi, sevap kazandırmak bir tarafa, insanı küfre dahi götürebilen bir durumdur. İşte bu noktada insanın ne zaman ve nerde hamedilip şükretmesi gerektiğini iyi bilmesi lazımdır.

Kâinat Yüce Allâh'ın yaratıp insanın istifadesine sunduğu nice nimetlerle doludur. İnsan hayatı boyunca bunlardan istifade etmektedir. Aksi takdirde hayatını devam ettirebilmesi mümkün değildir. Bu nimetleri sayıp dökmemiz de adeta imkansızdır. Sadece bedenimiz için gerekli olan ekmek, su, meyveler, sebzeler, elbiseler, yakacak maddeleri, ilaçlar, alet-edevatlar, vasıtalar; bunun yanı sıra

el, ayak, göz, kulak ve iç organlarımız; keza akıl, sevgi ve muhabbet duyguları; ayrıca günlük hayatımızı kolaylaştıran elektrik, telefon, bilgisayar, uçak ve uydu sistemleri gibi saymakla bitmeyecek nice nimetler insana bahşedilmiştir. Uygun şekilde istifade etmek şartıyla bütün bu nimetlere karşı hamd edilmelidir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına baktığımız zaman, istifade ettiği her şeye hamdettiğini müşahede ediyoruz. Yemekten sonra, yatarken, uyanırken, yola çıkarken, yolculuktan veya savaştan dönerken, hatta def-i hacetten sonra bile Yüce Allâh'a hamd ettiğini müşahede ediyoruz. Dolayısıyla insan gücü nispetinde, istifade ettiği her nimete karşı hamd etmelidir.

Yüce Allâh tarafından yasaklanan hiçbir hususun yapılmasından sonra hamd edilmesi doğru değildir. Bu şekilde yapılan hamdin bir değeri de yoktur. Örnek olmak üzere şu durumları verebiliriz; Örneğin bir salkım üzüm yenildiği zaman hamd edip şükredilmelidir. Fakat bu üzüm salkımı şâyet bir başkasının bağından izinsiz olarak koparılıp yenilmiş ise, bu durumda yapılması gereken ilk iş hamd etmek değil, tevbe ve istiğfar etmektir. Keza rüşvet ve kayırma ile elde edilen bir mevki veya makamdan ötürü hamd etmek değil, tevbe ve istiğfar edip en kısa zamanda bu hakkı ehline iade etmek lazımdır. Ayrıca insanın sadece kendi menfaatinin olup başkalarının zararının vaki olduğu bazı musibet durumlarında bile nezaketen hamd etmek uygun görülmemiştir. Buna örnek olarak Fahrettin Razî tefsirinde şu çarpıcı örneği vermektedir; Seriyî-î Sakatî'ye "Taât ve ibadeti nasıl yapmak gerekir?" diye soruldu. O da "Bir kere el-hamdu lillah dediğim için, otuz yıldır Allâh'a istiğfar ediyorum." dedi. "Bu nasıl bir iştir?" denilince şu cevabı verdi: "Bağdat'ta bir yangın çıkmıştı. Birçok dükkan ve ev yandı. Bana, dükkanımın yanmadığı haber verilince "el-hamdu lillah" demiştim. Bunun manası, bütün dükkanlar yanarken, dükkanımın yanmamış olmasına

sevinmemdi. Halbuki din kardeşliği ve insaniyet bu hale sevinmememi gerektiriyordu. İşte bu hamdim sebebiyle otuz senedir istiğfar ediyorum.”⁴⁸

Bütün bunlardan anlıyoruz ki yapılan bir hamdin gerçek manada değer kazanabilmesi için yerinde ve zamanında yapılması gerekmektedir. Aksi takdirde yerinde yapılmayan bir hamd kişiye sevap yerine günah kazandırmaktadır. Bu bağlamda yerinde olmak şartıyla her hayırlı işin başında ve sonunda hamdetmek insanın düsturu olmalıdır. Gerek Hz. Peygamber (s.a.v.) ve gerekse de ondan sonra gelen Müslümanlar her hayırlı işlerinin başında ve sonunda hamd etmeyi adeta bir prensip haline getirmişlerdir.

VII- HER HAYIRLI İŞİN BAŞINDA VE SONUNDA HAMD ETMEK

Bütün nimetler Yüce Allâh tarafından. İnsan bu durumun şuurunda olduğunu göstermek için, her hayırlı işin başında ve sonunda hamd etmelidir. Böylece bu şuur hali sayesinde sıradan işler hayırlı birer faaliyet hükmüne girer. İşte bu sebepten dolayıdır ki Hz. Peygamber (s.a.v.) *“Hamd ile başlanmayan hiçbir önemli işte hayır ve bereket olmaz.”⁴⁹* demektedir. Ameller niyetlere göre değer kazanır. Her işin hamd ile başlanıp hamd ile bitirilmesi, nimetlerin asıl kaynağını bilmek noktasında, kişinin niyet ve düşüncesini yansıtan önemli bir husustur. Yapılan işlere hayır, bereket ve değer katan işte bu niyet ve bu düşüncedir.

Bazı rivâyetlerde, ilk insan olan Hz. Adem’in (s) söylediği ilk söz *“el-hamdu lillah”* sözüdür.⁵⁰ Ruh Hz. Adem’in (s) göbeğine ulaştınca aksırdı ve *“el-hamdu lillah”* dedi. Bu dünya imtihanı sona

⁴⁸ er-Razî, *a.g.e.*, I, 229.

⁴⁹ İbn Mâce, *a.g.e.*, II, Kitâb’u-Nikâh, 19. Bab, 1894., sh., 605.

⁵⁰ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen’ü Tirmizî*, Dâru’l-Marife, Beyrut, 1423/2002, I, Kitâbu’t Tefsîr, 94. Bab, 3368., sh., 1298.

erdiği zaman Cennetliklerin söyleyeceği son söz de yine “*el-hamdu lillah*” sözüdür;

“*Cennetliklerin duaları “el-hamdu lillahi Rabbi’l-alemin - Hamd alemlerin Rabbi Allâh’a mahsustur” diye sona erer.*”⁵¹

Buna göre, bu âlemin başlangıcı ve sona erışı de Hamd’e dayanır. O halde amellerin başının ve sonunun bu kelimeyle birlikte olması lazımdır. Çünkü insan küçük alemdir. Bu küçük âlemin hallerinin büyük âlemin hallerine uygun olması gerekir.⁵²

Bilindiği gibi Kur’ân-ı Kerim hamd ile başlamaktadır. Kur’ân, insanı dünyada ve ahirette başarıya ulaştıracak emir ve yasakları ihtiva etmektedir. Bundan dolayı hamd edilmesi gereken en önemli ve öncelikli nimet Kur’ân’dır.⁵³ Bir görüşe göre Kur’ân’ın en son inen âyetleri de Nasr sûresinin âyetleridir ki, bu sûrede Yüce Allâh, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) “*Rabbini hamd ile tesbîh etmesini*” istemektedir. Bu görüşü kabul edecek olursak Kur’ân-ı Kerim hamd ile başladığı gibi hamd ile bitmektedir.⁵⁴ Yani Yüce Allâh Kitabına hamd ile başlayıp hamd ile bitirmiştir. Bu da hamd etmenin önemini gösteren önemli misallerden biridir. Bütün bunlardan dolayı ve ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “*Hamd ile başlanmayan hiçbir önemli işte hayır ve bereket olmaz.*”⁵⁵ sözünün bir neticesi olarak, ilk dönemlerden itibaren Müslümanlar bütün önemli işlerine hamd ile başlamışlardır. Asrı saadetten günümüze kadar bütün hutbeler, vaazlar, konuşmalar, kitaplar ve önemli eserler hep hamd ile başlamış ve hamd ile sona ermiştir. Bu durum adeta vazgeçilmesi mümkün olmayan bir gelenek

⁵¹ Yunus, 10/10.

⁵² er-Razî, *a.g.e.*, I, 229-230.

⁵³ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Dâr’u-t Tunusiyye, Tunus, 1984, I, 158.

⁵⁴ Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 1427/2006, I, 149.

⁵⁵ İbn Mâce, *a.g.e.*, II, sh., 605.

halini almıştır. Hamd ile başlamayan bir eser, sırf hamd ile başlamadığı için daha en başından bir itibar kaybına uğramıştır diyebiliriz.

İslam medeniyetinin tarih süreci içindeki seyrinin temel taşları niteliğindeki hadis, tefsîr, fıkıh, kelâm ve siyer kitaplarının tamamı istisnasız olarak Yüce Allâh'a hamd ile başlar. Sadece bahsi geçen ilimlerle ilgili kitaplar değil diğer alanlarda yazılmış olan temel kitaplar da hamd ile başlar. Bütün bu eserlerin müellifleri, Allâh'a hamdetmenin ne kadar önemli olduğunun bilincinde olduklarından dolayı, kitaplarına hamd ile başlamayı, Rablerine karşı olan bir şükran ve minnet ifadesi olarak, mutlaka yerine getirilmesi gereken bir vazife olarak telakki etmişlerdir.

Dolayısıyla her hayırlı işin başında ve sonunda Yüce Yaratıcıya hamd etmek vazgeçilmesi mümkün olmayan bir düstur olmalıdır. Yüce Allâh'ın bir kulu olarak, O'nun mülkü olan bu kâinattaki sonsuz nimetler içinde hayat sürerken, ayrıca kâinatta bulunan her şeyin Allâh'ın hamdi ile meşgul olduğu bir durumda, insanın Rabbine hamd etmesi kadar yerinde bir davranış olmasa gerektir.

VIII- KÂİNATTAKİ HER ŞEYİN ALLÂH'I HAMD İLE TESBÎH ETMESİ

Allâh'ı tesbîh etmek, O'nu her çeşit noksanlıktan ve yüce şanına yakışmayan şeylerden beri olduğunu, dil ile ifade etmektir. Öncelikle şunu belirtelim ki kâinattaki her şeyin Allâh'ı tesbîh ettiğini beyan eden âyetlerde asıl vurgulanan kavram tesbîhtir. Bu âyetlerdeki hamd kavramı ikinci plandadır. Hamd, tesbîhin kapsamına giren kavramlardan sadece birisidir. Her hamd aynı zamanda bir tesbîh olduğu için bu iki kavram arasında yakın bir ilişki vardır. Biz bu başlık altında daha ziyade bu âyetlerin hamd yönü üzerinde duracağız. Kâinattaki her şeyin Yüce Allâh'ı hamd ile tesbîh ettiğini ifade ettik. Burada kullanılan "*Her şey*" kelimesinin kapsamına

gözümüzle gördüğümüz ve görmediğimiz canlı ve cansız bütün varlıklar girmektedir. Bu varlıkları da dört grup halinde ele alabiliriz.

1. Melekler: Melekler gözle görünmeyen nurani varlıklardır. İnsanlardan farklı bir yaratılışa sahiptirler. Erkeklik ve dişilikleri yoktur. Evlenmek ve çoluk çocuk sahibi olma gibi durumları yoktur. Yiyip içmezler. Kısaca insanlara ait olan ihtiyaçlardan bağımsızdırlar. Allâh'a karşı mutlak bir itaat içinde oldukları için, meleklerin yapmış oldukları hamd ve tesbîhlerin kapsam ve boyutunu anlamak ta insan aklının kavrayabileceği bir durum değildir. Kur'ân'da Meleklerin hamd ve tesbîhte buldukları açık bir şekilde geçmektedir.⁵⁶

2. İnsanlar ve Cinler: İnsanlar ve Cinler akıl sahibi varlıklardır. Yaratılış amaçları da Yüce Allâh'a kulluk etmektir. Bununla birlikte bu yaratılış amacına uygun hareket edip mümin olanları olduğu gibi, kafir olanları da vardır. Kafir olanlarının bilinçli bir şekilde Allâh'ı hamd ile tesbîh etmesi beklenemeyeceği aşikardır. Mümin olanlarının ise Yüce Allâh'ı değişik biçimde hamd ile tesbîh ettikleri bir hakikattir. Nitekim günlük hayatımızda ibadet eden, hamd ve tesbîh ile meşgul olan insanları sürekli müşahede etmekteyiz.

3. Hayvanlar ve Bitkiler: Çevremize baktığımız zaman, değişik tür ve biçimde, evcil veya yabani olarak bir çok hayvan olduğunu görmekteyiz. Yine birbirinden farklı bir çok bitki de bulunmaktadır. Hayvan veya bitki olarak çevremizde bulunan ve hayatımızda hayati bir yer işgal eden bu varlıkların Yüce Allâh'ı ne şekilde hamd ile tesbîh ettiği gerçekten de merak konusudur. Hayvanların hamd ve tesbîhi hususu üzerinde ayrıca duracağız. Bunun temel sebebi de şudur; kâinattaki varlıklar içinde yaratılış itibariyle insana en çok

⁵⁶ Mümin, 40/7. "Arşı yüklenen ve çevresinde bulunanlar, Rablerini överek tesbîh ederler; O'na inanırlar. Müminler için: "Rabbimiz! İlmî ve rahmetin herşeyi içine almıştır. Teobe edip Senin yoluna uyanları başısla; onları cehennem azabından koru" diye başışlanma dilerler."

benzeyen varlık grubu hayvanlardır. Melekler, cinler, bitkiler ve diğer cansız varlıklara nazaran, hayvanlar insanlara daha çok benzer özellikler taşımaktadır. Nitekim insan, “*konuşan hayvan*” veya “*gülen hayvan*” olarak dahi tanımlanmıştır.⁵⁷ Allâh’ı hamd ile tesbîh eden insanları görmekteyiz. Hayvanların da hamd ile tesbîh hali içinde oldukları Allâh tarafından bildirilmiştir. Buna göre, günlük hayatımızda gördüğümüz kuş, tavuk, kedi, köpek gibi hayvanlar Yüce Allâh’a hamd etmektedir. Dediğimiz gibi bu varlıkların Yüce Allâh’ı ne şekilde hamd ile tesbîh ettiği gerçekten de merak konusudur. Bu merakın giderilmesi amacıyla bazı araştırma ve incelemeler yapılmıştır.⁵⁸ Bundan dolayı çalışmamızda hayvanların hamd ve tesbîhini ayrı bir başlık altında inceleyeceğiz.

4. Cansız Varlıklar: Çevremizde bulunan cansız varlıkların Yüce Allâh’ı hamd ile tesbîh etmesi hususunda da değişik görüşler ortaya atılmıştır. Bu varlıkların tesbîhi, Allâh’ın kudret ve azametini ve gücünün her şeye yettiğine delil olarak gösterilmeleridir. Onların bu delalet etme halleri, onların tesbîhleridir denilmiştir.

Bu hususta genel olarak şunu söyleyebiliriz. Alimler, kâinattaki her şeyin Allâh’ı hamd ile tesbîh etmesi konusunda değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Melek, insan, cin, hayvan ve bitki gibi canlı varlıkların Allâh’ı hamd ile tesbîh etmeleri, O’nun her çeşit noksanlıklardan ve yüce şanına yakışmayan şeylerden beri olduğunu, dil ile ifade etmeleridir. Bütün alimler, canlı varlıkların Allâh’ı bu şekilde hamd ile tesbîh ettiklerini söylemişlerdir. Fakat, canlı olmayan varlıkların Allâh’ı tesbîh etmeleri hususunda farklı görüşler ileri

⁵⁷ Bingöl, Abdulkuddüs, *İletişim Bağlamında Mantık ve Dil*, A.Ü.İ.F.D., Sayı: 40., Ankara, tsz., sh., 105-113.

⁵⁸ Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur’ân’da Koşullandırma Yoluyla Öğrenme - Hayvanların Koşullandırılması-*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, V, 2005, Sayı: 3, sh., 57-67; Aydın, Hayati, *Kur’ân’da Tesbih Bağlamında Kâinattaki Şuur*, ysz., tsz.

sürülmüştür. Bazı alimlere göre, canlı olmayan varlıkların Allâh'ı tesbîh etmeleri, O'nun yaratıcılığına, gücünün her şeye yettiğine delil olarak gösterilmeleridir. Bu şeylerin varlığı, Allâh'ın yüceliğini göstermektedir. Onların bu hali, tesbîhleridir.⁵⁹

5. Hayvanların Yüce Allâh'ı Hamd İle Tesbîh Etmeleri:

Hamd etmek bir yönüyle Yaratıcı kudret ile iletişime geçmek manasına gelir. Çünkü gerek melek, gerek cin veya insan ya da hayvan olsun fark etmez, hamd eden bir varlık bir ölçüde Yüce Allâh'ın kudret ve azametinin bilincindedir ve bu bilinçte olduğunu yaratıcısına ifade etmektedir. Bu bilincin ölçüsü de varlıktan varlığa değişir. Melek, insan ve hayvanlardan her birinin aynı ölçüde ve aynı bilinç düzeyinde Yüce Allâh'a hamd etmeleri mümkün değildir. Ama sonuçta hamd etmek Yaratıcı kudret ile bir iletişim halidir. Bu başlık altında daha ziyade yeryüzündeki canlı varlıklardan olan insan ve hayvanların Allâh'a hamd etme noktasında bilinç düzeyinin ne ölçülerde olduğu hususu üzerinde duracağız. Hamd etmek, dil ile "*el-hamdu lillah*" demektir. Şükran duygularının dil ile ifade edilmesi söz konusudur. Yaratılan, Yaratıcısına gönlündeki duyguları kendi lisanıyla iletme faaliyetinde bulunduğu için, ve her varlığın kendine has bir lisanı olduğu için biz de daha çok "*lisan ve iletişim*" kavramları üzerinde durmak suretiyle bu hususu ele alacağız.

Kur'ân-ı Kerim'de, Yüce Allâh'ı hamd ile tesbîh etmeyen hiçbir şeyin bulunmadığı ifade edilmektedir.⁶⁰ Onlardan her biri kendi duasını ve tesbîhini pek iyi bilmektedir.⁶¹ Fakat biz onların bu tahmid ve tesbîhlerini anlamamaktayız.⁶²

⁵⁹ Turgay, Nurettin, Şamil İslam Ansiklopedisi, "*Tesbîh*" Maddesi, İstanbul, 2004.

⁶⁰ İsra, 17/44. "*Hiçbir şey yoktur ki O'nu hamd ile tesbîh etmesin.*"

⁶¹ Nur, 24/41. "*Onlardan her biri kendi duasını ve tesbîhini pek iyi bellemiştir.*"

⁶² İsra, 17/44. "*Fakat siz onların tesbîhlerini anlayamazsınız. O, Halimdir, Gafurdur.*"

Yüce Allâh insanları kavimler ve milletler halinde yaratmıştır.⁶³ Her milletin kendine göre bir lisanı vardır.⁶⁴ Yeryüzündeki her varlık, insanlar gibi kendine has bir topluluğun parçasıdır⁶⁵ ve kendilerine göre iletişim kurdukları bir lisanları vardır.

Yüce Allâh kâinattaki varlıkların yaptıkları hamd ve tesbîhlerin insan tarafından anlaşılmadığını beyan etmektedir. Fakat hiç bir zaman anlaşılamayacağını zikretmemiştir. Dolayısıyla bir şeyi anlamamak, onun hiçbir zaman anlaşılamayacağı anlamına gelmez. Örneğin yabancı bir lisanı ilk duyduğumuzda anlamayız. Fakat belli bir eğitimden sonra o lisanı anlayabilecek bir seviyeye geliriz. Bu bağlamda gerek Kur’ân’dan gerekse de diğer ilimlerden örnekler vermek suretiyle, kâinattaki varlıkların yaptıkları hamdlerin mahiyetini anlamaya yönelik bazı analizler yapmak gerekir;

5.1. Birinci analiz; *“el-hamdu lillah”* cümlesi birtakım kelime ve harflerden oluşan bir sözdür. Bu sözü telaffuz eden bir insan için, *“Allâh’a hamd etti”* deriz. Bu söz Arapça lisanına ait bir sözdür ve hiç Arapça bilmeyen bir insan bu söze bir anlam vermeyebilir. Bununla birlikte *“Bütün övgüler Tanrı’ya özgüdür”* cümlesi de Türkçe bir sözdür. Bu cümleyi telaffuz eden bir insan için de *“Allâh’a hamd etti”* diyebiliriz. Fakat Türkçe olan bu cümle Arapça olan diğer cümleyi hiçbir zaman karşılayamaz. Çünkü, temelde hiçbir lisan diğer bir lisanı tam manasıyla karşılayamaz. Eğer bu iki cümleyi telaffuz eden iki ayrı insanın zihnindeki asıl maksat *“bütün hamdleri Allâh’a mahsus kılmak”* ise, iki cümlenin de, söyleyen kişilerin zihninde manası aynıdır. Fakat bunu hiçbir zaman bilemeyiz. Çünkü kalplerin künhünü ancak Allâh bilir.

⁶³ Hucurat, 49/13. *“Sizi milletler ve kabileler haline koyduk ki birbirinizi kolayca tanıyasınız.”*

⁶⁴ İbrahim, 14/4. *“Biz her peygamberi, kendi milletinin lisanı ile gönderdik.”*

⁶⁵ En’am, 6/38. *“Yerde hareket eden hiç bir canlı, kanatlarıyla uçan hiç bir kuş türü yoktur ki sizin gibi birer toplum teşkil etmesinler.”*

Bizim bunu anlamamızın önündeki en büyük engel ise, ağızdan çıkan sözlerin kişilerin zihnindeki asıl manayı kamil manada yansıtmıyorsa yansıtamadığı ile ilgili bir durumdur.⁶⁶ Bundan dolayı öncelikle “Söz” denilen şeyin maddi ve manevi yönlerden analiz edilmesi gerekir.

5.2. İkinci Analiz; (Sözün veya Sesin Mahiyeti) Fizik ilmine göre sözleri meydana getiren sesler, ses tellerinin birbirine temas etmesi sonucunda havaya yayılan ve asıl itibariyle enerjiden oluşan anlamsız gürültülerdir. Harf dediğimiz karakterler ise frekansları (dalga boyları) birbirinden farklı olan bu gürültülerden ibarettir.⁶⁷ Dolayısıyla yeryüzündeki insan veya hayvan olsun fark etmez, canlılara ait bütün lisanlar, fizik ilmi açısından; gürültüden oluşan harf, ses ve sözlerin sistemli bir biçimdir. Daha önce hiç duymamış olduğumuz bir lisanın ait sözleri ilk defa duyduğumuzda bize kuru bir gürültü gibi gelebilir. Fakat bize gürültü gibi gelen bu lisanın manasız olduğunu asla söyleyemeyiz. Biz anlamasak bile onu kullananların zihninde, o gürültülerin bir manası vardır. Bir sözü veya sesi anlamamamız onun bir manasının olmadığı anlamına gelmez. Zahirde gürültü şeklinde olup batnında bir mana taşıyan sesler insan dışındaki bir varlıktan da gelse kendine özgü bir lisanıdır. Çünkü tabiatta bulunan canlı varlıkların kendilerine has bir takım sesler çıkardığı ve bu seslerle kendi aralarında iletişime geçtikleri bilinen bir hakikattir. Dolayısıyla başta insan olmak üzere her varlığın iletişim kurduğu bir iletişim aracı vardır. Biz buna lisan deriz ve her lisanın bir manası vardır. Böylece her canlı varlığın kendine has bir lisanının olduğu ve bu lisanın da kendi bünyesinde bir mana taşıdığı hususu sabit olmaktadır.

⁶⁶ Komisyon, *İngilizce Çeviri Klavuzu*, Hacettepe-TAŞ, Ankara, 2003, sh., 7-10.

⁶⁷ Millî Eğitim Bakanlığı, *Diksiyon I, MEGEP, (Meslekî Eğitim ve Öğretim Sisteminin Güçlendirilmesi Projesi)*, Ankara, 2006, sh., 6-7; Büyüktanır, Aysun, *Ultras (Ultrasound)*, Ankara, 2010, Sh., 1.

5.3. Üçüncü Analiz; Tabiatta bulunan canlıların Allâh'ı hamdetmesi demek bir bakıma O'nunla iletişime geçmesi demektir. Her lisan arasında büyük farklar olduğuna göre, her varlığın iletişim biçimi arasında da büyük farklar olacağı aşikardır. Bundan dolayı öncelikle iletişim kavramının anlaşılması lazımdır.

5.3.1. İletişim: İletişim kelime olarak İngilizce ve Fransızca "*communication*" kavramından yola çıkarak ilk yıllarda haberleşme olarak tanımlanmıştır. Daha sonraki yıllarda "*communication*" haberleşmeyi de kapsayacak şekilde daha kapsamlı bir ileti alışverişini içerisine alarak "*iletişim*" olarak anılmaya başlamıştır. "*Communication*"da köken itibarıyla Latince "*communis*" kavramı bulunmakta ve bu kavram da birçok kişiye veya nesneye ait ortaklaşa gerçekleştirilen iletişim anlamında kullanılmaktadır. Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre iletişim, duygu ve düşüncelerin akla uygun şekilde başkalarına aktarılması, bildirim ve haberleşme olarak tanımlanmaktadır.⁶⁸ Bunun yanında iletişimle ilgili çok değişik tanımlamalar yapılmıştır;

- İletileri gönderen ve iletiyi alan arasındaki bilgi değiş tokuşu ve bu sürece dahil bireyler tarafından anlam çıkarılmasıdır.

- Duygu, düşünce, fikir, bilgi ve kültürü kapsayan anlamların semboller yardımıyla aktarıldığı bir süreçtir.

- Bilgi, düşünce, duygu, tutum ve kanılarla davranış biçimlerinin kaynak ile alıcı arasındaki bir ilişki yoluyla bir insan ya da insanlardan diğerine bazı kanallar kullanılarak anlam olarak uzlaşılın imgeler aracılığıyla değişimin aktarılması sürecidir.⁶⁹

⁶⁸ Tuna, Yavuz, *İletişim, (İletişim Kavramı ve İletişim Süreci)*, Pegem Akademi, Ankara, 2012, sh., 4-6.

⁶⁹ Tuna, *İletişim*, sh., 4-6; Tosun, Gülgün Erdoğan, *REC Türkiye Halkla İlişkiler ve İletişim Seminerleri*, Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi, 2007.

- Yaşayan bir evrenin parçalarının ilintilenmesi, bağlantılarının kurulması süreci. Organizma düzeyinde bile olsa ortak davranışa olanak veren etkileşim. Bir kişi ya da bir şeyin başka bir kişiye / bir şeye içinden aktarımla, değiş-tokuşla dönüşme değişme süreci. Organizmanın ortamdaki uyarıya verdiği fark edilir yanıt, ortamdaki değişime uyarlanma yanıtı, bu yanıtla diğerini etkileme,⁷⁰ biçiminde iletişimle ilgili olarak çok sayıda tanım yapılmıştır.

Gerçekleşmesi açısından iletişimin üç derecesi vardır;

5.3.1.1. Mutlak İletişim: İletişime geçen tarafların birbirlerinin zihnindeki bütün manaları, tam da istedikleri mahiyette anlamaları ve ona göre bir tutum geliştirmelerine mutlak iletişim diyoruz. Bu bağlamda mutlak iletişim insanların gücünün üstündedir. Nitekim aynı dili konuşan insanlar bile mutlak bir iletişimi sağlayamamışlardır.⁷¹ Çünkü mutlak iletişim bir bakıma zihinlere nüfuz etmekle gerçekleşir. Bu açıdan anne ve evlat bile birbirlerinin zihnine nüfuz edip anlayamaz. İnsanın Allâh'ın hamdini layığı ile yerine getirememesinin temel sebebi de insanın bu noktadaki acizliğinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı mutlak iletişim Ancak Allâh tarafından gerçekleştirilebilecek bir iletişimdir ve O'da kâinattaki bütün mahlukatından daima haberdardır. Onların bütün ihtiyaçlarını karşılamak ve bir an bile başıboş bırakmamak suretiyle bütün mahlukatıyla tek taraflı mutlak bir iletişim halindedir.

5.3.1.2. Orta Seviyedeki İletişim: İnsanların kendi aralarındaki iletişim, iletişimin bu seviyesine girer. İnsanlar, iletişim esnasında birbirlerine sarf ettikleri sözleri tam ve kamil manada, yani zihinlerde kastedildiği gibi bütün yönleriyle anlamasa da diğer varlıklara nazaran çok daha başarılı ve üstün bir şekilde iletişim

⁷⁰ Özodaşık, Mustafa, *Halkla İlişkiler ve İletişim*, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, 2012, sh., 5.

⁷¹ Komisyon, *a.g.e.*, Sh., 7-10.

kurabilmektedirler. Nitekim bunu günlük hayatta değişik biçimlerde müşahede etmekteyiz. Bu iletişim türü mutlak iletişim gibi eksiksiz ve kusursuz bir şekilde gerçekleşmez, ama diğer varlıkların iletişiminden daha üstün olduğu için, bunu orta seviyedeki iletişim olarak adlandırmayı uygun bulduk.

5.3.1.3. Alt Seviyedeki İletişim: İnsanların diğer varlıklarla iletişimi ve diğer varlıkların kendi aralarındaki iletişimi bu kapsamdadır. Ekseriyetle tek taraflıdır. İnsanların tek taraflı tahakkümü şeklinde olmaktadır. İnsanların tabiattaki hayvanları kendi menfaatleri doğrultusunda sevk ve idare etmesi biçiminde gerçekleşir. Tarihin ilk dönemlerinden günümüze kadar hayvanlar değişik şekillerde olmak üzere insanlar tarafından istihdam edilmişlerdir ve onlar da bu istihdama ayak uydurmayı başarmışlardır. İnsanlar ve hayvanlar arasında belli bir seviyede arkadaşlıklar bile hasıl olmuştur. Dolayısıyla hayvanlarda da bir iletişim kurma yeteneğinin olduğu mümkündür.⁷² Günümüzde laboratuvar ortamlarında denek olarak kullanılan hayvanların, yapılan deneyler esnasında adeta bir insan gibi tepkiler verdiği gözlenmiştir. Hayvanların da ağlamak, sevinmek, üzölmek, acıya karşı çığlık atmak şeklinde tepkiler verdikleri, deneyleri yapan insanlar tarafından müşahede edilmiştir. Bu hususla ilgili olarak kanuni düzenlemeler bile yapılmıştır.⁷³ Dolayısıyla çoğunlukla tek taraflı da olsa başta hayvanlar olmak üzere tabiattaki varlıkların insanlarla iletişim kurma kabiliyeti vardır.

Kur'ân'a baktığımız zaman bu iletişimin daha vazıh bir şekilde vuku bulduğunun ifade edildiğini görüyoruz. Hz. Süleyman'ın (s)

⁷² Kasapoğlu, *a.g.e.*, Sh., 57-67.

⁷³ Altuğ, Tuncay, *Hayvan Deneyleri Etiği*, Türk Tıp Dizini, Sağlık Bilimlerinde Süreli Yayıncılık , 2009, sh., 53-67; Avrupa Birliği Bakanlığı/Tarım ve Balıkçılık Bakanlığı, *Hayvan Hakları, Hayvanların Korunması ve Refahı*, Ankara, 2011.

Cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan bir ordusunun olduğu,⁷⁴ bu orduda bulunan Hüdühüd isminde bir kuşun Hz. Süleyman (s) tarafından çok etkin bir şekilde istihdam edildiği,⁷⁵ Kur'ân'da açık bir şekilde beyan edilmektedir. Keza bir Karıncanın konuşması⁷⁶ ve Hz. Süleyman'ın (s) bu konuşmayı anlayıp Yüce Allâh'a derin bir şükran duygusu içine girdiği beyan edilmektedir.⁷⁷

Bütün bunlardan şöyle bir sonuca ulaşıyoruz; Asıl mesele hayvanların da hamd ve tesbihte bulunup bulunmaması değildir. Çünkü Kur'ân'da kainattaki her şeyin Yüce Allâh'ı tesbih ettiği açık bir şekilde ifade edilmektedir. Burada asıl mesele hayvanların yapmış olduğu bu tahmîd ve tesbihlerin insanlar tarafından anlaşılıp anlaşılmaması veya neden anlaşılamadığıdır. Lisan ve iletişim kavramları üzerinde yaptığımız bu analizler neticesinde hayvanların yapmış olduğu tahmîd ve tesbihlerin anlaşılmasının en temel sebebi iki farklı varlık gurubunun kendine has lisan ve iletişim biçimlerinden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Bu da hayvanların tahmîd ve tesbihte bulunabileceğinin aklen de mümkün olduğunu gayet açık bir şekilde göstermektedir.

Sonuç olarak Hamd etmek bir yönüyle Yaratıcı kudret ile iletişime geçmek manasına gelir. Hamd etmek, dil ile *"el-hamdu lillah"* demektir. Şükran duygularının dil ile ifade edilmesi söz konusudur. Her varlığın kendine has bir lisanı olduğu aşikardır. Yeryüzündeki insan veya hayvan olsun fark etmez, canlılara ait bütün lisanslar, fizik

⁷⁴ Neml, 27/17. *"Süleymanın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan orduları toplanmış olup, hepsi birlikte, düzenli olarak kendisi tarafından sevk ediliyordu."*

⁷⁵ Neml, 27/22. *"Derken, çok geçmeden Hüdühüd geldi: "Ben, dedi, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim ve sana Sebe'den önemli ve kesin bir haber getirdim."*

⁷⁶ Cabbar, Özcan, Doruker, Bülent, *Karıncalar Depremi Haber Verebilir mi?*, Doğa Hareketleri Araştırma Derneği, y.y., 2004, sh., 10.

⁷⁷ Neml, 27/18. *"Karıncanın vadisine geldiklerinde, onları gören bir karınca: "Ey karıncalar, haydin yuvalarınıza girin. Süleyman ve orduları, sizi farketmeyerek ezip çiğnemesinler! diye ünledi."*

ilmi açınsından; gürültüden oluşan harf, ses ve sözlerin sistemli bir biçimidir. Zahirin gürültü şeklinde olup batnında bir mana taşıyan sesler insan dışındaki bir varlıktan da gelse kendine özgü bir lisandır. Her lisanın bir manası vardır. Böylece her canlı varlığın kendine has bir lisanının olabileceği ve bu lisanın batnında bir mana taşıdığı hususu gâyet açık bir şekilde sabittir.

Demek ki çevremizde bulunan evcil ve yabancı hayvanlar kendilerine has lisanları ile Yüce Allâh'ı hamd ile tesbîh etmektedir. Bizim onları anlamamamızın temel sebebi, iki lisan arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Nitekim insanlara ait olan iki lisan arasında bile tam bir iletişim ve anlama durumu hasıl olamadığına göre, hatta aynı dili konuşan insanlar arsında bile tam bir iletişim ve anlama sağlanamadığı yakinen sabit bir durum olduğuna göre; İnsan lisanı ile hayvanların kendine has lisanları arasında bir anlama ve iletişimin olmaması gâyet normal bir durumdur. Anlamadığımız bir lisanın tamamen manasız olduğunu söylememiz mümkün değildir. Biz anlamasak da her bir varlık ya kendi lisanı veya hal diliyle hamd etmektedir.

Böylece "*Hamd*" in zaman ve mekanı aşan bir hakikat olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu hakikatin zaman olarak başlangıcı, insanoğlunun henüz yaratılmadığı, mahiyetini ancak Allâh'ın bilebileceği zamanlardan başlayıp, bu kâinat düzeninin yıkılıp, ahiret hayatına kadar giden zamanları da içine alan bir genişliktedir. Mekan olarak ise en yüksek alemlerden en alt tabaka alemlere kadar uzanan bir derinliğe sahip olup, her yerde ve her mekanda, o mekanların bütün sakinleri tarafından terennüm edilen bir hakikattir. Bu hakikat Kur'ân'da şöyle ifade edilmektedir;

*“Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbîh eder; O’nu hamd ile tesbîh etmeyen hiçbir şey yoktur; fakat siz onların tesbîhlerini anlamazsınız. Doğrusu O Halim olandır, Bağışlayan’dır.”*⁷⁸

Hakikatte bütün yönleri ile düşünülürse tek başına “Hamd” bir insanın maddi ve manevi ihtiyacını karşılar. Nitekim bir Müslüman hayatı daima iyi görür. Çünkü mutlak iyi olup ve her iyiliğin kaynağı olan Allâh’ın hakikatte kötü bir şey yaratmayacağına inanır ve hamdeder.⁷⁹ Demek oluyor ki hamd, Allâh’ın ilahlık vasfının sayısız hikmetlerini düşünerek O’nun ilahlık sıfat ve kudretini övmektir. Bu kudretin karşımıza çıkardığı varlık veya olay bizim kişisel hesabımıza ters düşse de hamd yapılmalıdır.

Bu yüzdendir ki, Fatıha’nın ilk âyetinde “ben hamdedirim” veya “biz hamdederiz” yerine “hamd Allâh’a mahsustur” gibi, evrensel ve ontolojik değerde bir ifade kullanılmıştır. Böylece hamd, insanların sübjektif tespit ve bağlarından kurtarılmış, Yaratıcı Kudret’in bir hakkı olarak sunulmuştur. Kur’ân’ın ifade tarzının bir esprisi de şudur: Hamd, insanlar yapsa da, yapmasa da ve insanların hamdlerinden önce de, sonra da Allâh’a mahsustur, O’nun hakkıdır. “Ben” veya “biz” tabirlerinin kullanılması Yaratıcı Kudret’e hamdi, ölümlü varlık insanın istek ve iradesiyle kayıtlamak olurdu. Kur’ân, hamdin başlangıçta ve sonda, ezelde ve ebedde Allâh’ın hakkı olduğunu söylemektedir: “İlkte ve sonda da hamd, Allâh’a mahsustur.”⁸⁰ Ve hamd yalnız insanlık dünyasından değil, bütün varlıklardan Yaratıcı’ya yükselmektedir. Bu noktaları değerlendiren Kur’ân müfessirleri; hamdi, “eşi ve benzeri olmayan ilahî rahmete duyulan fitrî övme ve yüceltme duygusu” şeklinde ifade etmişlerdir. Kur’ân, Allâh’a inananların “son söz ve isteklerinin âlemlerin Rabbi olan Allâh’a hamd

⁷⁸ İsra, 17/44.

⁷⁹ Tarlan, Ali Nihat, *Hamd*, ysz., 1959.

⁸⁰ Kasas, 28/70.

*etmek olduğunu*⁸¹ söyler. Kur'ân'ın, hamdi daha ilk âyetinde ifadeye koyması hayatın, varoluş macerasının bir anlamda, Yaratıcı Kudret'i şuurlu veya şuursuz hamd etme macerası olduğunu bize göstermektedir. Bu incelik de hamd âyetinin mucize işaretlerinden biridir. Şöyle ki: Hamd cümlesindeki mastarın faili ve mefulü yani öznesi ve tümleci yoktur. Oysa ki, harfi tarifle belirli hale getirilen mastarlar, Arap dilinde fail ve meful alırlar. Bu durumda, hamd cümlesinin ifade ettiği anlam, müfessirlerin ortak kanaatlerine göre şudur; Hamd, kime yapılırsa yapılsın, kim yaparsa yapsın, Allâh adıyla anılan Yaratıcı Kudret'e mahsustur.⁸²

Dolayısıyla insanın böylesine yüce bir değere sahip olan "*Hamd*" hakikatinden bigane kalamayacağı ortadadır. Kâinata bulunan canlı ve cansız her şeyin dilinden düşürmediği "*el-hamdu lillah*" sözünü, insanoğlu da her zaman ifade etmeyi alışkanlık haline getirmelidir. Böylece kâinatla bütünleşmiş bir ruh haline kavuşmuş olacak, yaratılışının gayesi olan Allâh'ın rızasına ulaşma noktasında önemli bir merhaleye adım atmış olacaktır.

SONUÇ

"*Hamd*" kavramı Kur'ân'ın kâinata yönelik perspektifini yansıtan en temel kavramlardan biridir. "*Hamd*" kelimesinin anlam haritası ağırlıklı olarak medih, şükür ve tesbîh kelimelerinin oluşturduğu bir bağlam çerçevesinde yoğunlaşmaktadır. Hamd; medih ile şükür arasında bir nevi övme ve özel bir medihtir. Hamdin şükür ve medihten daha kapsamlı evrensel bir yönü vardır. Buna göre hamd bir kavram olarak kişinin, kâinata bulunan ve Allâh'ın varlık ve birliğine delalet eden âyetlerin ve nimetlerin bilincinde olma halinin, sözlü ve kalbi olarak şuurunda olma durumunun en veciz

⁸¹ Yûnus, 10/10.

⁸² Öztürk ,Yaşar Nuri, *Kur'ân'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1994, Sh., 158-161.

ifadesidir. Allâh'tan başka mutlak anlamda hamde lâyük hiç kimse ve hiçbir şey yoktur. İnsan, zatında, sıfatlarında ve bütün durumlarında Allâh'ın nimetlerine muhtaçtır. Halbuki yüce Allâh, şükredenlerin şükürüne ve hamdedenlerin hamdine muhtaç değildir. Tam ve kamil hamd, O'nun hakkıdır. İnsanlar, ister yerine getirebilsinler ister getiremesinler, bu böyledir. İnsan Yüce Allâh'a kamil manada hamd etmekten aciz olmakla birlikte, bu durum insanın hamdetmesine gerek olmadığı anlamına gelmez. Aksine insan gücü ve takati nispetinde Allâh'a hamd ve şükretmelidir. Hatta hamd ve şükürde bulunmayı hayatının bir düsturu haline getirmelidir.

İnsanın Allâh'a hamdetmesi demek, Allâh'ın sonsuz kudret ve azametinin bilincinde olarak onun ulûhiyetini derinden tasdik etmesi demektir. İnsanın bu şuur hali aynı zamanda onu Allâh'ın rızasına götüren bir haldir. İnsanın Allâh'ın rızasına mazhar olması da dünya ve ahiret nimetlerine mazhar olmasına sebep olur. Hamdetmek; bir açıdan yapılması gereken bir vazifenin edası; başka bir açıdan nimetin devamını sağlayan bir davranış; bir diğer açıdan nimetlerin artmasını sağlayan bir husustur. Bununla birlikte hamdin gerçek manada değer kazanabilmesi için yerinde ve zamanında yapılması gerekmektedir. Aksi takdirde yerinde yapılmayan bir hamd kişiye sevap yerine günah kazandırmaktadır.

Yüce Allâh'ın bir kulu olarak, O'nun mülkü olan bu kâinattaki sonsuz nimetler içinde hayat sürerken, ayrıca kâinatta bulunan her şeyin Allâh'ın hamdi ile meşgul olduğu bir durumda, insanın Rabbine hamd etmesi kadar yerinde bir davranış olmasa gerek. Hamd alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.

KAYNAKÇA

ADEVÎ, Ebû Abdillâh Mustafa, *et-Teshîl li Te'vîl'i-Tenzîl*, Mısır, 1416/1996.

ALTUĞ, Tuncay, *Hayvan Deneyleri Etiği*, Sağlık Bilimlerinde Süreli Yay., 2009.

AK, Ahmet, *Matürîdînin Şükür Anlayışı*, A.Ü.İ.F.D., 2006, sayı II.

AYDIN, Hayati, *Kur'ân'da Tesbîh Bağlamında Kâinattaki Şuur*, ysz., tsz.

BİNGÖL, Abdulkuddüs, *İletişim Bağlamında Mantık ve Dil*, A.Ü.İ.F.D., Sayı: 40., Ankara, tsz.

BÜYÜKTANIR, Aysun, *Ultrases (Ultrasound)*, Ankara, 2010.

CABBAR, Özcan, DORUKER, Bülent, *Karıncalar Depremi Haber Verebilir mi?*, y.y., 2004.

CEVHERÎ, İsmail b. Hammâd (ö. 393/1003), *es-Sihâh*, Beyrut, 1404/1974.

EBÛ DAVÛD, Süleyman b. Eş'as (ö. 275/888), *Sünen*, Beyrut, 1422/2001.

EBU SUÛD, b. Muhammed (ö. 982/1574), *İrşad'ü-l Akl'ı Selim ilâ Mezaye'l Kitâb'i-l Kerîm*, Riyâd, 1391/1971.

İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir (ö. 1393/1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, 1984.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid (ö. 273/886), *Sünen'ü İbn Mâce*, Beyrut, 1419/1998.

İBN MANZUR (ö. 711/1311), *Lisân'u-l Arab*, Kahire, 1423/2003.

İSFEHANÎ, Hüseyin b. Muhammed Râğıb (ö. 502/1108), *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'ân*, ysz., tsz.

KASAPOĞLU, Abdurrahman, *Kur'ân'da Koşullandırma Yoluyla Öğrenme -Hayvanların Koşullandırılması-*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Sayı: V, 2005, Sayı: 3.

KOMİSYON, (BOZTAŞ, İsmail; AKSOY, Ziya; KOCAMAN, Ahmet), *İngilizce Çeviri Klavuzu*, Hacettepe-TAŞ, Ankara, 2003.

KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (ö. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâm'i-l Kur'ân*, Riyâd, 1423/2003.

MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI, *Diksiyon I, MEGEP, (Meslekî Eğitim ve Öğretim Sisteminin Güçlendirilmesi Projesi)*, Ankara, 2006.

MUSLİM, b. Haccâc (ö. 261/874), *Sâhîh'u Muslim*, Kahire, 1429/2008.

ÖZODAŞIK, Mustafa, *Halkla İlişkiler ve İletişim*, Anadolu Üniv., Eskişehir, 2012.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Kur'ân'ın Temel Kavramları*, İstanbul, 1994.

RAZÎ, Muhammed b. Ömer Fahreddin (ö. 604/1209), *Mefâatih'u-l Ğayb*, Beyrut, 1401/1981.

SÂMİRRAÎ, Fâdıl Sâlih, *Lemesâtü'n-Beyâniyyet'ü fi Nusûsi min't-Tenzîl*, Amman, 1423/2003.

SOYSALDI, İhsan, *Tasavvufta Sabır ve Şükür Kavramları Üzerine Bir İnceleme*, F.Ü.İ.F.D., Elazığ, 1997, sayı II.

TABÂTABÂÎ, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mîzan Fî Tefsîr-il Kur'ân*, İstanbul, tsz.

TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir (ö. 310/922), *Câmi'u-l Beyân an Te'vil'i Ây'i-l Kur'ân*, Kahire, 1422/2001.

TANTAVÎ, Cevherî, *Tefsîr'u Sûret'i-l Fatiha*, ysz., 1371/1952.

TARLAN, Ali Nihat, *Hamd*, ysz., 1959.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 297/909), *Sünen'ü Tirmizî*, Beyrut, 1423/2002.

TUNA, Yavuz, *İletişim, (İletişim Kavramı ve İletişim Süreci)*, Ankara, 2012.

TURGAY, Nurettin, *Şamil İslam Ansiklopedisi, "Tebîh" Maddesi*, İstanbul, 2004.

YAZIR, Elmalılı Hamdi (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul, 1979.

ZEBİDÎ, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî (ö. 1205/1790), *Tâc'u-l Ârûs min Cevâhir'i-l Kâmûs*, Kuveyt, 1385/1965.

ZEMAŞERÎ, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer (ö. 538/1143), *el-Keşşâf*, Riyâd, 1418/1998.

ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b. Abdullah (ö. 794/1392), *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1427/2006.

1732 SENESİNDE MANİSA'DA SOSYAL VE İKTİSADÎ HAYATA DAİR BAZI VERİLER (189 No.lu Şer'iyeye Sicili Kayıtlarına Göre)

Mehmet Masum OCAK*

Özet

Osmanlı tarihinin en önemli arşiv kaynaklarından bir tanesi de Şer'iyeye Sicilleridir. Ait oldukları dönem ve yer hakkında oldukça önemli bilgiler veren Şer'iyeye Sicillerinden faydalanma konusu bugün de problemlerden biridir. Bu durum ise sicillerden faydalanma konusunu belirli bir metoda bağlı kılmayı zaruri hale getirmektedir.

Şer'iyeye sicillerindeki kayıtlar hakların hukuk ve toplum nezdinde güvence altına alınmasının teminatıdır ve bu kayıtlar yerel tarihçilik açısından çok önemlidir. Şer'iyeye sicillerinden yola çıkarak şehir tarihi ile ilgili pek çok mesele çözüme kavuşmuştur. Dönemi anlamamız için tarihî kaynakların en önemlilerinden biri olan Şer'iyeye Sicilleri, söz konusu dönemin dinî, siyasî, ekonomik, sosyal, kültürel ve hukukî durumunu yansıtır.

Anahtar Kelimeler: Şer'iyeye Sicili, Manisa, Kadı, 1732 senesi

* Öğretim Görevlisi, Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, masumocak@hotmail.com

The Data Related to the Social and Economical Life in Manisa in 1732 (According to the Sharia Records Numbered 189)

Abstract

One of the most important archive records of the Ottoman History is Sharia Records. How to get the most of the Sharia Records that give important information on the time and place they belong to is still one of the problems we experience today. This makes it compulsory to follow a certain method when utilising the records.

The data on the Sharia Records are the guarantee of the rights from the perspective of the society and the rule of the law. Many issues concerning the city history have been solved by using the Sharia Records. Sharia Records, one of the most significant historical resources in order to understand a certain period, reflects the religious, political, economical, social, cultural and juristical situation of that period.

Key Words: Sharia Records, Manisa, Kadı, 1732.

Giriş

Son dönemlerde şehir tarihi ve mahallî araştırmalara önem ve ağırlık verilmiştir. Birçok üniversitemizde şehir tarihi üzerine yüksek lisans ve doktora çalışmaları yoğunluk kazanmıştır.¹ Bu meyanda birçok il ve ilçemizin tarihçeleri gün yüzüne çıkarılmaktadır.

Osmanlı dönemine ilişkin şehir tarihi araştırmalarının kaynaklarından biri de Şer’iyye ya da Kadı Sicilleri olarak bilinen mahkeme kayıtlarıdır. Kaza, çevresindeki nahiye ve köylerin iktisadî ve idarî bakımdan bağlandıkları merkezdir. Kazada en yetkili merci kadı’dır. Kadı; taraflar arasında meydana gelen çekişmeleri ve

¹ Yapılan çalışmalardan bir kısmını için bk: <http://en.convdocs.org/docs/index-57383.html> (erişim: 21.06.2013)

davaları şer'î hükümlere bağlı olarak çözen ve karar vermek için tayin edilmiş hâkimdir.²

Osmanlı Devletinde kadılar fertler arasındaki ihtilafları çözen bir hâkim, bir adliye memuru olmaktan başka, bütün mülkî işlerde merkezî idârenin görevlerini üstlenmeleri onlara idârî, mâlî, millî, askerî, hattâ beledî bâzı vazifeler de yüklüyordu.³ Kadıların bu vazifelerini ifâ ederken tuttıkları kayıtlara Şer'îye Sicili adı verilmiştir.

Kadıların tuttıkları bu kayıtlarda verâset, kefâlet, senet, vakfiye, vekâlet, borçlanma, nikah ve boşanma gibi şer'î uygulamalar, esnaf teftişi, hükümdar ve diğer devlet yetkililerinden gelen ferman, berât, divan tezkeresi gibi resmi emir ve yazı sûretleri hatta yangın, deprem, salgın hastalık gibi olaylar günlük olarak tutulurdu.

Şer'îye Sicilleri Osmanlı şehirlerindeki gündelik hayatı tüm yönleriyle önümüze sermekte ve bizlere bu konuda teferruatlı bilgiler vermektedir. Bu veriler sayesinde o beldenin hukukî, sosyal, idarî ve ekonomik hayatı hakkında bilgi sahibi olabilmekteyiz. Şer'îye Sicillerinde, yenilen yemek çeşitlerinden giyilen elbiseye, mutfakta kullanılan araç ve gereçlerden tarlada kullanılan ziraî aletlere, alınan vergi çeşidi ve miktarından tayin olan idarecilerin isimlerine, yaşanan tabîî afetlerden komşular arasında vuku bulan ihtilaflara ilişkin bilgiler bulabilmekteyiz.

Şer'îye Sicillerinde karşılaşılabileceğimiz başlıca konular şunlardır: Vergiler, memur ve idareci tayin, atama ve azilleri, sefer hazırlıkları için asker ve zahire talebi, kaza veya beldenin asayiş ve emniyetini ilgilendiren konular, eşya, mal, yiyecek, mahsul ve gayrı

² Fahrettin Atar, "Kadı", İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001, C. XXIV, s. 66.

³ Ahmet Akgündüz; *Şer'îye Sicilleri, I -II*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, C. I, s. 23

menkullerin fiyat ve ederleri, meydana gelmiş hastalık, tabii afetlerin sonuç ve tedbirleri, evlilik, boşanma, vasi tayini, vekalet vb. hukukî konular, alacak ve borç davaları, tereke (miras) taksimi, esnaf teşkilatları, işleyişleri ve temsilci seçimleri-tayinleri, asayiş ve emniyete dair hususlar, vakıflar ve bunlara ait vakfiyeler.

Osmanlı ve İslâm hukuku hakkında Şer’iyye Sicillerini incelemeyen, tetkik etmeden yapılacak araştırmalar noksan olacaktır. Zira hukukî kaide ve kuralların mahiyetlerinin tam olarak anlaşılabilmesi ve uygulanabilirliğini görebilmek ancak tatbiki örnekleri bulunduğu zaman mümkündür. Osmanlı hukukunun tatbik sahası olan şer’i mahkemeler ve bunların kayıtları olan Şer’iyye Sicilleri bizlere bu sahada da ışık tutacaktır.

Şer’iyye Sicilleri, bize tarihin sayfalarına dair “büyük resmi” görmemiz için gerekli ayrıntı ve nüansları sağlayan önemli kaynaklardır.

Bu makalede konu çeşitliliği açısından zengin olan Manisa Şer’iyye Sicillerinden 189 nolu (H. 1145/M.1732) defterdeki verileri ortaya koymaya çalışacağız ve bu verilerden yola çıkarak Osmanlı döneminde Manisa’nın dinî, siyasî, idarî, içtimaî, malî ve iktisadî durumuna ışık tutmaya çalışacağız.

Konu başlıkları altında ilgili sicildeki belgenin önce sayfa sonra da sayfa içindeki sırasını verdik. Mesela; (MŞS, 189, s. 48/76) Manisa Şer’iyye Sicili, 189 (nolu defter), sayfa 48 ve 76 nolu kayıt.

1. İdarî Yapı

Klasik Osmanlı şehri olan Manisa, sancak merkezi olduğundan sancak beyi en yetkili yöneticidir. Sancak beyinin hem askerî hem de idarî görevleri vardır. Osmanlı devleti adli teşkilat bakımından birçok kaza bölgelerine ayrılmıştı. Her kaza birimi doğrudan merkeze

bağlıydı. Bundan dolayı eyalet-sancak şeklindeki askerî teşkilattan ayrı olarak tamamıyla sivil karakterli bir kaza idaresi mevcuttu.⁴

Şehzadeler şehri Manisa, Osmanlı Devleti idari taksimatı içinde, Anadolu Eyaletine bağlı bulunan Saruhan Sancağı olarak görülmektedir. 1833 tarihinden itibaren Anadolu Eyaleti lağvedildikten sonra dört yeni vilayet kurulmuş, Manisa bu vilayetlerden Aydın Vilayeti'ne bağlanmıştır. Bu bağlılık 1922'ye kadar sürmüştür, ancak bir-iki senelik bir kesintiye uğramıştır. Manisa, 1845'de Karasi ile birleştirilmişse de sonradan tekrar Aydın Vilayeti'ne bağlanmıştır.⁵

Sancak merkezine (Manisa) bağlı dört nahiye bulunmaktadır. Bunlar: Palamud, Belen, Emlâk ve Yuntdağı (Yurtdağı) nahiyeleridir.⁶ Bir diğer nahiye olarak da bir belgede Kasaba (Turgutlu)⁷ bir başka belgede de "Mahmiye-i mezbûre nevâhisinden kasaba-i Turgutlu" ismiyle geçmektedir.⁸

İdari yapı içinde zikredilecek bir konu da; mahallelerdir. Mahalle birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirinin davranışlarından sorumlu, aynı inanca sahip ve sosyal dayanışma içinde olan kişilerden oluşan bir topluluğun yaşadığı yerdir. Başka bir tanımı ile; aynı mescitte ibadet eden cemaatin aileleriyle beraber yerleştikleri şehir kesimidir.⁹ Halkının çoğu Türk olan kaza'da Ermeni, Yahudi ve Rum halkı da yaşamaktadır. Bu azınlıklar, daha ziyade kendi

⁴ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi (1243-1453)*, İstanbul, 1995, C. I, s. 83

⁵ Çağatay Uluçay, *18. ve 19. yy. Saruhanda Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*, Berksoy Basımevi, İstanbul 1955, sh. 1

⁶ Manisa Şer'iyye Sicili, 189 Nolu Defter, s. 2, kayıt, 2

⁷ MSŞ, 189, s. 56/92

⁸ MSŞ, 189, s.54/88

⁹ Özer Ergenç, " Osmanlı Şehirdeki Mahallerinin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", *Osmanlı Araştırmaları IV*, İstanbul, 1984, s. 69

milliyetlerine ait veya bir arada ikamet ettikleri mahallelerde (Mahalle-i Rumiyan, Mahalle-i Ermeniyan gibi) oturmaktadırlar.¹⁰ Ancak kazanın diğer mahallelerine dağılmış gayr-ı müslimler de mevcuttur.

Manisa merkezdeki mahalle sayısı XVII. yüzyılın ilk yarısında 44¹¹ iken, ikinci yarısında bu sayının 54'e¹² çıktığını görüyoruz. Araştırma konumuz olan 189 nolu defterde da (XVIII. yüzyılın ilk yarısında) mahalle sayısı 54'tür. Bu mahalleler isimlerini, ya bir mescid etrafında teşekkül ettiğinden o mescitten (İbrahim Çelebi Camii Mahallesi gibi) veya oradaki tekke-zaviyelerden isimlerini almıştır. Bazı mahalleler isimlerini şahıslardan almışlardır. Büyüyen bu mahallelerin içinden yeni yeni mahalleler çıktığı, gelişip müstakil hale geldikleri de görülmektedir.

189 nolu Defter'de köy ve köylü hakkında fazla belge yoktur; ancak sicilde geçen köylerin isimleri liste halinde aşağıdadır. Bu listede önce merkeze bağlı mahallelerin sonra nahiye ve bu nahiyelere bağlı köylerin isimleri mevcuttur.

Defterde geçen mahalle ve köylerin bazıları bugün aynı isimle anılırken bazılarının ya ismi değişmiş yahut da birkaç mahalle veya köyle bir isim altında toplanmıştır. Aşağıda, Manisa'nın o tarihteki mahalle isimleri verilirken, bugünkü isimlerini de yanında parantez içinde belirttik.

1.1. Manisa'nın Mahalleleri

1. Nifli-zâde Mah. (Atıcı Mh.)	28. Sultaniye Mahallesi
2. Alaybeyi Mah. (Alaybeyi Mh.)	29. Çarşı Mah. (Adakale Mh.)

¹⁰ MŞŞ, 189, s. 2/2

¹¹ Çağatay Uluçay, *Manisa'da Ziraat, Ticaret ve Esnaf Teşkilatı*, CHP Halkevi Yayınları, İstanbul, 1942, sh. 12

¹² MŞŞ, 189, 3/2 ve 56/92

3. Dilşikar Mah. (Necati Bey Mh.)	30. Hâki Baba Mah. (Kaynak Mh.)
4. Ali Ağa Mah. (Anafartalar Mh.)	31. Bektâş-ı Sağır Mah. (Arda Mh.)
5. Bektâş-ı Kebir Mah. (Arda Mh.)	32. Göктаşlı Mah.(Aynı İsim)
6. Sâz Mahallesi (Bayındırlık Mh.)	33. Derviş Ağa Mahallesi
7. Gürhâne Mah. (Topçu Asım Mh.)	34.Hüsrev Ağa Mah. (Sakarya Mh.)
8. Cabrastlar-ı Kebîr Mah. (Utku Mh.)	35. Nişancı Paşa Mah.(Atıcı Mh.)
9. Deveciler Mahallesi	36. Ser-âbâd Mah.(Adakale Mh.)
10. Bölice-k-i Atik Mah. (Dincer Mh.)	37. Yarhasanlar Mah.(Aynı İsim)
11. Cengi-zâde Mahallesi	38. Sakalar Mah. (Anafartalar Mh.)
12. Seydî Hoca Mah. (Mimar Sinan Mh.)	39. Danişmend Halil Mah. (Ege Mh.)
13. Karahisar Mahallesi	40. İvâz Paşa Mahallesi (Adakale Mh.)
14. Kara Yûnus Mah. (Saruhan Mh.)	41. Hacı İlyas-ı Sağır Mah. (İshak Çelebi Mh.)
15. Enarlıca Mahallesi (Adakale Mh.)	42. Nâsırlı Mah. (Kocatepe Mh.)
16. Arapalanı Mahallesi (Aynı İsim)	43. Recai Mah. (Bayındırlık Mh.)
17. Tekke Mahallesi (Ulus Mh)	44. Baba Kuyusu Mah. (Topçu Asım Mh.)
18. Ebe Mahallesi (Topçu Asım Mh)	45. Hacı İlyâs-ı Kebîr Mah. (Akıncılar Mh.)
19. İbrahim Çelebi Mah. (Aynı İsim)	46. Dere Mahallesi (Aynı İsim)
20. Huccâclar Mahallesi (Gediz Mh.)	47. İmâd Mah. (Koca Tepe Mh.)
21. Ayn Ali Mahallesi (Akgün Mh.)	48. Yaviler Mah.(Bayındırlık Mh.)
22. Bölice-k-i Cedîd Mah. (Diñçer Mh.)	49. Cabrastlar-ı Sağır Mah.(Utku Mh.)
23. İsa Fakih Mahallesi (Mutlu Mh.)	50. Cami-i Kebîr Mah. (Ulu Cami-İshak Çelebi Mh.)
24. Hacı Yahya Mah. (Topçu Asım Mh.)	51. Attarece Mah. (Topçu Asım Mh.)

25. Akmesjid Mahallesi (Mutlu Mh.)	52. Rumiyyân Mahallesi
26. Ermeniyân-ı Sufla Mahallesi	53. Ermeniyân-ı Bâlâ Mahallesi
27. Yahudiyyan Mahallesi	54. Zeytuncük Mahallesi

1.2. Nahiye ve Köyleri:

189 nolu Şer'iyeye Sicil Defterinde Palamud, Belen, Emlak, Yuntdağı ve Kasaba (Turgutlu) nahiyelerinin ismi geçmektedir. Nahiyeler ve bunlara bağlı köylerin isimleri şunlardır:¹³

1.2.1. Palamud Nahiyesi:

1. Gökçe Köyü	12. Hacırahmanlar Köyü	23. Habip Köyü
2. Ahmed Paşalı Köyü	13. Dere Köyü	24. Erdelli Köyü
3. Kalemlî Köyü	14. Yaya Köyü	25. Sindelli Köyü
4. Baytara Köyü	15. Sarıçamlı Köyü	26. Sart Köyü
5. Sakarkaya Köyü	16. Süleymancık Obası Köyü	27. Halidli Köyü
6. Paşa Köyü	17. Mihayıl Köyü	28. Seydî Obası Köyü
7. Büküş Köyü	18. Kepenekli Köyü	29. Adilobası Köyü
8. Memiler Köyü	19. Üçhavlu Köyü	30. Ballica Köyü
9. Aydınlar Köyü	20. Arabacıbaz Köyü	31. İlyaslar Köyü
10. Doğanhisarı Köyü	21. Aşık Köyü	
11. Şatırlar Köyü	22. Sabanca Köyü	

1.2.2. Belen Nahiyesi:

1. Belen Köyü	6. Tatar Köyü	11. Gerî Köyü
2. Alibeyli Köyü	7. Papazlık Köyü	12. Hacı İbrahimler Köyü
3. Gümülceli Köyü	8. Sınırlı Köyü	13. Selimşahlar Köyü

¹³ MŞS, 189, 56/92

4. Beşir Ağa Çullusu Köyü	9. Karasılı Köyü	14. Akçapınar Köyü
5. Saruhanlı Köyü	10. Çunkara(yı) Kebir Köyü	15. Karaoğlanlı Köyü

1.2.3. Emlâk Nahiyesi:

1. Horus (Horoz) Köyü	8. Kayapınarı Köyü	15. Bargir Köyü
2. Sırtlanlı Köyü	9. Uncuboz Köyü	16. Değirmenderesi Köyü
3. Dere Köyü	10. Kafirboz Köyü	17. Selendi Köyü
4. Karaali Köyü	11. Manastır Köyü	18. Düğlek-i Kebîr Köyü
5. Eğridere Köyü	12. Penpecik Köyü	19. Düğlek-i Sağır Köyü
6. Evrenos Köyü	13. Tekeli Köyü	20. Kersen Köyü
7. Sünnetler Köyü	14. Çaltı Köyü	21. Daye İli Köyü

1.2.4. Yuntdağı Nahiyesi:

1. Asmacık Köyü	13. Dedebeyle Köyü	25. Ada Köyü
2. Seklik Köyü	14. Gürezler Köyü	26. Yayıncılar Köyü
3. Sakallı Köyü	15. Dibekalanı Köyü	27. Sarımasuhlar Köyü
4. Rahmanlar Köyü	16. Kabağaç Köyü	28. Eğri Köyü
5. Balabanlı Köyü	17. Yazıcıçullusu Köyü	29. Çalışlar Köyü
6. İsmailler Köyü	18. Sarma Köyü	30. Karakılıçlı Köyü
7. Bayramşeh Köyü	19. Dellâklar Köyü	31. Tekeliler Köyü
8. Sarılar Köyü	20. Çamlıca Köyü	32. Uzunhasanlar

		Köyü
9. Öksüzaliler Köyü	21. Osmancık Köyü	33. Akça Ma’a Çıtak Köyü
10. Bahşiler Söyü	22. Mamaklı Köyü	34. Avunduk Köyü
11.Çukur Köyü (bugün Menemen’e bağlı.)	23. Orta Köyü	
12. Mezidler Köyü	24. Siyetli Köyü	

Aşağıdaki köyler Yuntdağına sonradan bağlanmıştır.

35. Yörükân-ı Şomar Köyü	53. Durasılı Köyü	71. Kocahaliller Köyü
36. Çiftlig-i Bâlâ Köyü	54. İlyascılar Köyü	72. Koca Köyü
37. Çiftlig-i Süleyman Köyü	55. Ömerler Köyü	73. Bekirler Köyü
38. Davutlar Köyü	56. Belen Köyü	74. Atcılar Köyü
39. Bereketler Köyü	57. Kartallar Köyü	75. Tepe Köyü
40. Karasılı Köyü	58. Dazyurt Köyü	76. Sarıahmetli Köyü
41. Timurcular Köyü	59. Ergeli Köyü	77. Begce Köyü
42. Musalli Köyü	60. Hacı Ömerler Köyü	78. Pınar Köyü
43. Örencik Köyü	61. Kalabak Köyü	79. Reçpli Köyü
44. Ahadlar Köyü	62. Dere Köyü	80. Bostanlı Köyü
45. Kızıklı Köyü	63. Demirci Köyü	81. Uzun Hamzalar Köyü

46. Kayalılar Köyü	64. Karaahmetli Köyü	82. Karahüseyinli Köyü
47. Hacı Musa Köyü	65. Köseler Köyü	83. Sarıkaya Köyü
48. Tepe Köyü	66. Yûnuslar Köyü	84. Sökerli Köyü
49. Maldan Köyü	67. Tavukçukuru Köyü	85. Kapukaya Köyü
50. Veliler Köyü	68. Öksüzler Köyü	86. Hacılar Köyü
51. Yörükler Köyü	69. Çerdin Köyü	
52. Çekmeler Köyü	70. Ma'arifler Köyü	

1.2.5. Kasaba Nahiyesi:

189 nolu Manisa Şer'îye Sicilinde bu Nahiyeye ait üç köyün ismi geçmektedir; Ermanas Köyü, Köseler Köy, Çobanse (Çobanisa) Köyü.

1.3. Tayin, Tembihât ve Suistimaller

Manisa Kâdısına gelen bir buyruldu ile Manisa Mütesellimliğine¹⁴ Şerif Ağa'nın tayin edildiği ve bu tarihten (1145/1732 Cemâziyelevvel guresi) itibaren halkı koruması ve bu konudaki vazifesini yerine getirirken kendisine kolaylık gösterilmesi ve kesinlikle halka maddî manevî zulümden kaçınılması istenmektedir.¹⁵

XVIII. yüzyılda Beylerbeylerinin yükümlü oldukları vazifeleri yerine getirmek üzere mütesellim tayin ettikleri ve bazılarının da

¹⁴ Mütesellim: Kendisine büyük idarî mansıplar tevcih olunanların o makamı seleflerinden kendi namlarına teslim almağa ve kendileri gelmeye kadar idare etmeğe memur ettikleri kimseler. Bk: M. Zeki Pakalın; *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1971, C. II, s. 639

¹⁵ MSS, 189, s. 17/22

vazifelerini suiistimal ettikleri görülmüştür. Mesela, 189 nolu Manisa Şer'iyeye Sicil Defteri'ndeki bir belgeye göre suiistimal ve zulmü hakkında şikâyet neticesinde Kütahya mütesellimi Recep Ağa'nın görevinden alınarak yerine Anadolu Eyâleti'nde Çavuşlar Kethüdası¹⁶ olan Seyyid Süleyman'ın bu vazifeye tayin edildiği hakkındaki ferman, umûm kâdırlara gönderildiği gibi, Manisa Kadısına da gönderilmiştir.¹⁷

Bu dönemde Manisa'daki yöneticilerin suiistimalleri ile ilgili bir diğer örnek de Manisa merkez kazasındaki esnaf kethüdasının suiistimalidir. Bilindiği gibi her esnaf topluluğunun problemleriyle ilgilenen ve problemleri çözmeye çalışan bir temsilcileri vardır. Bu başkana, o esnaf grubunun kethüdası denilmektedir. Esnaf kethüdası, o esnaf grubunun içinden ve kendilerinin oluru alınarak seçilir. Bu aşamadan sonra "Berât-ı Şerif"¹⁸ ile onaylanması ve tayin edilmesi gerekmektedir. 189 nolu Manisa Şer'iyeye Sicil Defteri'ndeki bir belgede Manisa'daki Kuyumcu esnafının kadı'ya gelerek, "Sayyağan (kuyumcu) kethüdası Hacı Mehmed'in haksız olarak akça topladığı ve hakkında şikâyetçi olduklarını, biran önce değiştirilerek yerine sabık kethüda Seyyid Hacı Mustafa'nın getirilmesini talep ettiklerini" kadı'nın da durumu Sultan'a bildirdiği, verilen beratla Seyyid Hacı Mustafa'nın yeniden Sayyağan kethüdalığına tayin edildiği görülmektedir.¹⁹ Fakat bu suiistimalleri yapanların, şikâyet üzerine, vazifeden alındıkları veya haksızlığın giderildiğini de görüyoruz.

¹⁶ Kethüda: Bir kimsenin maiyetinde ve onun direktifiyle çalışan, şahsına itimad edildiği için teferrüatlı işlerin idaresi kendisine verilmiş kimse. Geniş bilgi için bk: Pakalın, C. II, s. 251

¹⁷ MSS, 189, s. 32/47

¹⁸ Berât-ı Şerif: Osmanlı Devletinde herhangi bir göreve veya hizmete tayin veya maaş tahsisi yahut da ünvan veya nişan verilmesi, bir muafiyet veya imtiyaz verilmesi ve dolayısıyla hazırlanan fermanlara verilen isim. Bk: Pakalın, C. I, sh. 295; İslam Ansiklopedisi, "Berât" Md. Mübahat S. Kütükoğlu, İstanbul, 1993, C. II, s. 523.

¹⁹ MSS, 189, s. 34/49

“Ber-vech-i Malikâne”²⁰ şeklinde verilen mukataanın, mütesellime “iltizam”²¹ edildiği, mütesellimin de kethüda vasıtasıyla tahsile kalkıştığı, kethüdanın da haksız olarak “şire akçası”²² adı altında akça topladığı hakkındaki şikayet üzerine, durumun tespit edildiği ve haksızlığın giderildiği görülmektedir.²³

1.4. Genel Asayiş ve Eşkîya Takibi

İnsan topluluğunun olduğu yerde iyilik, güzellik, huzur, refah gibi müspet kavramlar olduğu gibi, bunların tersi sayılan kötülük, huzursuzluk, fakirlik gibi kavramlar da vardır. Şehir hayatında olumlu ya da olumsuz durum ve şartlarla karşılaşmak mümkündür. Osmanlı devleti vatandaşlarının huzur ve refahını sağlamaya gayret göstermekle beraber coğrafyasında istenmeyen durumlar da olmuştur; adam öldürülmüş, hırsızlık yapılmış, hak ihlalleri de olagelmıştır. Devletin de buna karşı tedbirleri olmuştur. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı Devletinin bazı bölgelerinde eşkıyalık ve yol kesme gibi hadiseler artmaya başlamıştır.²⁴

Bu konulara ait fazla belge olmamakla beraber, Manisa Sancağında da adlî vakaların olduğu ve bunlar için gerekli tedbirlerin alınması ile ilgili müracaat ve talimatların verildiğini görüyoruz.²⁵ Mesela, gönderilen bir fermanla, Manisa Sancağı dâhilindeki tüm idarecilere hitaben, “eşkîyalık, haydutluk yapanlara “emân” verilmemesi, zarar görenlerin mutlaka zararlarının tazmin edilmesi,

²⁰ Ber-vech-i Malikâne: “İltizam” ve “mukataat”ın yazılı bedellerinin birkaç seneliğine takdir olunan muaccelerinin toptan alınarak taliplerine malikâne suretiyle yapılan tefviz. Bk: Pakalın, C. I, s. 209.

²¹ İltizam: Devlete gelir getiren kaynakların belirli bir bedel karşılığında şahıslara verilmesidir. Bk: Pakalın, C.II, sh. 57.

²² Bağ bozumu esnasında alınan bir vergi çeşidi.

²³ MŞŞ, 189, s. 28/41

²⁴ Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası “Celâli İsyanları”*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 55

²⁵ MŞŞ, 189, s. 6/3

yakalanan eşkıya ve suçluların hak ettikleri cezalara çarptırılmaları”, aksi halde idarecilerin bu durumdan mesul tutulacakları bildirilmiştir.²⁶

2. Sosyal ve Kültürel Hayat

Devlet tarafından kabul edilerek uygulanmaya konulan kanun ve nizamnameler, toplumun uyması gereken kuralları ihtiva eder.²⁷ Osmanlı’da sosyal ve kültürel hayatın mahiyeti hakkında bizlere malumat verebilecek en önemli kaynakların başında gelen Şer’iyye Sicillerinde bu kanun ve nizamnâmelerin tatbikatını gösteren bilgi ve belgeler mevcuttur.. Bu sebeple, Osmanlı sosyal ve kültürel hayatı hakkında Şer’iyye Sicillerini görmeden ve incelemeden bu konularda yapılacak bir araştırmanın eksik kalacağı aşikardır.²⁸

Sosyal ve kültürel hayatla ilgili kayıtları çeşitli başlıklar altında ele aldık. Aile hukukunun işleyişi, mahkemede şahitlik ile bir toplumda var olan sosyal ve dinî kurumlar yanında günlük hayatın bir parçası olarak kullanılan eşyalar gibi toplum hayatında rastlanan müessese ve araç gereçleri bu bölümde sıralamaya çalıştık.

²⁶ MŞS, 189, s. 45/72

²⁷ Abdulaziz Bayındır, “Osmanlı’da Yargının İşleyişi”, *Yeni Türkiye Yayınları*, C. XXXI, İstanbul, 2000, s. 671

²⁸ Bk: Ahmet Akgündüz, “İslam Hukukunun Osmanlı Devletinde Tatbiki: Şer’iyye Mahkemeleri ve Şer’iyye Sicilleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s.14, Konya, 2009, s. 13-48; Ahmed Akgündüz, “İslam hukukunun Osmanlı Devleti’nde Tatbiki: Şer’iyye Mahkeme ve Şer’iyye Sicilleri” *Türkler*, X, (Ankara 2002); Halil İnalıcık, “Mahkeme”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB., C. VI, s. 147-148. , Ahmet Akgündüz, “Şer’iyye Sicilleri”, C.I, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1998, s. 69-71, Necmeddin Dinçer, “Mahkeme Sicilleri”, *Ülkü Halk Evleri ve Halk Odaları Dergisi*, C.1 S.6, Haziran 1947, Ankara s.8-9, Münir Atalar, “Şer’iyye Mahkemelerine Dair Kısa Bir Tarihçe”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, c.4, Ankara, 1980; Cahit BALTACI, 1985." Şer’iyye Sicilleri’nin Tarihsel ve Kültürel Önemi ", Osmanlı Arşivleri ve Araştırma Sempozyumu, İstanbul, s. 127; Yuzo Nagata, (1992), “Manisa Şer’i Mahkeme Sicil Defterlerinden Birkaç Not”, *Osmanlı Tarihi Araştırma Merkezi Dergisi*, s. 285-296.

Bu arada sicilde zikredilen dinî ve sosyal kurumlarla, mesleklerin sâdece adlarını vermek suretiyle bunların dönemin toplum hayatında varlığına işaret etmekle yetindik.

2.1. Aile

Osmanlıdaki uygulaması merak edilen ve üzerinde spekülasyon yapılan konulardan biri de medenî hayat ile kadının toplumdaki durumudur. Sicilimizde evlilik ile ilgili kayıt bulunmamaktadır. Ancak tereke taksimlerinde, evliliklerin çoğunlukla tek eşlilik üzerine kurulduğu, az da olsa çok eşliliğin olduğu görülmektedir.²⁹ Ailelerdeki çocuk sayısı ortalama olarak 3-4 tanedir.

Boşanma isteğinin kadından geldiğine dair örnekler ve mahkemeye başvuran kadının kazandığı hakları kayıtlarda görebiliyoruz.³⁰

Boşanan veya ebeveyninden herhangi birinin ölümü üzerine, sayet çocuk varsa, çocuk veya eşlerden diğerinin nafaka ve kisvebahaları³¹ hakim (kadı) tarafından tayin edilmektedir. Çocukların “vakt-i rüşd” veya “vakt-i zafer”lerine kadar anne babadan biri yahut irsî yakınlığı olan akrabalarından herhangi birisi “vasi” tayin edilir.³²

2.2. Miras

Tereke taksimi sayesinde, Manisa’da kullanılan eşyaların isim ve çeşitliliğini tespit edebiliriz. Bu eşyalar, şahsî olmakla beraber, ev eşyası, ziraî alet veya meslek dallarına ait verileri de içermektedir.³³ Bunun yanında halkın hayatta iken sahip olduğu her çeşit giyim

²⁹ MŞS, 189, s. 50/79

³⁰ MŞS, 189, s. 14/17

³¹ Kisve-baha: Elbise parası yerinde kullanılan bir tabirdir.

³² MŞS, 189, s. 7/6, 8/9, 26/38, 26/39, 34/50

³³ MŞS, 189, s. 9/10, 18/23, 25/36, 51/83

eşyası, mutfak takımları, kiler, ev, bağ, bahçe, değirmen gibi gayrimenkulleri, hayvan çeşidi ve sayıları, ambarlarda mevcut ve tarlada ekili olan hububatın miktarı, atölye ve işyerlerindeki aletlerin miktar ve çeşitlerini vermekte ve bunların tahminî veya fiili olarak gerçekleşmiş fiyatlarını ayrı ayrı görmekteyiz.

Kadının mülk edinebildiği, boşanma hakkına sahip olduğu görülmektedir.³⁴ Kadın, özel mülkiyete sahip olabildiği gibi, şahsına ait konularda alım-satım hakkına da sahiptir.³⁵ Alım-satımı bizzat kendisi yapabildiği gibi, vekâlet yoluyla da yapabilmektedir.³⁶ Kadınlar özel mülkiyet ve boşanma hususlarında kendi hukukî kimliklerini kullanmaktadır.

Yeri bilinmeyen ve yaşayıp yaşamadığından haber alınamayan şahıslara “mefkud” (gaib) denir. Bunlarla ilgili hüküm verilirken, gaiblik öncesi sabit olan haklar bakımından “mefkud” sağ sayılır. Malları mirasçılara da dağıtılamaz, karısı başkasıyla evlenemez, yaptığı anlaşmalar feshedilemez. Miras ve vasiyetten payı saklanır. Bir belgede; “mezbur (gaib) Hasan’ın hali mütebeyyin oluncaya değin mütevaffay-ı mezbureden intikâl iden hisse-i şayiasını berâ-yı hıfz ü hırâsete bir kayyım nasbından” ifadelerinden anlaşıldığı üzere, gâib kişinin hakkı bâki kalmakta ve bu hakkın muhafazası için ayrıca bir kayyımın da tayin edildiği görülmektedir.³⁷

2.3. Şahitlik

Mahkemede hakimin kararlarına doğrudan veya kesin esas teşkil eden şahit beyanları çok önemlidir. Mahkemede iddiası reddedilen davacı, iddiasını ispat için şahit getirmesi gerekir, şahitleri yoksa, karşı tarafa yemin teklif edilir. İncelediğimiz Sicilde, şahitlik

³⁴ MŞS, 189, s. 14/17

³⁵ MŞS, 189, 48/76

³⁶ MŞS, 189, s. 47/75, 48/76

³⁷ MŞS, 189, s. 19/24

mevzuunda dikkati eken bir husus da; mahkemede hakime (kadıya) şahitlik eden “şuhûdü'l-hâl” şahit grubuyla, davanın seyrini ve cereyan şeklini bilen şahit grubunun varlığıdır. “Şuhûdü'l-hâl” grubu mahkemede hakim tarafından verilen karar ve yazılan kaydın şahitliğini yapmaktadır.³⁸ Diğer şahit grubu ise, konunun araştırılmasında, hâdiseye vâkıf kimselere ihtiyaç duyulduğunda görüşlerine başvurulmuş şahıslardır.³⁹

Şahitlikle ilgili bir diğer konu da; yemin ve yeminden kaçma (nükûl)⁴⁰ dır. Yemin, hakimin davacıyı, davalıya karşı hakkını talep etmeye devam etmekten men için, davacının iddiasını ispat edemediği durumlarda kullanılacak bir delildir.⁴¹

“Nükûl” (yeminden kaçma) ise, hakim tarafından davacının iddiasını inkâr eden davalıya yemin teklif edilmesi halinde yeminden kaçmasına denir. Bu hususta da sicilimizde bir örnek bulunmaktadır. Davalıya yemin teklif edildiği fakat davalının “nükûl” etmesi, yeminden kaçınması davacıyı haklı çıkarmıştır.⁴²

2.4. Kurumlar ve Meslekler

İnsan topluluklarının bulunduğu yerlerde, birlikte kurup işlettikleri müesseseler, o toplumun hayat tarzını ve kültürünü gösterir. Kayıtlarda çeşitli vesilelerle insanların hayatın içinde karşılaştıkları ve yaşadıkları olayları zikrederken onların meslekleri ile mensup oldukları müesseseler de zikredilmektedir. Biz de, burada

³⁸ MŞS, 189, 16/20, 19/24, 23/32, 26/39, 44/69, 50/80

³⁹ MŞS, 189, s. 12/16, 26/40, 32/48

⁴⁰ Nükûl: Davalının hakimin teklif ettiği yemini etmemesidir. Bk: Vehbe Zuhayli, İslam Fıkhı Ansiklopedisi, Çev. Heyet, Risale Yayınları, C. VIII, İstanbul, 1994, s.158

⁴¹ MŞS, 189, s. 12/16, 24/34, 26/40

⁴² MŞS, 189, s. 71/115

bu müessese ve meslekleri sâdece sicilimizde zikredildiği kadarı ile tespit ederek, adlarını sıralamakla yetindik.

2.4.1. Kurumlar

İncelediğimiz dönemde Manisa'da birçok cami, medrese, tekke ve vakfın olduğu görülmektedir. Bunlar; Sultaniye Medresesi, Yiğitbaşı Tekkesi, Çapraz-ı Sağır Mahalle Camii, Hüsrev Ağa Mahalli Camii, Alaybey Camii, İbrahim Çelebi Camii, Derviş Ağa Camii, Yarhasanlar Camii ile Seydî Ahmed Vakfı, İbrahim Çelebi Avarız Vakfı, Salâtin Vakfı'dır.

Yukarıdaki kurumlara ek olarak iktisadî hayatın nabzının attığı Bezzâz-hane Çarşısı, Pabuccu Çarşısı, Sultaniye Çarşısı, İplik Pazarı, Çıkrıkçılar Çarşısı, Tahte'l-kal'a Çarşısı gibi çarşılar ve **Kapucuoğlu Hanı**, Beşinci Hanı, Müteveli Hanı, Cebeci Hanı, Kurşunluhan gibi hanlar mevcuttur.

Osmanlı dönemine ait birçok çeşme vardır. Ancak 189 nolu Manisa Şer'iyeye Sicil Defteri'nde iki çeşme ismi geçmektedir. Ali Efendi Çeşmesi ve Attarece Çeşmesi.

2.4.2. Meslekler

Sicilde birçok resmî ve sivil meslek gruplarının adları geçmektedir. Resmî olanlar şunlardır:

Mübaşirlik	Yazıcı	15. Yiğitbaşları ⁴³
İmamlık	Hassa Zâbitliği	Messah ⁴⁴
Hatiplik	Hassa Mimarı	Muhzır Başı

⁴³ Yiğitbaşları: Esnaf teşekküllerindeki vazife sahiplerinden birinin adıdır. Bk: Pakalın, a.g.e., C.I, sh. 637

⁴⁴ Messah: Ölçüm işini yapan.

Çukadârlık ⁴⁵	Kassam ⁴⁶	Debbağ Kethüdalığı
Muhzırlık ⁴⁷	Mütesellim	İl Erleri ⁴⁸
Müderislik	Evkaf Zabıtlığı ⁴⁹	İş Erleri
Köy Zabıtlığı	Ahi Babaları ⁵⁰	

Diğer meslek grupları da şunlardır:

Bakkal	Berber	Debbağ
Meyve Satıcılığı	Pabuccu	Ekmekçi
Esirci ⁵¹	Boyacı	Kabaracı ⁵²
Sayyağan (Kuyumcu)	Tüfekçi	
Kasap	Bazirgan	

3. İktisadî Hayat

İktisadî hayatı yansıtan belgelerden yola çıkarak, Manisa'da toplanan vergiler, alım-satımlar, ticarî faaliyetler ve fiyatlar hakkında bir kanaate varmak mümkündür. Belgelerde, Osmanlı Devletindeki vergi çeşitleri, vergi narhı ve tahsili hakkında bilgiler olmakla beraber

⁴⁵ Çukadâr: Mahkemenin ayak işlerini gören vazifelilerden birine verilen ad.

⁴⁶ Kassam: Miras taksimi ile meşgul olan ve mirasın şer[hi] şekilde bölünmesine nezâret eden memur

⁴⁷ Muhzir: Davacılarla davâ olunanları mahkemeye çağırın mahkeme memuru.

⁴⁸ Osmanlılar'da özellikle iç karışıklıklar sırasında asayışı sağlamak miçin oluşturulan mahallî milis kuvvetleri. Bk: "İl Erleri" md., DİA, Mücteba İlgürel, C. XXII, İstanbul, 2000, s. 61

⁴⁹ Evkaf Zabıtlığı: Vakıf mallarının korumasını yapan memur.

⁵⁰ Ahi Babalık: Debbağlar ve saraçlar gibi esnaf başlarındaki adamlara verilen resmî bir unvandır. Bk: Pakalın, C. I, s. 29 ve s. 638-639

⁵¹ Köle ve cariye alıp satanlar hakkında kullanılır. Bk. Pakalın, C.I, s. 552

⁵² Kabaracı: Kadife ve çuha üzerine altın veya gümüşten kabartma suretiyle oyma işi yapanlara verilen addır. Bk: Pakalın, C.II, s. 113.

örfî hukukun neticesi olan “narh”⁵³ kurumunun işleyişini, gayr-ı menkullerin alım-satım ve fiyat durumlarını da görebilmekteyiz.

3.1. Vergiler

Belgelerde geçen iki çeşit vergi alınmaktadır. Bunlar avarız ve imdad-ı seferiyye’dir.

Bilindiği gibi “avâriz” vergisi, olağanüstü hallerde halka yüklenen malî, aynî ve bedenî bir vergiydi. XVI. yüzyıldan sonra bu vergi nakde çevirilmiş ve “avâriz akçesi” adını almıştır. Bazen, bu bedel aynî veya bedenî hizmet olarak da kabul edilmiştir. Köy, kasaba ve şehirler nüfuslarına göre belli avâriz-hane sayılmış, böylece, meskun her yere kendi özel şartları içinde belli bir pay verilmiştir.⁵⁴ Kayıtlara göre Manisa Sancağına düşen avâriz-hane tutarı belirlenmiş ve merkez kaza, mahalle, nahiye ve köylere düşen miktarlar ayrı ayrı belirtilerek toplanması talep edilmiştir.⁵⁵

Savaş masraflarına karşılık olmak üzere halktan toplanan vergilerden biri de “İmdâd-ı Seferiyye”dir.⁵⁶ Bir belgede, “İmdâd-ı seferiyye” adı altında toplanan paranın, Şam Valisi Vezir Abdullah Paşa tarafından hac güzergâhında yol ve can emniyetini sağlamak üzere harcamasına izin verildiğini görüyoruz.⁵⁷

⁵³ Narh: Azâmi fiyat manasına mevzu (konulmuş) bir ıstılahtır. Bk: Pakalın, C.II, s. 654; Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılar’da Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, İstanbul 1983.

⁵⁴ Geniş bilgi için bk: “Avâriz” md., DİA, Halil Sahillioğlu, C. IV, İstanbul, 1991, s. 108 ; Pakalın, “Avarız”, C. I, s. 112

⁵⁵ MŞS, 189, s. 2/1

⁵⁶ Osmanlı Devlet’inde XVII. Yüzyıl sonlarından itibaren görülen ve tanzimat dönemine kadar devam eden malî bir yükümlülük. Bk: “İmdâdiye” md. DİA, Ahmet Tabakoğlu, C. XXII, İstanbul, 2000, s. 221

⁵⁷ MŞS, 189, s. 55/89

3.2. Narh

Pazarda veya çarşıda satılan mallar için bir fiyat belirlenirdi ki buna “narh”⁵⁸ denir. Bu fiyat o malın satılabilecek en yüksek meblağıdır. O fiyattan ziyade satanlar cezalandırılırdı. Böylelikle halk ezdirilmez, esnafın fahiş fiyat uygulamasına da engel olunurdu. Narh konurken, esnafın ve müstahsilin emeği, sarf ettiği para ve bunun yanında halkın alım gücü göz önünde tutularak tespit edilirdi. Mevsimler (yaz-kış), mahsulün bolluğu veya kıtlığı, kadı (hakim) değişikliği gibi sebeplerden dolayı değişen Narh fiyatları mahkeme sicillerine kaydedilirdi.

İncelediğimiz dönemde kullanılan ölçü ve para değerleri şu şekildedir.⁵⁹

1 Kuruş =	120 Akçe
1 Kuruş =	40 Para
1 Para =	3 Akçe
Esedî Kuruş (8,5 dirhem) =	144 Akçe
1 Dirhem =	3.25 gram
1 Kıyye =	1.282 gram

3.2.1. Gıda Ürünleri ve Fiyatları

Buğday, ham yağ, şaîr, sade yağ, nohud, tunus yağı, burçak, siyah üzüm, sarımsak, badem, soğan, armut, has ekmek, susam yağı,

⁵⁸ Narh: Geniş bilgi için bk.; Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılar'da Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, İstanbul, 1983.

⁵⁹ Yücel Özkaya, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı*, Ankara, 1985, s. 269 ve 282

harcî ekmek, leblebi, dakik-i has, arpa, kahî, pekmez, simit, siyah kuru üzüm, koyun eti, kırmızı kuru üzüm, keçi eti, ceviz, inek eti, zeytin, zeytin yağı, darı, asel (bal).

6 Cemaziyel evvel 1145 (1732) tarihli belgede, bazı gıda maddelerine konan narh miktarları kaydedilmiştir. Narh konan maddeler ve fiyatları şunlardır.⁶⁰

Gıda Maddesi	Ölçüsü	Fiyatı
Kahî ⁶¹	30 Dirhem	1 Akçe
Simit	45 Dirhem	1 Akçe
Lahm-ı ganem (Koyun eti)	1 Kıyye	22 Akçe
Lahm-ı mağaz (Keçi eti)	1 Kıyye	15 Akçe
Lahm-ı bakar (İnek eti)	1 Kıyye	8 Akçe
Has ekmek	85 Dirhem	1 Akçe
Harcî ekmek	100 Dirhem	1 Akçe
Revgân-ı zeyt (Zeytinyağı)	1 Kıyye	24 Akçe
Asel-i musaffa (Bal)	1 Kıyye	16 Akçe
Ham yağ	1 Kıyye	50 Akçe
Dakik-i has	1 Kıyye	7 Akçe
Revgân-ı sade (Sade yağ)	1 Kıyye	54 Akçe
Tunus yağı	1 Kıyye	60 Akçe

⁶⁰ MŞS, 189, s. 25/32

⁶¹ Kâhi: Üç köşe kuru boğaca nevinden çarşı böreği. Bk: Ahmed Vâfik, Lehce-i Osmanî, Dersaadet, 1306, s. 682

Susam-ı mirî	1 Kıyye	21 Akçe
Siyah üzüm	1 Kıyye	5 Akçe
Badem	1 Kıyye	48 Akçe
Armud-u hakanî	1 Kıyye	6 Akçe
Soğan	1 Kıyye	3 Akçe
Susam yağı	1 Kıyye	30 Akçe
Mum	1 Kıyye	28 Akçe
Nohud	1 Kıyye	8 Akçe
Leblebi	1 Kıyye	12 Akçe

3.3. Ev, Dükkân ve Bağ Gibi Gayr-ı Menkuller ve Bunlara Ait Fiyatlar

Manisa'nın Bursa, İzmir, Uşak ve Alaşehir arasındaki ticaret yolları üzerinde bulunması, özellikle yoğun bir ticari kapasiteye sahip İzmir'e yakın olması ticarî hayatın canlılığını sağlamıştır. Yine "hacı" lakaplı şahısların oldukça fazla olması, o günün şartlarında hacca gidiş-gelişlerin meşakkatli ve masraflı olduğu düşünülürse, refah seviyesinin yüksek olduğu ihtimalini söyleyebiliriz.

Bazı belgelerde ev, dükkân, bağ, ev eşyası, şahsî eşya ve bazı gıda maddelerinin fiyatları bulunmaktadır. O dönem Manisa iktisadî hayatı hakkında malumat vereceğini tahmin ederek, bu eşya ve gayr-ı menkullerin fiyatlarını aşağıda verdik. Eşya ve gayr-i menkullerin, varsa en düşük ve en yüksek fiyatlarını yazdık. Bazılarının ki de tek fiyat olarak geçtiğinden aynen aktardık.

Günümüzde olduğu gibi 1700’ler Manisa’sında da gayr-ı menkullere ait fiyatlar mahalleden mahalleye veya çarşıdan çarşıya değişkenlik göstermektedir. Konumu, müstemilâtı ve eski/yeni oluşu gayr-ı menkulün fiyatını etkilemektedir. Bazıları şunlardır;

Saz Mahallesinde bir ev	8.400 Akçe
Deveciler Mahallesi bir ev	12.000 Akçe
Nifli-zâde Mahallesinde bir ev	10.320 Akçe
Danişmend-i Halil Mahallesinde bir ev	7.200 Akçe
Cengi-zâde Mahallesinde bir ev	48.000 - 60.000 Akçe
Horozköyde bir ev	60 Kuruş = 7.200 Akçe
Bektaş-ı Kebir Mahallesi bir ev	200 Kuruş = 24.000 Akçe
Teke Mahallesinde bir ev	7.200 Akçe
İbrahim Çelebi Mahallesinde bir ev	21.600 Akçe
Hüsrev Ağa Mahallesinde bir ev	30.000 Akçe
Babuccu Çarşısında bir dükkân	6,000 Akçe
Çıkrıkçılar Çarşısında bir dükkân	30 Kuruş - 3.600 Akçe
Bağ bir dönüm	1.800-2.200 Akçe

3.4. Ev Eşyaları ve Fiyatları

Kayıtlarda ismi geçen ev eşyaları şunlardır: Sandık, heybe, çekmece, basma yün perde, keser, yasdık yüzü, çan, çarşaf, bakır kumkuma, leğen, bıçak, tabak, fağfurî fincan, havan, demir mangal, beyaz çarşaf, döşek, Mum, yasdık, buhur, yorgan, tekne, kalıçe (halı), ip, seccâde, küp, kazan, fener, güğüm, tava, makad, küllük, minder, mikraz (makas), sandık şişe, yorgan çarşafı, ibrik, münakkaş

makrama, bez perde, sofrta, havlu, bakır sini, sahan, hamam seccadesi, sini, beledi döşek, çocuk yorganı, hamam rahtı, bohça, at çulu, peşgir, tüfenk demiri, yorgan başı, grâr, kahve ibriği, kantar, kilim, keyl hokkası, çûl, keyl tası, kepçe. Bazılarının fiyatları;

Tas	60	Bıçak	120
Tencere	180	Fağfuri fincan	240 Akçe
Bakır sini	300 - 600 Akçe	Demir mangal	120 Akçe
Leğen	120-240	Bakır kumkuma	60 Akçe
Bakır kazan	500 Akçe	Seccade	180 - 240 Akçe
Balta	60	Döşek	240-900
Küçük çapa	45 Akçe	Yastık	120-480
Tırpan	26	Yorgan	180-240
Makas	30	Minder	120-280
Beyaz çarşaf	30 Akçe	Duhan satırı	240 Akçe
Münakkaş havlu	480 Akçe	Çocuk yorganı	300 Akçe
Sofra ve peşkir	120 Akçe	Bakraç ve Tahre	161 Akçe
Çuka Ev Perdesi	1.800 Akçe	Kahve ibriği	100 Akçe
Leğen - ibrik	600 Akçe	Güğüm	150
Hamam Seccadesi	180 Akçe	Kilim	300
Pamuk çıkırığı	300 Akçe	Havlu	60

3.5. Şahsî Eşya ve Giyecekler:

Tereke sahiplerinin mal varlıkları arasında kendi özel yaşamlarında kullandıkları ve taktıkları eşyalar olarak şunları görmekteyiz: sim saat, kese, tüfek, zincirli altın, altın, incili kuşak, sim kuşak, yıldız altını, altın kafes, engürüs altını, altın küpe, eşrefî altın, altın yüzük, beyaz akça, sim örgülü kuşak, işleme akça kesesi, kuşak, işleme duhan kesesi, tabancalı tüfek, Muhammediye kitabı, palaska.

Tereke kayıtlarının en fazla bilgi verdiği hususlardan biri de giyim eşyalarıdır. Sicilimizde şu giyecek ve kumaşlara rastlanmıştır: Kürk, yeşilli ferace, nimten kürk, beyaz çarşaf, çuka dolama, kapama, çakşır, kıvrak, sâde, fitilli çarşaf, gömlek, peçe örtü, don, yeşil hatayî kaftan, sarık, al hatayî kaftan, kavuk, helalî kaftan, aba başlık, çuka ferace, ferace, çuka beş, kaftan, münakkaş uçkur, zıbın, münakkaş örtü, boşı (Poşu), münakkaş çarşaf, dülbent örtü, abdest peşkiri, boyalı boğası, serpuş, alaca, kuşak, keten bezi, yağmurluk, astar, fes, Mısır bezi, dizlik, beyaz boğası, peşmal, beyaz astar, İstanbul bezi gömlek münakkaş don, baş yemeni, peştamal, el yemeni, keten bezi don, hindî sarık, sandal kaftan, Şam alacası kaftan, alaca entari, fitilli zıbın, çizme. Bu eşyalardan sicilde geçen fiyatları;

Sim Saat	600 Akçe	Altın yüzük	1.500 Akçe
Tüfenk	650 Akçe	Yağmurluk	300 Akçe
Sim tel kuşak	1.200 Akçe	Fes	60
Alaca kaftan	360 Akçe	Palaska	60
Alaca entari	360 Akçe	Dizlik	120
Entari	120 Akçe	Nakışlı uçkur	100 Akçe
Çarşaf	100 Akçe	İstanbul bezi gömlek	200 Akçe

Kıvrak	240 Akçe	Aba yağmurluk	240 Akçe
Kapama	180 Akçe	Gömlek	300 Akçe
Sim kuşak	2.030 Akçe	Yağmurluk	300 Akçe
İnci kafes.	400-4.185 Akçe	İnci yakalıklı kaftan	3.600 Akçe
Altın küpe (çift)	1.800 Akçe	Gömlek	300 Akçe

3.6. Ziraî Alet ve Hayvan Fiyatları:

Duhân satırı, çapa, tırpan, bakraç, balta, orak, tahre, keser, katır, üzengi, kürek, küçük çapa, eğer, düğen, camus inek, merkeb, kır sığır öküzü, koyun, keçi, kısarak, tay, beygir, kara sığır dügesi, deve.

Camus ineği (1 Baş)	1.200 - 2.400 Akçe
Merkeb (1 Baş)	600 - 1.200 Akçe
Katır (1 Baş)	1.200 - 1.900 Akçe
Sığır Öküzü (1 Baş)	2.400 Akçe
Keçi (1 Baş)	195 Akçe
Kısarak (1 Baş)	1.800 Akçe
Koyun (1 Baş)	278 Akçe
Tay (1 Baş)	900 Akçe
Beygir (1 Baş)	1.200 Akçe
Kara Sığır Dügesi (1 Baş)	360 Akçe

KAYITLARIN TASNİFİ

Sicildeki Belgelerin Konularına Göre Tasnifi

1. Muhallefât ve tereke kayıtları: 4, 7, 10, 13, 18, 19, 21, 23, 27, 28, 30, 36, 42, 52, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 78, 79, 83, 86, 90, 94, 95, 101, 107, 108, 110, 111.

2. Vasî tayini: 6, 9, 38, 39, 50, 57, 58, 69, 81, 85, 93, 98, 103.

3. Boşanma: 17.

4. Nafaka ve kisvebaha: 12, 17, 25, 51, 70, 99, 106, 114.

5. Köle (Cariye) satış ve azadı: 44, 45, 112.

6. Vekâlet: 15, 29, 37, 73.

7. Tereke (Miras) anlaşmazlığı: 8, 26, 54, 74, 75, 102, 104, 105, 109, 116.

8. Avâriz: 1, 14.

9. Kayyım ve Nâzırlık: 24, 82, 98.

10. Ölüm sebebi ve kimlik tespiti: 56, 71, 96.

11. Mütesellim tayini: 22, 46, 47.

12. Eşkîyalık ve yol emniyeti: 3, 72

13. Hırsızlık: 34

14. Kethüda tayini: 49

15. İmdâd-ı Seferiye: 89, 92

16. Narh: 35

17. Alım-Satım: 5, 45, 61, 73, 76, 77, 80.

18. Borçlanma: 59, 87.
19. Rüsüm, tekâlif: 11, 41.
20. İltizam: 32, 33, 55.
21. Müteferrik: 16, 31, 40, 43, 48, 60, 91
22. İhtikâr ve usûlsüz satış: 20, 84.
23. Diyet talebi: 88.
24. Haksız alınan vergi hakkında: 100

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin taşradaki idarî temsilcilerinden biri olan kadıların tuttukları Şer'îye Sicilleri, şehir tarihleri ve tarihçiliği açısından önem arz etmektedir. Çünkü, o döneme ışık tutacak en detaylı bilgiler bu sicillerde mevcuttur. Osmanlı dönemi üzerine yapılacak çalışmalarda Şer'îye Sicillerinden istifade edilmeden yapılacak çalışmaların noksan kalacağı aşikardır.

Manisa'nın sosyal ve kültürel hayatını yansıtan sicil kayıtlarından yola çıkarak, medenî hayatla ilgili kayıtlar ortaya konmuştur. Ayrıca, İslâm ve Osmanlı hukuku ile ilgili bazı hükümlerin tatbikata konulmuş hali görülmektedir. Bunun yanında, ahalinin o dönemdeki yaşantısını yansıtan meslekleri, dinî ve sosyal kurumları belgelerde geçtiği kadarıyla ortaya koyduk.

İktisat tarihi ve şehir tarihçiliği için önemli sayılabilecek iktisadî verileri de sicilimizdeki bilgilere göre, bazı başlıklar altında vererek, o dönem iktisadî hayatını yansıtan ev eşyaları, şahsî eşyalar, yiyecek ve hayvan fiyatları gibi sayısal verileri de liste halinde vererek durum tespiti yapılmıştır.

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmet; *Şer'iyeye Sicilleri, I -II*, İstanbul, 1988.

Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi (1243-1453)*, C.I İstanbul 1995

Atalar, Münir; "*Şer'iyeye Mahkemelerine Dair Kısa Bir Tarihçe*", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, C. IV, Ankara, 1980.

Bayındır, Abdülaziz ;"*Osmanlı'da Yargının İşleyişi*", Yeni Türkiye Yayınları, C. XXXI, İstanbul, 2000, s. 671

Barkan, Ö. Lütfi, "*Edirne Askeri Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)*", *Belgeler III*, Sayı 5-6, Ankara, 1993, s. 1-479

Diñer, Necmeddin, "*Mahkeme Sicilleri*", *Ülkü Halk Eoleri ve Halk odaları Dergisi*, C. I, S.6, Ankara, Haziran 1947,

Atar, Fahrettin; "*Kadı*", *İslâm Ansiklopedisi*, C. XXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2001

Emecen, Feridun; *XVI. Asırda Manisa Kazası*, Ankara, 1989.

Ergenç, Özer; "*Osmanlı Şehirdeki Mahallerinin İşlev ve Nitelikleri Üzerine*", *Osmanlı Araştırmaları IV*, İstanbul, 1984.

Gökçen, İbrahim; *Tarihte Saruhan Köyleri*, İstanbul, 1950.

İlgürel, Mücteba; "*İl Erleri*", *DİA*, C. XXII, İstanbul, 2000

Kütükoğlu, Mübahat; *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, İstanbul, 1983.

Manisa Şer'iyeye Sicili, 189 Nolu Defter

Özkaya, Yücel; *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yapısı*, Ankara, 1985.

Pakalın, M. Z. ; *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, I - III*, İstanbul, 1971.

Sahillioğlu, Halil; "Avârız", DİA, C. IV, İstanbul, 1991

Tabakoğlu, Ahmet; "İmdâdiye", DİA, C. XXII, İstanbul, 2000

Uluçay, Çağatay; "Manisa Mahkemesi Şeriye Sicilleri", *Gediz*, VI/53, Eylül, 1945.

—————; XVII. Yüzyılda Manisa'da Ziraat, Ticaret ve Esnaf Teşkilatı, İstanbul 1942.

—————; XVIII. ve XIX. Asırlarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri, İstanbul, 1955.

İnalçık, Halil; "Mahkeme", *İslam Ansiklopedisi*, MEB. C.VI, s. 147-148.

KUR'ÂN-I KERÎM'İN SOFRA KÜLTÜRÜMÜZE KATTIĞI DEĞERLER

Zeki TAN*

Özet

Bu coğrafyada “bir arada” yaşıyoruz fakat birbirimize “uzak” duruyoruz. Birbirimizi “teğet” geçiyoruz. Toplum olarak birbirimizle temas etmeden yaşıyoruz. Bir arada yaşıyoruz fakat tanımamak ve tanışmamak zorundaymışız gibi davranıyoruz. Bu da toplumsal kaynaşmayı ve birbirimiz hakkındaki önyargıların kırılmasını engelliyor. Tanımak ve konuşmak için farklı fikirlere sahip insanların aynı sofrada etrafında bir araya gelmesi fırsata dönüştürülmelidir.

Kur'an-ı Kerim'in Sûrelerinden birisinin adı “Maide” dir. Anlamı “sofra” demektir. Maide Sûresinde Yahudi, Hıristiyan, gibi farklı inanç ve kültürlerle sahip insanlarla bir sofrada yemek yenilebileceğine dikkat çekilir. Bütün insanlığı “tek inançta” bir araya getirmek mümkün değilken “bir sofrada” “Maide” etrafında toplamak mümkündür. Anadolu'nun sahip olduğu sofrada kültürü zemini kültürler arası diyaloga kapı aralar.

Sofra kültürü veya yemek yeme hadisesi sıradan bir biyolojik olay olarak görülmemelidir. Toplumda yaşayan fertlerin bir arada yaşamasını temin etmede sofrada kültürünün önemli ve özel bir yeri vardır. Mutluluğa giden yollardan birisi olan evlilikler sofrada kurulur. Sevdiklerimiz sofralarda ağırlanarak memnun edilir.

* Yrd. Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,
(zekitan64@windowslive.com)

Yeryüzünde yaşayan Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından da ortak değer olarak kabul edilen peygamberlerden birisi de Hz. Nuh ve Hz. İbrahim'dir. Sofra kültürü adı misafir ağırlamakla sembol hale gelen ve "Halil İbrahim Sofrası" paradigması etrafında dostluklar kurulabilir. Hz. Nuh'un adı ile özdeşleşen "Aşure" kültürler arası ortak değere dönüşebilir.

Anahtar Kelimeler: Sofra, Yemek, Hz. İbrahim, Hz. Nuh, Kur'an-ı Kerim, Bir araya gelme.

Values that Quran Brought to Our Table Culture

Abstract

In this geography, we live "together" but we stand "away" from each other. We are always "tangent" to each other. As a society, we live without contacting with one another. We live together but we pretend as if we should refrain from recognising each other and establishing acquaintances. This attitude hinders social integration and elimination of prejudices. Bringing people with different opinions together around the same table to make them talk and recognise one another must be transformed into an opportunity.

The name of one of the suras of Quran is "Maide". Maide refers to the "table". It is pointed out in the sura of Maide that Muslims can eat on the same table with people having different cultures and beliefs such as Christians and Jews. While it is not possible to gather all humanbeings around a "single religion", it is possible to gather them around a "table (Maide)". Table culture prevailing in the Anatolia paves the way for an intercultural dialogue.

Table culture or the phenomenon of eating should not be regarded as an ordinary biological event. Table culture has an important and special place in assuring the coexistence of individuals in a society. Marriages constituting one of the ways to happiness are established at table. We try to satisfy our beloved friends and relatives by hosting them at our table.

Prophet Noah and Prophet Abraham are among the prophets accepted and appreciated by Jews and Christians in common. The name of Prophet Abraham has been symbolised with the table culture and even an expression was derived "Table of Halil İbrahim (Abraham). Thus, new friendships can be established around Prophet Abraham and this expression. Besides, "Aşure" (Noah's pudding) which is associated with the name of Prophet Noah can turn into an intercultural common value.

Key Words: Table, Meal, Prophet Abraham, Prophet Noah, Quran, Coming Together.

Giriş

Tarihi süreçte gönderilen ilahi mesajlar ve metinler insanların sadece inanç, ibadet, ahlak ve muamelat hususlarındaki ihtiyaçlarını gündemine almaz. İnsanların hayatı boyunca karşılaşacağı bütün problemlere çözüm üretme arayışını devam ettirirler. İlahi mesajlar uluslararası ilişkilerden¹ aile içi ilişkilere² kadar hitap alanı içine alır. Bunu da Kur'an'ın hayatı okuma veya okurlarına okutma biçimi olarak görmek gerekir. İnsanların hayatlarını örgülleyen değerler sistemini inşa etmeyi takipçilerine misyon olarak yükler³.

Evrensel metin olan Kur'an-ı Kerim kapsam alanına alıp hitap ettiği fertlerin duygu dünyasını dikkate aldığı gibi biyolojik ihtiyaçları hususunda da söyleyecek sözü olmuştur.

Kur'an-ı Kerim insanların ibadetlerinde meydana gelen sapmalar ve dengesizliklere müdahale⁴ ettiği gibi beslenme hususunda hangi gıdaları yiyip neleri yememesi gerektiğine de müdahale eder⁵. Müslüman toplumların sofralarında Kur'an-ı

¹Tevbe, 9/6; Mümtehine, 60/8-9.

²Nisa, 4/19, 34-34; Nur, 24/27

³ Tuğral Süleyman, *Kur'an'da Değerler Sistemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 141-222.

⁴ Fatıha, 1/7.

⁵ Maide, 5/4.

Kerim'in yasakladığı domuz eti ve akan kana yer verilmemesinin⁶ temel sebebi kutsalın sofraya/ hayata olan müdahalesidir.

Dini değerler cemiyetin her karesinde görünür özelliklere sahiptir. Fertlerin doğumundan ölümüne, evlenmesinden⁷ yemek yemelerine⁸ kadar her karede bazen bizatihi bazen de adet ve kültüre dönüşmüş olarak dini değerlerin izleri görünür. Her toplumun inancı o toplumun sofrası kültürü dâhil örf ve âdetine müdahale etmiştir.

Sofra kültürü veya yemek yeme hadisesi sıradan bir biyolojik olay olarak görülmemelidir. Toplumda yaşayan fertlerin bir arada yaşamasını, kaynaşmasını ve sevginin tesisini temin etmede sofrası kültürünün önemli ve özel bir yeri vardır. Mutluluğa giden yollardan birisi olan evlilikler sofrada kurulur. Sevdiklerimiz ve ağırladıklarımız hep sofralarda memnun edilir. Toplum olarak zenginleştik, kalkındık fakat insanların manevi hayat kaliteleri çok artmadı. Sahip olduğumuz imkânları beraber yaşadığımız insanlarla paylaşma konusunda çok gerideyiz. Ekonomik olarak elde ettiğimiz başarıyı sahip olduğumuz imkânları aynı sofrada paylaşarak mutluluğa dönüştürebiliriz. Bunu sağlamanın yollarından birisi de sofrası kültürüdür.

A-İmanın Parametresi Olarak İkrâm

İnsanlara karşılıksız ikramda bulunmayı ifade eden kavram ikram/cömertliktir. Cömertlik Allah'ın sıfatlarından birisidir. Bu da "Kerim" ve çok ikram eden anlamında "ekreme" şeklinde Kur'an'da geçer⁹. Allah'ın cömert olduğu ve cömertliği/ikramı sevdiğini Hz. Peygamber (sav) ifade eder¹⁰. Bir de misafirperverlik ile Allah'a iman

⁶Nahl, 16/115.

⁷Nisa, 4/23.

⁸En'am, 6/121.

⁹Rahman, 55/27, 76; Alak, 96/3; İnfitar, 82/6

¹⁰Tirmizi, "Edep" 41.

arasında güçlü bir bağ kurar¹¹. Kendisi ilk vahyin heyecan ve endişesini eşi Hz. Hatice'ye anlatınca, Hz. Hatice onun bazı hasletlerini ve bu arada "misafirperverliğini" de hatırlatarak korkmamasını, Allah'ın kendisini mahcup etmeyeceğini söyler¹².

İkram faaliyetinin toplumun kılcal damarlarında yer etmesi diyalogu da temin ve tesis eder. Yoksa modern insanın benzetildiği tok köpek paradigması meydana gelir. Ağacın gölgesine çekilmiş tok köpeğin hiçbir kaygısı yoktur. Bu yüzden aç köpeklerin ona düşman olmasına sebep olur. Burada aç köpeklerle tok köpeklerin diyalog kurması çok zordur. Bu durumda yapılacak temel iş; insanlar arasında paylaşmayı sağlayacak ikram gibi ahlaki özelliklerin öğretilmesidir. Bu özellikler sayesinde paylaşma duygusu temin edilmezse insanlığın geleceği tehdit edilir hale gelir¹³.

İnanan bir toplumun temel parametrelerinden birisi de şüphesiz sahip olduğundan misafirine ikramda bulunmaktır. İslam dininin tebliğcisi Hz. Peygamber "*Allah'a ve ahiret gününe iman eden kimse misafirine ikram etsin...*"¹⁴ diyerek "inancın" temel parametrelerinden birisini "misafire ikram" olduğunu söyler¹⁵. Hz. Peygamber de misafirperverlik bir adet ve gelenek değil, aynı zamanda erdemli bir davranış ibadet olarak görülür. Hem Allah katında hem de halk katında muteber ahlaki bir değerdir. Hatta duasının Allah katında karşılıksız kalmayacaklar arasında "misafirin"¹⁶ sayılması anlamlıdır". *Misafir ağırlamayan kimsede hayır*

¹¹ Müslim, "Lukata" 6.

¹² Buhari, "Bed'u'l-Vahiy" 1; Müslim, "İman" 252.

¹³ Tarhan, *Toplum Psikolojisi*, s. 248.

¹⁴ Buhari, "Nikâh" 80, "Edep" 31, 85, "Rikak" 23; Müslim, "İman" 74, 75, 77; Ebu Davut, "Edep 123; Tirmizi, "Kıyamet" 50; İbn-i Mâce, "Edep" 4.

¹⁵ Müslim, "Lukata" 14.

¹⁶ Ebû Dâvûd, "Vitr" 29; Tirmizî, "Birr" 7, "Daavât" 47. Ayrıca bk. İbn-i Mâce, "Dua" 11.

*yoktur*¹⁷ buyurarak ikramın ve paylaşmanın önemine dikkat çekmektedir.

İkram sahip olduğu nimetin karşılıksız olarak tanısın tanınmasın başkaları ile paylaşılmasıdır. Çünkü ikram edilen şeyler ahirette ikram sahibine en güzel şekilde geri dönecektir.

Toplum da meydana gelecek *“ikram ahlakı”* fertler arasında sosyal dayanışmanın sağlıklı işlenmesini temin edecektir. Kur'an-ı Kerim inanan insanların mutluluğunun başkalarına ikramda bulunmakla elde edildiğine şöyle dikkat çeker: *“Kendileri de ihtiyaç duydukları halde yiyeceklerini, sırf Allah'ın rızasına ermek için fakire, yetime ve esire ikram ederler. Ve derler ki: “Biz size sırf Allah rızası için ikram ediyoruz, yoksa sizden karşılık istemediğimiz gibi bir teşekkür bile beklemiyoruz.”*

*Biz, yüzleri ekşiten asık suratlı o günde Rabbimizin gazabından korkarız.” Allah da onları o günün felaketinden korur, onların yüzlerine nûr, gönüllerine sürûr verir.*¹⁸ İkram ahlakının inşası ahirete iman ile yakalanabileceğini ortaya koyar. Kur'an yemek yedirmemeyi ve bunu gündemine almayanları da kınar¹⁹.

Kur'an-ı Kerim yemek yeme hususuna şöyle dikkat çeker: *“Görme özürlü, topal veya hasta gibi özürlülerin sizin evlerinizden yemek yemelerinde mahzur olmadığı gibi, sizin de eşlerinize yahut çocuklarınıza ait evlerinizden, babalarımızın evlerinden, annelerinizin evlerinden, erkek kardeşlerinizin, kız kardeşlerinizin evlerinden, amcalarımızın evlerinden, halalarımızın evlerinden, dayılarımızın evlerinden, teyzelerinizin evlerinden yahut anahtarları size bırakılıp sahip çıkmanız istenen yerlerden veya arkadaşlarımızın evlerinden yemek yemenizde mahzur yoktur. İster toplu,*

¹⁷ Müsned, IV, 157.

¹⁸ İnsan, 76/8-11.

¹⁹ Maun, 107/3.

*ister ayrı ayrı yemenizde de sakınca yoktur*²⁰ “ diyerek toplumdaki yanlış anlayışı eleştirir²¹. Yine Kur’an misafir olarak bir beldeye gidenlerin ağrılanmamasını makbul bir davranış olarak görmemektedir²².

Hiz. Lut evine gelen misafirlerine kötülük yapmak için yeltenenlere: “...Allah’tan korkun ve misafirlerimin önünde beni rezil etmeyin! İçinizde aklı başında adam yok mu?”²³ diyerek misafire özel ilgi ve alaka gösterilmesi gerektiğini anlatır.

Bir başka ayette de yine toplumun davet anlayışına müdahale edip şöyle düzeltiyor. “Ey iman edenler! Yemeğe izin verilmeksizin, vaktine de bakmaksızın, Peygamberin evine girmeyiniz. Fakat dâvet edildiğinizde girin. Yemeği yiyince hemen dağılın, yemekten sonra sohbe dalmayın. Çünkü bu hareketiniz Peygamberi rahatsız ediyor, lâkin utandığımın, size karşı bir şey söylemiyordu. Oysa Allah, gerçeği açıklamaktan çekinmez...”²⁴ diyerek davet ve sofrâ kültürü ile ilgili hususların nasıl olması gerektiğini görmezden gelmiyor²⁵.

Hiz. Peygamber (sav) “Misafire ikramla yemek eksilmez bizatihi bereketlenir”²⁶ buyurmaktadır. “Karnımız doymuyor” şeklinde serzenişte bulunanlara Hiz. Peygamber tek başına yemek yenilmemesi

²⁰ Nur, 24/61.

²¹ Kutup, *Fizilalu'l-Kur’an*, IV/2532.

²² Kehf, 18/77.

²³ Hud, 11/78.

²⁴ Ahzab, 33/53.

²⁵ Ayetin sebebi nüzulü şöyledir: “Enes İbn Mâlik şöyle demiş: “...Hiz. Peygamber Zeyneb Bint Cahş ile evlenince et ve ekme hazırladı. Ve ben halkı yemeğe çağırarak üzere gönderildim. Bir topluluk yiyor ve çıkıyordu. Sonra bir başka topluluk geliyor, yiyor ve çıkıyordu. Ben çağırabileceğim herkesi çağırdım. Nihayet kimse bulamayınca gelip Hiz. Peygambere ey Allah’ın Nebisi çağırarak kimse bulamıyorum, dedim. Hiz. Peygamber yemeği kaldırdı, dedi. Üç kişi oturmuş evde konuşuyorlardı...” bk. Buhari, “Tefsir” 33/8; İbn Kesir, *Tefsir*, VI/441.

²⁶ Müslim, “Eşribe” 179-181; Ayrıca bk. Tirmizî, “Et’ime” 21; İbn-i Mâce, “Et’ime” 2.

önerisinde bulunur²⁷. Bir başka ifadesinde “Toplu yiyiniz, parçalanmayınız. Çünkü bereket toplulukla birliktedir²⁸” diyerek sofranın kurulması gerektiğine vurgu yapar.

Bir hadiste “Allah’a ve âhiret gününe iman eden kimse misafirine câizesini versin”.

Ashâb-ı kirâm:

- Yâ Resûlallah! Misafirin câizesi nedir? diye sordular.

Peygamber (a.s.) da:

- “Onu bir gün ve bir gece ağırlamaktır. Misafirlik üç gündür. Misafiri üç günden fazla ağırlamak ise sadakadır²⁹” diyerek evi şenlendiren misafire yapılacak ikram caize olarak ifade edilmiştir. Hatta misafire “yol azığı” vermek bu kategoriye dâhil edilmiştir³⁰. Bir başka hadiste: “Hayır ve bereket, misâfir ağırlanan bir eve, bıçağın deve hörgücüne ulaşmasından daha çabuk gelir³¹” Hayır ve berekete ulaşmanın yolunu misafire ikramda bulunmaya bağlamaktadır. Bütün bunlar cemiyet hayatında farklı bir sofranın kültürünün gelişmesine katkı sağlar. Bunun ahiret hayatında da geri dönüşümü vardır³².

B- Övülen Davranış; Misafire İkram

Misafire ikramın inancın parametresi olduğu yukarıda ifade edildi. Misafire ikramın İslam öncesi toplumda da görülen bir adetti.

²⁷Tirmizî, “Et’ime” 21; İbn-i Mâce, “Et’ime” 2.

²⁸İbn-i Mâce, “Et’ime” 17.

²⁹Buhârî, “Edeb” 31, 85, “Rikâk” 23; Müslim, “Lukata” 14; Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Et’ime” 5; Tirmizî, “Birr” 43; İbn Mâce, “Edeb” 5

³⁰ *Riyazu’s-Salihin Terceme ve Şerhi*, haz. Heyet, Erkam Yayınları, İstanbul 2008, IV, 146.

³¹İbn-i Mâce, “Et’ime”, 55.

³² Ebu Davut, “Edep 123; Tirmizî, “Kıyamet” 50; İbn -i Mâce, “Edep” 4.

Mekke'nin fethi sırasında Resulullah'ın huzuruna çıkarılan Sâib b. Abdullah, övgü dolu sözlerle Resulullah'a takdim edilmişti. Resulullah bu sözleri duyunca, "Onu bana anlatmayın. O, cahiliye döneminde benim arkadaşımды." diyerek arkadaşını zaten tanıdığını ifade etti. Sâib ise Resulullah'ın bu sözlerine, "Evet ya Resulallah, sen ne güzel dosttun!" diyerek karşılık verdi. Daha sonra en güzel ahlakla donatılan Resulullah, cahiliye döneminde arkadaşlık yaptığı Sâib b. Abdullah'ın şu güzel niteliklerine dikkat çekti: *"Ey Sâib! Cahiliye döneminde edinmiş olduğun güzel ahlakına bak ve Müslüman olduktan sonra da aynı ahlakı koru. Misafire ikram et, yetime karşı cömert ol ve komşuna güzel davran."*³³ beyanları İslam öncesi cahiliye toplumunda yaşayan insanların bazı güzel özelliklere sahip olduğunu başat olarak misafire ikram ve diğer sıfatların daha sonra da korunması gerektiğini Resulullah anlatmaktadır³⁴.

Misafire yapılan ikram ve ihsanın incelik ve nezaketin anlam boyutunu şu anekdotta görmek mümkündür.

Ebû Hüreyre (r.a.) şöyle dedi:

"Bir adam Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek:

- Ben açım, dedi.

Allah'ın Resûlü hanımlarından birine haber salarak yiyecek bir şey göndermesini istedi. O da:

- Seni peygamber olarak gönderen Allah'a yemin ederim ki, evde sudan başka bir şey yok, dedi.

H. Peygamber bir başka hanımından yiyecek bir şeyler istedi. O da aynı cevabı verdi. Daha sonra Resûl-i Ekrem'in öteki hanımları

³³ Müsned, III, 425.

³⁴ *Hadislerle İslam*, VI, 451.

da: Seni peygamber olarak gönderene yemin ederim ki, evde sudan başka bir şey yok, diye haber gönderince, Resûl-i Ekrem (sav) ashâbına dönerek:

- "Bu gece bu şahsı kim misafir etmek ister?" diye sordu.

Ensar'dan biri:

- Ben misafir ederim, yâ Resûlallah, diyerek o yoksulu/misafiri alıp evine götürdü. Eve varınca eşine: Resûlullah (sav)'in misafirini ağırla, dedi.

Bir başka rivayete göre eşine:

- Evde yiyecek bir şey var mı? diye sordu.

Hanımı:

- Hayır, sadece çocuklarımın yiyeceği kadar bir şey var, dedi.

Sahâbî:

- Öyleyse çocukları oyala. Sofraya gelmek isterlerse onları uyut. Misafirimiz içeri girince de lambayı söndür. Sofrada biz de yiyormuş gibi yapalım, dedi.

Sofraya oturdular. Misafir karnını doyurdu; onlar da aç yattılar.

Sabahleyin o sahâbî Peygamber (sav)'in yanına gitti. Onu gören Resûl-i Ekrem (sav) şöyle buyurdu:

- "Bu gece misafirinize yaptıklarınızdan Allah Teâlâ memnun oldu³⁵." Hadisin bazı rivayetlerinde şu ayeti kerimenin nazil olduğu bildirilmiştir: "...Başkasına verilmiş olanlara karşı kalplerinde zerrece kıskançlık olmayan, aksine kendileri yoksulluk içinde bulunsalar bile

³⁵Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr" 10, "Tefsîru Sûre" (59), 6; Müslim, "Eşribe" 172

diğerlerini kendilerine tercih edenler: işte böyleleri açgözlülüğten korunanlardır, onlardır mutluluğa ulaşacak olanlar!”³⁶ Başkalarına yapılan ikramlar insana değer kazandırırken sosyal bütünleşmeyi ve fertler arasında sevgi ve bilgi mobilizasyonunu da sağlar.

Bu da gösteriyor ki sofrâ kültürünün gelişmesinde inancın önemi yadsınamaz. Kutsalın toplumda görünür olması topluma mana ve değer katar. Toplumda bazı manevi dinamiklerin oturmasında da belirleyici olur. Bu sebepten kutsalın etkileyici gücünden istifade edilmelidir. Bunu şu anekdot çok güzel anlatır:

Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Abdullah bin Câfer hac için Medîne-i Münevver’den yola çıkmışlardı. Yolda eşyalarını kaybettiler. Aç ve susuz kaldılar. Çölde bir çadır görüp yanına yaklaştılar. Çadırda sadece yaşlı bir kadıncağız vardı. Kadına içecek bir şeyi olup olmadığını sordular. Kadın:

“–Bir koyunum var, sütünü sağıp için.” dedi. Sütü sağıp içtikten sonra, aç olduklarını, yiyecek bir şey olup olmadığını sordular. Kadın:

“–Bu koyundan başka bir şeyimiz yok. Kesin de size pişireyim.” dedi. Koyunu kesip yediler. Oradan ayrılacakları sırada:

“–Biz Kureyş Kabîlesi’ndeniz, hacca gidiyoruz, sağ-sâlim Medîne’ye dönersek, bizi bulmayı ihmâl etme! Yaptığın iyiliğin karşılığını vermek isteriz.” dediler.

Akşam kadının kocası eve gelip durumu öğrenince karısına kızarak:

³⁶Haşr, 59/9

“–Bilmediğin kimselere koyunu nasıl yedirdin! Kureys’ten birkaç kişi, diyorsun. Bu şekilde onları nasıl bulabiliriz?” diye söylendi.

Bu âile bir zaman sonra Medîne’ye göç etmek durumunda kaldı. Etraftan tezek toplayıp satarak geçimlerini temin ediyorlardı. Birgün Medîne sokaklarından geçerken, Hz. Hasan’ın evine tesâdüf ettiler. Kapının önünde oturmakta olan Hasan (r.a.) kadını tanımış, fakat kadın kendisini tanıyamamıştı. Hz. Hasan hemen yanlarına yaklaşıp, yaptıkları iyiliklerini hatırlatarak kadına pek çok altın ve koyun vererek Hz. Hüseyin’e gönderdi. O da aynı şekilde hediyelerle ikramda bulunduktan sonra Hz. Câfer’e gönderdi. O ise, Hz. Hasan ve Hüseyin’in verdiklerinin iki mislini vererek: “Önce onlara uğradığınız iyi olmuş... Çünkü önce bana gelmiş olsaydınız onlar zor durumda kalırlardı.³⁷” dedi. Hiç tanımadığı kimseye sahip olduğu tek koyunu ikram etmek kutsalla olan kopmaz bağın ifadesidir.

Hz. Peygamber (sav) misafirine ikram edeceği bir şey bulamayınca bir başkasından borç alarak misafire ikram eder. Müfessir Kurtubi (ö. 671/1273) sıhhatine itiraz edildiğini kaydederek şöyle anlatır: “Rasûlullah’ın (sav) azatlı kölesi Ebû Râfii’den gelen rivayet şöyledir: “Rasûlullah’a (sav) bir misafir geldi. Rasûlullah (sav) beni Yahudilerden birisinin yanına gönderdi ve dedi ki: Ona şunları söyle; Muhammed sana diyor kî: Bizim bir misafirimiz geldi, ancak yanımızda onun işine yarayacak az da olsa bir şey yok, sen bana Receb ayına kadar şu kadar şu kadar un sat yahut bana borç ver. Adam: Hayır. Rehin almadıkça vermem dedi. Ben de Rasûlullah (sav)a geri döndüm ve ona durumu bildirince şöyle buyurdu: "Allah'a yemin ederim. Şüphesiz ki ben semada da eminim, yeryüzünde de eminim. Şayet bana borç verseydi yahut satmış

³⁷Gazzâli, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Kimyâ-yı Saâdet*, Tahran, th. s. 463-464.

olsaydı mutlaka ona öderdim. Al benîm bu zırhımı ona götür rehin bırak" bunun üzerine aşağıdaki âyeti kerîme dünyalığa karşı onu teselli etmek üzere nazil oldu³⁸.

“Onlardan bazı zümrelere, sırf kendilerini denemek için verdiğimiz dünya hayatının süslerine gözünü dikme. Rabbinin sana verdiği nimet, hem daha hayırlı ve değerli, hem de daha devamlıdır³⁹”

C-Değer Ve Eğitim Yeri Olarak Sofra

Aile fertlerinin bir araya geldiği, gelmesi gerektiği zaman dilimlerinin en önemlisi ve değerlisi yemek vakitleridir. Yemek vakitleri aile fertlerini konuşturan ve kaynaştıran anlardır. Yemek vakitlerinde bir araya gelen aile bireyleri büyük küçük ilişkisinin hangi seviyede yürümesi gerektiğini okuldan önce sofrada öğrenir. Yardımlaşma duygusunun geliştiği ve geliştirilmesi gereken yerlerin başında sofradır. Çocukların yetişmesinde ailenin özel bir yeri vardır. Ailenin de en çok buluşma zamanı olan yemek vakitleri de çocukların eğitimine katkı sağlar. Aile bireylerinin bir araya gelmesi iyi diyalog kurulma sürecinin başlangıç yeridir. Yemek yerken nimetleri yaratanın Allah olduğu inancı küçük çocuklara sofrada verilir. Yenilen yemeğin ahengini temin ettiren sağ elle yemek yemesi, herkesin kendi önünden yemesi, başkasının yediği lokmasına bakılmaması, yenilen lokmaların küçük yapılması, hiçbir yemeğin israf edilmemesi... sofrada ailece yenilen yemeklerde “görerek” öğrenilir. Bütün bunlar çocuğu hayata hazırlar.

Gittiği misafirlikte lokmasını büyük yaparak yiyen çocuğa annesi “Evladım niçin böyle yapıyorsun önündeki senindir. Niçin

³⁸ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyil-Kur'ân*, Beyrut, 1988, XVI, 230; Kurtubi, *Camiu'l-Ahkâm*, XI, 262; Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b.Ebi Bekr, *ed-Durru'l-Mensur Fi't-Tefsir bi'l-Me'sur*, Mısır, 2004, X, 264.

³⁹ Taha, 20/131

kocaman lokma yapıyorsun. Küçük lokmalar halinde yesene” diyerek nasihatte bulunur. Çocuk “Anneciğim evde sen de babam da böyle yapıyor. Ne olacak ki” diye cevap verir. Anne “Evladım bizim evimiz ayrı burası ayrı” dese de fayda vermez. Çocuk konuşmayı aile içinde öğrendiği gibi yemek yeme kültürünü de ev de öğrenir. Aile bireyleri aile içinde nasıl ve ne görüyorlarsa toplum hayatında da aynısını tekrar ederler. Çocuğun dünyasında “modelleme” her zaman öne çıkar.

Sofra kültürü fertlerin okul hayatındaki ilişkileri için de bir “laboratuvar” gibidir. Bu laboratuvar adeta değerlerin keşfine ortam hazırlayan zemin haline gelir.

Yazar Mustafa Ulusoy sofranın nasıl iletişim ve sevgi zemini hazırladığını şöyle anlatır:

Annem için en büyük saadet, evlatlarının ve torunlarının bir sofranın etrafında toplanıp yemek yemesidir. O bir köşeden manzarayı büyük bir iştihakla seyrederek sofradakilerden daha fazla lezzet alır. Sanki o güzelim rızıkları yiyen kendisidir. İtiraf etmeliyim ki annemin hissiyatını daha yeni yeni anlıyorum. Orada, sevdiklerinin, bir sininin ya da bir masanın etrafında yan yana dizilişiydi onu bu kadar çok memnun ve mesrur eden.

Bir sofranın etrafında dizilmek, yan yana gelmektir, yakınlaşmaktır asıl maksat. Çatal kaşık sesleri, kimilerinin ağız şapırtıları birbirine karışır. Kaşıklar çatallar tabakla ağız arasında mekik dokur. Bazen derin bir sessizlikte bazen küçük bir sohbetin neşesinde insanlar birbiriyle kaynaşır.

Kaynaşmak: Bir sofrada tecelli eden en büyük sırlardan biri olsa gerektir. Bir sofranın etrafına dizilmek Rezzak olan Mutlak Varlığın bahşettiği rızkın sofrasına oturmaktır. Yediğimiz basitçe yemekler değildir. Tattığımız aslında ne bir yayla çorbası ne bir patates

oturtması, ne de bir mahlubedir. Tattığımız O'nun rahmet hazinelerinden gelen rızıktır. O'nun bize verdiği önemlidir, değerlidir. O'nun sonsuz rahmet ve şefkatidir.

Bir sofraya başında tadılan muhabbettir, dostluktur, yakınlık ve bağlılıktır. Kıssa ve hikâyelerle, şakalaşmalarla, bir sofraya başında yalnızlıklar kül olur gider. Az biraz sonra yeniden alevlense de bir saat az bir zaman mıdır yalnızlığın pençesinden kurtarılan.

Bir sofraya başına toplanmak, eş ve çocukların yolunuzu umutla bekleyişlerinin güvenli durağıdır. Sofrayı kurmak ve toplamak ise başka bir anlamlı eylemdir. Hele çocukların buna iştirakinin sağlanması elzemdir. Birçok ailede çocuk sanki paşazadelerin oğlu ya da kızı muamelesi görür. Anne evin hizmetçisidir. Bence yine hata annelerdedir. Çocuklarını yanına çağırıp, "Hadi şu tabak, çatal, kaşık ve bıçakları masaya dizin bakalım, kızım sen gel çorba servisini yapar mısın o güzel ellerinle? Oğlum sen de salatayı götürür müsün?" diyebilseler keşke. Yemek sonrasında da, "Hadi kızım, mutfağımızı toplayalım." kızı "Off ya anne, sınavım var." diye nazlansa da, "Varsa var kızım. Tabakları sudan geçirirken zihnin açılır, daha dikkatli ders çalışırsın, yardım edersen annene bereketini görürsün ders çalışmanın." diye seslense de bir zahmet çocuklarının tek vazifesinin ders çalışmak olmadığını öğretse. Kocalar mı? Onlar zahmet edip akşam yemeğine eve gelebilseler yeter de artar bile.

Sofra başı adap ve terbiyeyi öğrendiğimiz ilk dersliğimizdir. Kendi önünden yemek, paylaşmayı idrak etmek, diğerini kollamak, ortadaki salatanın başkalarının da hakkı olduğunu bilmek, kalan son bir lokmayı kardeşiyle paylaşmak, ikram etmeyi öğrenmek gibi birçok yan getirisi var sofraya başlarının.

Sevdiğinin karnı doyunca yüzünde beliren sevinci görmek, başka ne zaman nasip olur insanoğluna. Evli bir çiftin hikâyesini

dinlemeye başladığımda ilk merakım, hatta en büyük merakım birlikte yemek yiyip yemedikleridir. Çünkü bu, bir karı kocanın, aile olup olmadıklarının ilk göstergesi gibi gelir bana. Karı koca, -varsa çocuklar- bir masanın etrafında "bir araya" gelemiyorlarsa daha ne zaman gelecek diye düşünür ve üzülürüm. Ne yazık ki azımsanmayacak sayıda erkek artık eve dışarıda yemek yemiş olarak geliyor. Hem de haftanın bir ya da iki günü değil, altı yedi günü. En büyük bahane de -özellikle kendi işini yapanların- iş yerinden geç çıkması, çok çalışmak zorunda kalması. Halbuki akıllı bir işadamı en büyük yatırımı ailesine yapar, öncelediği ailesi olur. Merkeze ailesini alır. Yemeğini işine göre değil, işini yemeğine göre ayarlar. Bir sofranın etrafına dizilmek bir yuvayı inşa eden ilk yapı taşıdır. Hele bir de son zamanlarda epey bir ihmal ettiğimiz sofra duası var ki, sofranın o son anlamlı eylemidir. Sofra duası rızık tatmanın, bir aile olmanın şükürle taçlanmasıdır⁴⁰. Bu portrenin farklı inanç sahipleri arasında yaşandığını düşündüğümüzde bütün yerkürenin nasıl bir insanlık ailesi olacağı son derece açıktır. Yemek kültürü bir toplumu tanımayı sağlayan, o toplumun sosyal, kültürel ve ekonomik hayatı hakkında bilgi veren en önemli unsurlardan biridir. Brillat-Savarin'in "*Bana ne yediğini söyle sana kim olduğunu söyleyeyim*" özdeyişi bu fikri desteklemektedir. Yemek kültürü bir ülkenin, bir şehrin çeşitli yerlerinde farklılık göstermektedir. Her dönemde yaşanan mekâna, insanların mali gücüne göre bir kültür oluştuğu görülmektedir⁴¹. Sofra sadece aile bireylerini değil farklı kültüre sahip fertleri de bir araya getiriyor. Farklı inanç sahiplerine yapılan ikram o insanların inanç dünyalarında değişime sebep olabiliyor. Şu örnekte olduğu gibi. İsviçre din hizmetleri ataşesi şöyle anekdot anlatmıştı: "*Baktım*

⁴⁰ <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=1259105&title=sizin-evde-yemek-nasil-yeniyor>; Erişim Tarihi, 16.03.2012.

⁴¹ Akgün Sevim Demir, *Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2002, s. 87.

bir gün odama iki tane İsviçreli beyefendi geldi. Buyurun dedim. Çay içelim diye yer gösterirken onlar “hayır biz Müslüman olmaya geldik” dediler. Ben de şaşırıp kaldım. Hayırdır İnşallah nedir mesele diye sordum? Biz Müslümanlığı fazla bilmeyiz, onların kitabını da okumadık fakat yıllardır aynı apartman dairesinde oturduğumuz Müslüman komşularla beraber oturuyoruz dinlerimiz ayrı olmasına rağmen bize evlatlarımızdan daha çok ilgi ve alaka gösteriyorlar. Eşimin bile bana yapmadığı ikramı komşum yapıyor. Hastalandığımda Müslüman komşum benim yanımda sabaha kadar kalmış ve cebinden ilacımı almıştı. Borç para istediğimde veriyor, yemek yaptıklarında sürekli bize de ikram ediyorlar. Hele bir de siz tatsanız o Kayseri mantısını Erzurum’un kadayıf dolmasını, kim bilir neler yaparsınız...” diyerek şöyle devam etti. “Türkiye’de aynı vilayette de oturuyorlarmış bile, biri Erzurum’lu imiş, yani Türkiye'nin bir ucu diğeri de Kayseri’li. Fakat gel gör ki bunlar hemşehri değil aynı babanın evladı gibi, gibisinin de ötesinde bir kardeşlik havasını estiriyorlar. Sordum onlara niçin böyle davranıyorsunuz diye, onlar “bu bizim dinimizin gereği, bizim dinimize göre komşuya iyilik etmek Allah'ın emridir. Her kim bir insana yardım da bulunursa Allah da ona yardım eder” diye uzun-uzun anlattılar. Bu bizim de hoşumuza gitti ve biz de onlar gibi olmaya karar verdik. Bizi buraya yolladılar bu hususta bize yardımcı olur musunuz?⁴² Demek ki toplumsal hayatta sıradan bir olay gibi algılanan ikram, cennetteki ikramın kapısını aralayabiliyor.

D-Farklı İnanç Guruplarının Diyalog Zemini Olarak Sofra

Toplumlar tek tip insanların yaşadığı bir yapı olmadığı gibi tek tip fikir ve inanca da sahip fertlerin yaşadığı yerler değildir. İnsanlar sahip oldukları inancı kendi özgür ve özgün iradeleri ile seçerler. Kimsenin dayatması ile bunu yapması söz konusu olamaz. Kur’an-ı

⁴² Tan, Zeki “Komşuluğun Yeniden İnşası Üzerine” Hakses Aylık Dergi, Ağustos, 2011, Sayı: 560, s. 14.

Kerim farklı inanç guruplarıyla ilişkilerin nasıl olması gerektiğini anlatır. Farklı inanç sahiplerinin bir arada yaşamalarını temin ve tesis etmede kullanılacak mekânların başında sofraya gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'in farklı inanç guruplarını anlattığı sûrelerden birisinin adı Maide sûresi yani "sofradır." Maide Sûresi beşinci ayetinde farklı inanç guruplarından olan Yahudi ve Hristiyanların yemeklerinden, Kur'an-ı Kerim'in yasakladıkları dışında kalan yemeklerinden yemelerinin yasaklanmadığı ifade edilir. *"Bugün size bütün temiz nimetler helal kılındı. Kendilerine kitap verilmiş olanların yemekleri size helaldir. Sizin yemekleriniz de onlara helaldir..."*⁴³ diyerek farklı inançlara sahip de olsalar aynı sofraya etrafında bir araya gelerek diyalog kurabilirler. Küresel boyutta yaşadığımız yer küreyi tehdit eden problemlere çözüm üretebilirler. Çünkü problem çözmenin ilk adımı olan iyi dostluklar sofrada kurulur.

Batıda zenciler ile beyazlar arasındaki soğukluğu gidermek için bunların yakın temas kurmaları temin edilmiştir. Yakın temas sonucu birbirlerini tanımış, evlilikler olmuştur. Beyazların "zenciler de bizim gibi insanlarmış"⁴⁴ ifadesi insanları sofraya misali değişik vesilelerle bir araya getirmek için farklı zeminleri arayıp bulmak gerekir. İnsanları tek inançta buluşturmak mümkün değildir. İlahi irade *"Eğer Rabbin isteseydi, yeryüzündekilerin tamamı inanırdı. Şimdi sen ille de inansınlar diye, onlara baskı mı yapacaksın?"*⁴⁵ diyerek bunu anlatır. Fakat farklı inanç sahiplerini bir sofrada buluşturmak mümkündür. Zeminlerin ortaklığı algılamaların benzerliğine yol açacağı için, benzer zemine sahip insanlar, birbirlerini daha kolay anlayacaklardır. İki insan birbiriyle iletişim içindeyken birbirlerinin dediklerini, zeminlerinin benzerliği oranında algılayıp anlamlandırabilir. Dolayısıyla, zeminleri

⁴³ Maide, 5/5

⁴⁴ Tarhan Nevzat, *Toplum Psikolojisi Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye*, Haz. Fatma Özten, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 112.

⁴⁵ Yunus, 10/99.

benzemeyen kişiler birbirlerini tam olarak anlama olanağına sahip değildir. Bunu temin etmede aynı sofrayı paylaşmanın değeri büyüktür. Aynı sofrada toplanan insanlar farklı inanç guruplarına sahip de olsalar birbirlerini daha iyi anlama gayreti içinde olacaklardır.

Algılamaları farklı olan kişiler, esasında dünyalarının aynı olmadığını farkında değillerse, kendilerini iletişim içinde sanırlar ama gerçekte iletişim içinde değildirler⁴⁶. Ortak bir zeminde insanlar bir araya gelmediği sürece birbirlerini anlayamaz. Aynı yer kürede yaşayan insanların “ortak sofrada” oturmalarını temin etme büyük fırsattır. Toplumda ortak zemin inşasına engel olan hususlar İslam tarafından uygun görülmemiştir. Farklı inanç guruplarının ortak manevi dinamik olarak kabul ettikleri paradigmlar ortak zemin hazırlayabilirler.

Kur’an-ı Kerim Hz. İsa’nın mucizesine⁴⁷ yer verirken sofraya metaforu üzerinden şöyle anlatır: Meryem oğlu İsa: “*Ey büyük Rabbimiz! Ey yüce Allah! Bize gökten bir sofrayı indir ki bizim hem evvelimiz, hem âhirimiz (yani ümmetimizin tamamı) için o gün bir bayram olsun ve Sen’den bir mucize olsun. Bizi rızıklandır, zira rızık verenlerin en hayırlısı Sen’sin!*” dedi⁴⁸. Kur’an-ı Kerim’in anlattığı bu hususlar diğer inanç gurupları arasında ortak zemine katkı sağlayabilir⁴⁹.

⁴⁶Cüceloğlu Doğan, *İletişim Donanımları*, Remzi kitabevi, İstanbul 2002, s. 34.

⁴⁷Nesefi, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud; *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, s. I/310;İbn Kesir, Tefsir, III/216.

⁴⁸Maide, 5/114.

⁴⁹Kitab-ı Mukaddes, Çıkış 16,4; Tesniye 8,3; Matta 26,26-28; Markos 14,22-24.

1-Aşure Tatlısı Ve Bir Arada Yaşama Kültürü

Kur'an-ı Kerim'in yoğun olarak anlattığı peygamberlerin başında Hz. Nuh gelir⁵⁰. Hz. Nuh'un hayatı ile özdeşleşen tufan hadisesi müsellemler ve meşhurdur. Yeryüzünü kaplayan sudan kurtulan Hz. Nuh ve beraberindeki insanlar sahip oldukları bütün yiyecekleri bir araya getirerek ortak bir yemek yaparlar. Bunların yaptıkları yemeklerin ortak adı "Aşure⁵¹" olarak tarihe geçer. Aşure bugün yeryüzünde yaşayan insanların bir araya gelerek küresel boyutta problemleri çözmede ortak bir "dinamik" olarak görev

⁵⁰ Şuara, 26/15; Şuara, 26/107; Zariyat, 51/50; Hud, 11/48; Saffat, 37/80.

⁵¹Aşurenin tarihî bir hikâyesi de var. Nuh peygamber, tufan hadisesinde yiyecekleri tükenince ambarda kalan son malzemeyi değerlendirmiş. Zor bir zamanda güzel bir tat elde etmişler. Aşurenin en önemli özelliği ise birbiriyle alakası olmayan yiyeceklerin bir araya gelmesi: Kuru fasulye, nohut, kuru bakla, buğday, kuru üzüm, kayısı, incir, portakal kabuğu, fındık, ceviz, çam fıstığı, kestane, kuş üzümü, gül suyu, pirinç, süt, şeker ve üzerine nar taneleri. Bu kadar farklı yiyecek bir araya geliyor ve dünya üçüncüsü bir lezzet ortaya çıkıyor. Güzel olan nedir? Aşuredeki her bir yiyecek kendi tatlarını muhafaza ediyor; ama bu tat öne çıkmıyor. Her birinin tadını ayrı ayrı hissediyorsunuz; ama baskın bir tat yok. Yeni bir tat var; aşurenin tadı. En önemli nokta ne? Aşurenin pişirilmesi. Zira katılan yiyeceklerin pişme süreleri farklı. Önce ayrı ayrı pişiriliyor. Kimi ıslatılıyor. Kimi öylece katılıyor. Eğer aşureyi usta biri pişiremezse, o canım tat gidiveriyor. Fasulye, nohut dilinize takılıyor. Aşure, aşure olmaktan çıkıyor. Dünyamız bugün de zor bir dönemden geçiyor. Hz. Nuh'un gemisinin etrafındaki dev dalgalar gibi dev sorunlarla boğuşuyoruz. Terör, yolsuzluk, yoksulluk, adaletsiz gelir dağılımı, cahillik, tembellik insanlığın belini büküyor. Aşure ya iyi pişer, ya da kötü. Arası yok. Her toplum kendi kıvamında demokraside bir araya gelmeli. Herkes kimliğini muhafaza etmeli, ötekine dayatmamalı ve paylaşmayı bilmeli. Kendimiz kalarak insanlığımızı yüceltmeliyiz. <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=119937>; Erişim Tarihi: 02.04.2012.

yapabilir. Çünkü Hz. Nuh hem Tevrat'ta⁵², hem İncil'de⁵³ hem de Kur'an-ı Kerim'de⁵⁴ sık olarak ismi zikredilen bir peygamberdir.

Avustralya'da Türk girişimciler tarafından kurulan ve ülkenin en büyük kenti Sidney'de faaliyet gösteren Kültürlerarası Diyalog Vakfı (AffinityIntercultural Foundation), bu yılki aşure programını teknede gerçekleştirdi. İngilizcede 'Nuh'un pudingi' olarak adlandırılan aşurenin dağıtıldığı program, farklı kültür ve dinden onlarca akademisyen, gazeteci, siyasetçi, işadamı ve Müslüman ülkelerin temsilcilerini bir araya getirdi. Sidney Boğazı'nda düzenlenen etkinlikte konuşan vakıf başkanı Mehmet Saral, Avustralya'nın çok kültürlü bir yapıya sahip olduğunu belirterek herkesin barış içinde yaşadığını kaydetti. Ramazan'da parlamentoda iftar verildiğini hatırlatan Saral, "Bugün de muharrem vesilesiyle bir aradayız. Maksudumuz, dünyaya İslam'ın hoşgörü ve barış dini olduğunu, terörizmle İslamiyet'in hiçbir zaman yan yana gelemeyeceği mesajını vermek." dedi. Tekne gezisi sırasında davetlilere aşurenin ortaya çıkışı, Hz. Nuh'un tufan öncesi yaptığı gemi ve İslam kaynaklarında yer alan 'Nuh Tufanı' hakkında bilgi verildi. Davetliler, yelken biçimli mimari yapısı ve ilginç görüntüsüyle birçok filme fon oluşturan Sidney köprüsünün önünde hatıra fotoğraf çekti⁵⁵. Bütün kültürlere ait kimliklerin bir peygamberin anısını hatırlatan bir sofrada bir araya gelmeleri sofranın etki gücünü göstermektedir. Burada maksat bir araya gelip

⁵² Yaratılış, 5/29, 32; 6/1-9, 17; 7/6, 117; 9/20-27, 18-19.

⁵³ Matta, 24/37-42; Luka, 17/26-27; Petrus'un İkinci Mektubu, 2/5; Petrus'un İkinci Mektubu, 2/9-10; İbranilere Mektup, 11/7.

⁵⁴ Şuara, 26/107; Zariyat, 51/50; Hud, 11/48; Saffat, 37/80; İsrâ, 17/3; Ahzab, 33/7; Ahkaf, 46/35; Hâkim Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh; *Müstedrek 'Ale's-Sahihaynfi'l-Hadis*, Beyrut, 1990, 2/546.

⁵⁵, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=1066296>; Erişim Tarihi: 29.03.2012

küresel problemleri konuşma ve çözme zemini yakalamaktır “sofra” da bahane...

2-Hz. (Halil) İbrahim Sofrası

Bir toplumun neyi nasıl yediği veya neyi neden yemediği o toplumun bütün kültürel şifrelerini içinde barındırmaktadır. Bu yüzden mutfak, kültürün en zor değişen alanı olarak da, toplumların kültürel kodlarını en uzun süre içinde taşıyan bir unsur olma özelliğine sahip olmaktadır. Din, toplumların beslenme anlayışlarının şekillenmesinde ana etkidir. Toplumlar yaşadıkları çevrelerdeki yiyecek imkânlarını dinlerine göre çerçevlendirmektedirler⁵⁶.

Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber (sav)'den sonra model olarak dikkate sunduğu Peygamberlerden birisi de Hz. İbrahim'dir⁵⁷. Hz. İbrahim'in misafirperverliğinden dolayı “Misafirlerin Babası” olarak anılır⁵⁸.

Hiz. İbrahim bütün semavi dinlerin ortak peygamberi olarak hüsnü kabul görür. Kur'an-ı Kerim Hz. İbrahim'in bölgesel olan mesajını evrensel forma sokarak kıyamete kadar gelecek bütün insanlığa model olarak sunar. “İbrahim'le, beraberinde olanlarda sizin için çok güzel bir örnek vardır...⁵⁹” diyerek Hz. İbrahim'in hem yaşadığı tevhit mücadelesini hem de yaşadığı hayatın bütün karelerini anlatır. Bize de rol model yapar. Kur'an “Hep iyiliği şiar edinmiş olarak, yüzünü ve özünü Allah'a teslim edip bir de İbrâhim'in tevhid dinine tâbi olan kimsenin dininden daha güzel din olabilir mi? Bundandır ki Allah İbrâhim'i

⁵⁶ Közleme, Olgun, *Türk Mutfak Kültürü Ve Din*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2012, s. 208, 211.

⁵⁷Mümtehine, 60/4.

⁵⁸ Beyhaki, Şuabü'l-İman, VII, 98.

⁵⁹Mümtehine, 60/4.

*dost edinmiştir.*⁶⁰” diyerek Hz. İbrahim’in dostluk boyutuna dikkat çeker. Bu can dostluğunun sebebi Hz. İbrahim’e sorulunca şöyle açıklar:” Allah beni şu üç sebepten dolayı can dostu edindi:

1-Allah’ın emirlerini başkalarının isteklerine hep tercih ettim.

2-Allah’ın yapmamla sorumlu tuttuğu her şeyi özenle yaptım.

3-Misafirsiz sabah-akşam hiç yemek yemedim⁶¹.

Hz. İbrahim’in görünür olan temel özelliği misafirlerine olan düşkünlüğüdür. Kur’an-ı Kerim’in Hz. İbrahim’in misafirleri ile olan ilişkilerinin boyutunu şöyle anlatır: “*Sahi! İbrahim’in ağırlanan misafirlerinin gelişlerinden haberin oldu mu? Onlar yanına varınca: “Selam!” dediler. O da: “Size de Selam!” diye cevap verdi, ama içinden: “Bunlar tanımadığım kimseler, hayırdır inşaallah!” dedi. Onlara yemek getirmek için gizlice ailesinin yanına geçti ve semiz bir dana kebabı getirdi. Önerisine koyup “buyurmaz mısınız?” diye ikram etti.*⁶²”Misafirin başat özelliği kendisine ikram edilmesidir. Ayette de misafire yapılan ikramın “*hemen*” bekletilmeden yapılması gerektiğini de ayet anlatır.

Hz. İbrahim imkânı olduğu için sahip olduklarının en iyisini misafirine ikram etmekten çekinmez⁶³. Yoksa herkes misafirine fırında kızartılmış dana kebabı takdim edecek anlamı çıkmaz⁶⁴. Salman-ı Farsi şöyle demiştir: “Rasulullah bize yanımızda olmayan

⁶⁰ Nisa, 4/125.

⁶¹ Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. Ali; *Münebbihat*, İstanbul th. s. 6.

⁶² Zariyat, 51/24-27; Tekvin, 18/3-9.

⁶³ Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî; *el-Câmi’ li Ahkâmî’l-Kur’ân*, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1985, XVII/46.

⁶⁴ Duman, Zeki, *Kur’an-ı Kerim’de Adab-ı Muaşeret Görgü Kuralları*, Tuğra Neşriyat, th. s. 336.

şeyi temin etmemiz için zorlamayıp, aksine evimizde olanı ikram etmemizi emretti.⁶⁵

Hız. İbrahim kendisine gelen misafirlere yemeseniz iyi olur anlamına gelen “*Yemek yemez miydiniz?*” İsterseniz yemek ikram edeyim anlamına gelen “*yemek yer misiniz?*” demeyip hemen önlerine koyarak “*Niçin yemiyorsunuz*”⁶⁶ diyerek misafiri isteme durumunda bırakıp mahcup etmez. Misafire mutlaka ikramda bulunur. Yerse ikram etmiş olur. Yemezse de kaldırır. Misafiri sofranın başına buyur etmeyip, sofrayı misafirin ayağına getirir⁶⁷. Bu da misafire verilen değerlerin ifadesidir.

Kur'an'ı Kerim'de müstakil bir surede anılan Hız. Yusuf Mısra idareci olurken kardeşlerini “ağırlaması” ve onları memnun etmesine şöyle dikkat çekilir: “...Görmüyor musunuz ki ben size tam ölçek verdim; çünkü konukseverliğim dillere destandır”⁶⁸.

Ayette şu husus da görülmektedir. Peygamber kıssalarında misafir ağırlamak dâhil birçok husus ile fertlerin hayatına anlam ve değer katmaktadır.

Mevlana “*Bütün dünyaya sahip olsam da onu küçültüp bir lokma haline getirmeyi sonra da misafirime ikram etmeyi çok isterdim. Altın ne için, can ne için, inci mercan nedir? Bir sevgiye harcanmadıktan, bir sevgiliye feda edilmedikten sonra!*” diyerek misafire yapılması gereken ikramın derinlik boyutunu anlatır.

Abdulkadir Geylani de “*Cenab-ı Hakkın namazdan sonra en çok hoşlandığı ibadet kulların birbirlerine ikramda bulunmalarındır*” diyerek

⁶⁵Gazzâli, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed; *İhyau 'Ulumiddin*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1985, II/10

⁶⁶Zariyat, 51/27.

⁶⁷Zariyat, 51/26-27.

⁶⁸Yusuf, 12/59.

sofrayı misafirle donatmanın rahmet ve berekete vesile olacağını söylemiştir. Misafire yedirip içirme, ihtiyacı olsun olmasın insanları yemek davetlerine çağırma, dini hükümlerin yaptırımı olarak yoksulların karnını doyurma gibi teşvikler, inanan insanlar için bir sosyal prestij meselesi olarak görülmüştür. Bu teşvikler, tüm Müslümanlar için, ilham kaynağı olmuş; su sebilleri yaptırmak, aşevleri kurmak hatta hayvanatın karnını doyurmak, Müslümanların ibadet iştiağıyla yaptığı şeyler haline gelmiştir⁶⁹.

Geçmişte imkânlar olmadığı için evlerin planlarında zenginler hariç misafir odası adında bir oda hazırlama imkânı yoktu. Fakat Anadolu'nun her evinde ev sahibi fakir de olsa gelen misafire ikramda bulunulur. Modern dünyada ev sahibi fakir bile olsa misafir odası mevcut, fakat misafire çok da rağbet edilmemektedir. Bazen hazır olarak aldıkları pastalar ikram edilip geçiştirilmektedir. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim misafire özel itina gösterilmesi gerektiğini anlatır⁷⁰. En güzel ağırlama cennette olacaktır. Fakat bu misafire verilen ihtimamın göstergesi olarak kabul edilebilir. Bunu aksesuarlardan da görme imkânı vardır.

E-Sofra Aksesuarları

Kur'an-ı Kerim cennete ait sofraya aksesuarlarını anlatırken çok kaliteli oluşlarına dikkat çeker. Bu da cennetin sahibi olan Allah'ın cennete alacağı kullarına verdiği değer göstergesidir. *"Rabbin ne kadar da çok değer veriyormuş. İşte muhteşem dediğin sonsuz mutluluk budur."*⁷¹ Ayette sofrada eşlerin beraber ağırlanması dikkate veriliyor. Bu mutluluğun tarifi de şöyle anlatılır: *"Artık eşlerinizle birlikte*

⁶⁹ Köksal Hilal, *Rivayetler Işığında Hz. Peygamber Döneminde Gündelik Hayat Ve Kadın*, Basılmamış Yüksek lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, s. 55.

⁷⁰Zariyat, 51/24-27.

⁷¹Duhan, 44/57.

*ağırlanmak üzere buyurun cennete! Hizmet erlerinin, ellerinde altın tepsi ve kadehler ile siz sorumluluk sahibi olanların etrafında dört döndüğü cennete! Artık gözün görüp gönlün çektiği her şeye sahip olarak sonsuza kadar orada kalacaksınız.*⁷²” Bu dünyadaki nimetler ahirette olanlara göre sadece fotoğraf gibidir. Çünkü nimeti nimet yapan; ebedi olması, bitip tükenmemesi ve lezzetin sürekli olmasıdır. Allah bu dünyada tattırır ahirette doyurur.

1-Altın Ve Gümüş Kaplarda Yemek

İslam'a göre altın ve gümüş kaplarda yemek yemek bu dünyada haram kılınmıştır⁷³. Çünkü altın ve gümüş kaplarda yemek yemenin toplumda ekonomik, siyasi statü ve seküler bir cömertliği belirlediği, ifade edilmektedir⁷⁴. Bir tarafta günlük yemek temininde güçlük çeken fertlere karşılık, yemek yenilen kapların ayrıcalığı/altın, gümüş, billurdan olması toplumda meydana getireceği krizin ve sınıf çatışmasının önüne altın kaplardan yemek yemenin haram kılınması⁷⁵, ile geçilmesi düşünülmüştür. Bütün toplum kesimlerini aynı sofraya etrafında toplayarak aynı özelliklere sahip tabakları kullanarak sınıf farkını ortadan kaldırmanın yollarından birisi de budur. Fakat insanda fitri olarak bulunan en güzele talip olma⁷⁶ duygusunu Allah ahirette ikram edeceği yemekleri ikram edilene verilen değerini ifadesi olarak altın kaplarda sunacaktır⁷⁷. Kur'an-ı Kerim bunu şöyle ifade eder: “*Altın tepsi ve kâselerle kendilerine ikram eden hizmetçiler, etraflarında dört döner. Hülasa orada canınız ne isterse,*

⁷²Zuhruf, 43/70-71.

⁷³Mevsili, Ebu'l-Fazl Mecdudî Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyar li-Ta'lîli'l-Muhtar*, İstanbul 1987, s. 685.

⁷⁴Cevad Ali, *Mufasssal fi Tarihi'l-Arap Kable'l-İslam*, by.. 1992, VII/438.

⁷⁵ Müslim, “Libas”, 1, 3, 4, 27; Buhari, “Eşribe”, 24; EbûDâvûd, “Eşribe” 17; Tirmizî, “Eşribe” 10; İbn-i Mâce, “Eşribe” 17.

⁷⁶“Allah, bütün sözleri dinleyip en güzeline göre hareket edenleri. Kesinlikle doğruya iletacaktır...” Zümer, 39/18.

⁷⁷ Buhari, “Bedu'l-Halk” 8, “Enbiya” 1; Müslim, “Cennet” 17.

*gözleriniz hangi manzaralardan hoşlanırsa hepsi var! Hem siz burada devamlı kalacaksınız”.*⁷⁸ Allah’ın kullarına yapacağı ikram panoraması oldukça çekicidir. Güzellikler ülkesi olan cennet hayatının bu dünyada yaşanması ve yaşatılması mümkün değildir. Fakat bu dünyada yapacağımız işlerin de “en güzel” olmasının fotoğrafını verir.

Cömertlik, ferdin kendi egosu için yapılan ekonomik harcama ile değil, imkânı olmayana imkân sağlamak/paylaşmak suretiyle olacağını ilahi ve evrensel mesaj anlatır.⁷⁹

F-Sofranın Temel Özellikleri

Günümüz insanının en büyük problemi fast-food kültürüne mahkûm olmasıdır. Fastfood kültürü aile içinde özellikle çocuklara kazandırılması gereken birçok güzelliğin ve özelliğin kaybına sebep olmaktadır. Bu sebepten aile içinde yemeğin yapılarak yenilmesi kültürel değerlerin yaşatılması yanında bazı değerlerin aktarılmasını da sağlar.

1--Emek Harcanarak Elde Edilen Değerlidir.

Kur’an-ı Kerim bazı nimetlerin değerini anlatırken “*Acaba insanlık, sahip olduğu hayvanları kendileri için yarattığımızı ve bu işin, bizim elimizden çıktığını da düşünmez mi?*⁸⁰” şeklinde ifade eder. Ayette nimetin bizatihi Allah’ın elinden çıkması şeklindeki ifade mecazidir⁸¹. Çünkü Allah’a el izafe edilemez. Yaratılan nimetin Allah’a izafe edilmesi bu nimetin yüksek ve üstün değerini ifade eder. Bir başka ayette şöyle ifade edilir: “*Ve insan başkasının değil, sadece kendi çabasının*

⁷⁸Zuhruf, 43/71.

⁷⁹ Bakara, 2/262; Al-i İmran, 3/92; Hadid, 57/10; İbrahim, 14/31.

⁸⁰ Yasin, 36/71.

⁸¹ İslamoğlu Mustafa, *Hayat Kitabı Kur’an Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün yayıncılık, İstanbul 2008, s. 882.

*karşılığını görecektir. Ve elbet onun çabası, günü geldiğinde kesinlikle gözler önüne serilecektir*⁸²” Yani emekler, çalışmalar, kazançlar asla yok olmayacak, boşuna/havaya gitmeyecektir. Yüce Allah'ın bilgisinden ve duyarlı terazisinden en küçük bir şeyin kaçması sözkonusu değildir. Herkes çalışmasının, ortaya koyduğu işlerin karşılığını tam olarak alacak, hiçbir kısıntıya uğratılmayacak, en ufak bir haksızlığa maruz bırakılmayacaktır⁸³. Değerli olan insanın kendi eliyle ürettiğidir. İnsanın kendi eliyle üretmediğinin gerçek değeri bazen bilinmeyebilir.

Cenab-ı Hak tarihte Yahudi toplumuna verdiği nimetin hatırlanmasını şöyle anlatır: “*Üzerinize bulutları gölge yaptık. Size kismet ettiğimiz helâl hoş rızıklardan yiyesiniz diye kudret helvası ve bildircin indirdik. Fakat nankörlük etmekle onlar Biz'e değil, kendilerine yazık ediyorlardı*⁸⁴” Allah'ın onlara zahmetsiz olarak ikram ve ihsan ettiği nimetin kıymeti bilinmedi⁸⁵. Nankörlük ettiler. Belki de bir nimetin değeri uğruna verilen emek ile ölçülür. Kendilerine hazır verilen nimet⁸⁶ onlar için fazla değer ifade etmiyordu. Ayette geçen “kudret helvası” olarak tercüme edilen “Menn⁸⁷” ekip dikmeden zahmetsizce elde edilen nimetler için kullanılmaktadır⁸⁸. Allah dilerse semadan bütün insanların rızıkını indirebilir. Fakat insanların kendi ürettikleri gibi kıymeti olmaz.

⁸²Necm, 53/40-41.

⁸³Kutub, Seyyid, *Fizilali'l-Kur'ân*, Beyrut,1980, VI/3415.

⁸⁴ Bakara, 2/57; A'raf, 7/160; Ta ha, 20/80; Açıklamalar için bk. Çakır Mehmet, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi*, İzmir, 2010, s. 172.

⁸⁵ Verilen nimetler için bkz. Çıkış, 16: 13, 14, 31.

⁸⁶ Sayılar, 11:7-8.

⁸⁷ Peygamberimizin “Mantar”/ “Kem'e” men'dendir diyerek buna işaret eder. Tirmizi, Tıb, 22.

⁸⁸İbnu'l-Esir, MecduddinEbu's-Seâdât el-Mûbârek; *en-Nihâye Fi Garibi'l-Hadis Ve'l-Eser*, Beyrut, 2002, IV/366.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki; sofrada ne kadar emek harcansa sofranın değer ve kıymeti daha çok artar⁸⁹.

Allah'ın yeryüzü sofrasına serdiği nimetler anlatılınca çeşitlilik kendini göstermektedir. *"Hâsılı Allah size her şeyi vermiştir. Öyle ki Allah'ın bu nimetlerini saymaya kalksanız sayamazsınız. Ama buna rağmen insanoğlu çok acımasız ve çok nankördür⁹⁰".*

2-Sofrada Yeknesaklık/Tek Düzelik Rahatsızlık Verir

İnsan fıtratı gereği her an yeni ve farklı şeyleri görmek ve göstermek ister. Bu da ilahi iradenin istediği bir husustur. Mehmet Akif Ersoy bu hususta şöyle der: *"Biz tutmuş da mahlûkattan bahis ediyoruz. Halık yok mu, Halık, işte o da keyfiyetini, suretini tasavvur edemeyeceğimiz bir faaliyetle kâinatı idare edip duruyor! "...Her an o hayata ve varlığa dair her işe müdahildir⁹¹"* derken Allah'u Zu'l-Celal her an bu kâinata hayat veriyor; her an bir şe'n, bir hadise vücuda getiriyor. Hallak-ı azimu'ş-şan kısa lakin bizim tahayyül edemeyeceğimiz kadar kısa bir an için faaliyeti bıraksa bütün mevcudat alt üst olur.⁹² İlahi irade hep yeni şeyler yaratmakta, hiçbir şey eskinin tekrarı değildir. Yoksa hayatın anlamı olmaz. İnsanlık yeni şeyden lezzet alır.

Kâinata böyle olduğu gibi sofradaki tek düzeliğe dikkat çeken husus şu ayettir. *"Yine bir zaman da demiştiniz ki: "Ey Musa! Biz tek çeşit yiyecekten bıktık: Rabbine yalvar da, bize yeryüzünün değişik ürünlerinden, sebzesinden, acurundan, sarımsağından, mercimeğinden, soğanından versin!*

⁸⁹ Kur'an-ı Kerim *"Acaba insanlık, sahip olduğu hayvanları kendileri için yarattığımızı ve bu işin, bizim elimizden çıktığını da mı düşünemez?"* (Yasin, 36/71) buyurur. Allah'a el izafe edilemez, kudretini ve gücünü ifade eder, "elimizden çıktığını da mı?" ifadesi oldukça manidardır.

⁹⁰ İbrahim, 14/34.

⁹¹ Rahman, 55/29.

⁹² Ersoy Mehmet Akif, *"Fatih Kürsüsünde Vaaz"*, Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, İstanbul 1997, I/476.

(Musa) şöyle cevapladı: hayırlı olanı, daha değersiz ve aşağı olanla mı değişiyorsunuz? Dönün Mısır'a istediklerinizin tümü orada sizi bekliyor!⁹³

Sahip olunan nimetlerden farklı olanı istemek kötü bir şey değildir. Elmalı şöyle der: "...Yeknesaklığın, şehevatı beşeriye üzerinde az çok sıkıcı bir te'siri vardır. Ve buna karşı tenevvü talebinde esasen bir masiyet yoktur..."⁹⁴ Aynı nesneyi farklı şekilde ve yapıda sunma bıkkınlığı azaltır.

3-Meyve Ağırlıklı Beslenme

Kur'an-ı Kerim sofrası kültürüne dikkat çekerken "meyve" ağırlıklı bir beslenme menüsü öne çıkarır. "Beğen beğendiğin türden meyveler, canlarının çektiği kuş etleri"⁹⁵ buyurarak etin en güzeli, besleyici ve en değerlisi kuş eti olduğuna dikkat çeker⁹⁶. Sıralamada meyvenin önce etin sonra gelmesi doğru beslenmenin kodunu vermektedir. Bir başka ayette "Orada yemeniz için bol meyveler de olacak"⁹⁷ diyerek meyvenin bolluğuna vurgu yapar. Meyve talebinde hiçbir sıkıntının yaşanmayacağını ise şöyle anlatır: "Huzurlu bir ortamda hiç çekinmeden her türlü meyve talebinde bulunacaklar."⁹⁸

Meyve tüketimi, Hz. Peygamber (sav)'in Sünnet'inde olduğu gibi ya yemekten en az bir saat önce veya en az iki saat sonra olmalıdır. Meyvedeki fruktoza, bağırsaklardan emilmesi ve karaciğer tarafından glikoza çevrilmesi için süre vermeliyiz. Bu durum, iştahın azalması ve az yeme ile neticelenecektir. Meyve, yemeklerden sonra tüketilirse karaciğer, besin depoları dolu ve diğer kimyevî işlemlerle

⁹³ Bakara, 2/61.

⁹⁴ Elmalı'lı, Muhammed Hamdi Yazır; *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1986, I/368.

⁹⁵ Vakıa, 56/20-21.

⁹⁶ İbn Âşur, Muhammed, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, 1984, XXVII, 295.

⁹⁷ Zuhuf, 43/73.

⁹⁸ Duhan, 44/55.

meşgul olduğundan fruktozun glikoza çevrilme işi gecikir; kanda fruktoz artar, iştah azaltılamaz. Kan yağlarının yükselmesi neticesinde, karaciğer yağlanması ortaya çıkar. Yemeklerden sonra aşırı meyve tüketme alışkanlığı oluşan kimselerde, damar sertliği ve siroz ortaya çıkabilir. Deney hayvanlarında yapılan bir çalışmada, glikozun hipotalamusta tokluğa sebep olduğu ve yemeyi engellediği, hâlbuki fruktozun glikozun bu tesirini baskılayarak yeme davranışını artırdığı bulunmuştur⁹⁹.

4-Beslenmede İçecek

Kur'an-ı Kerim cennet nimetlerine sık sık dikkat çeker. Bunların özelliği sürekli ve tükenmez oluşlarıdır¹⁰⁰. Cennet gibi olmasa da inanan insanın cennet güzelliklerinin gölgesi de olsa bu dünyada taklit etmesi mümkündür. Cennetin huzur ortamı anlatılırken bahçeler¹⁰¹ yeşillikler¹⁰² ve nehirler/sular¹⁰³ dikkate verilir. Bunların bu dünya için de huzur ve mutluluk nesnelere olduğu da bir gerçektir. Cennet nimetlerinden içeceğe şöyle dikkat çeker: *"Kendilerine, ağzı kapalı içeceklerden ikram edilecek, ağızlarında nefis bir tat bırakan..."*¹⁰⁴ Bu içeceğin mühürlenmiş ve mührünün misk diye nitelendirilmesi onun kapları içinde bulunduğunu ve bu kaplarında kilitli ve mühürlü olduğunu, içileceği zaman açılacağını ifade etmiş olabilir. Bu da onun korunduğunu ve onlara özen gösterildiğini ifade ediyor. Damgasının misk olması da onun güzelliğini ve zarafetini artırmaktadır. İnsanlar bu tabloyu ancak yeryüzünde görebildikleri şeyler çerçevesinde

⁹⁹ Ağaoglu Ömer Arif, *"Meyve Ne Zaman Yenmeli"* Sızıntı Aylık Dergisi, Nisan, Yıl: 2012, Sayı: 399.

¹⁰⁰ Bakara, 2/25; A'raf, 7/42; Hud, 11/23; Enbiya, 21/34; Mu'minin, 23/11.

¹⁰¹ Bakara, 2/82, 111; Âl-i İmran, 3/185; Nisa, 4/124; A'raf, 7/42, 43, 44; Tevbe, 9/111.

¹⁰² Rahman, 55/76; İnsan, 76/21; Kehf, 18/31.

¹⁰³ Bakara, 1/25, 266; Âl-i İmran, 3/15, 136, 195; Nisa, 4/13; Maide, 5/12.

¹⁰⁴ Mutaffifin, 83/25-26.

anlayabilirler¹⁰⁵. Anlamak için de çaba göstermeleri gerekir. Cennet nimetlerinden bazıları sadece form olarak benzese de anlatılır. Bunlardan birisi de baldır.

5-Şifa Kaynağı; Bal

Kur'an-ı Kerim'in bazı yiyecek ve içeceklerle dikkat çekmesi bunların bazen keşfettiğimiz bazen de keşfetmediğimiz farklı özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Kur'an-ı Kerim bir nimete dikkat çekmişse ona dikkat etmek gerekir. Bunlardan biri de şüphesiz ki baldır.

Kur'an-ı Kerim'in on altıncı sûresinin adı "Nahl Sûresi" olarak geçmektedir. Sûre bal arısından bahsettiği için bu ismi almıştır. Sûre ile ismi arasında da münasebet vardır. Bikâi tefsirinde sûrenin maksudunu tayin ettikten sonra o sûrenin ismiyle maksudu arasında irtibat kurmağa çalışır ve sûrelere verilen isimlerin ihtiva ettiği anafikre göre verildiğini iddia eder. Bu hususta da şöyle der: "Her sûrenin ismi, o sûrenin maksudunun tercümanıdır. Çünkü her şeyin ismi, müsemmasıyla kendi arasında münasebeti açığa çıkarır." Bu meseleyi başka bir ifadeyle şöyle izah eder: "Bir kimse, sûrenin isminden muradın ne olduğunu bilirse o sûrenin maksudunu bulmuş olur. Kim de sûrenin maksudunu iyi anlarsa o surenin ayetleri kıssaları ve bütün ifadeleri arasındaki münasebeti kolaylıkla gösterebilir."¹⁰⁶

¹⁰⁵ Kutup, *Fizilalu'l-Kur'an*, VI/3859

¹⁰⁶ Bikai Burhaneddin b. Ömer, *Nazmu'd-Durer fi Tenasubi'l-Ayati ve's-Suver*, (Yazma) Süleymaniye Küt./HKM, No: 149-150'den naklen Kara Necati, *Bikai ve Tefsirdeki Metodu*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No:1, Van, 1994, s. 254; Ayrıca bkz. Suyuti, *Tenasuku'd-Durer Fi Tenasubu's-Suver*, Beyrut, 1986, s. 56-58. Yılmaz, Mehmet Faik, *Ayetler ve Sureler arasındaki Münasebet*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005, s. 159; Tuncer Faruk, *Kur'an Surelerindeki Eşsiz Ahenk*, Işık Yayınları, İstanbul 2003, s. 200-220.

Ayette bu husus şöyle anlatılır: “Yine Rabbinin arıya vahyetti (ğini de düşün): “Dağlardan, ağaçlardan ve imal edilmiş kovanlardan kendine yuva edin! Sonra her türlü üründen ye ve ardından Rabbinin sana âmâde kıldığı yollarına koyul!”

(Bütün bunların sonunda) onların karınlarından, içerisinde insanlar için şifa barındıran farklı renkler /tatlardan oluşan bir sıvı çıkar. Hiç şüphesiz, bütün bunlarda da düşünen bir toplum için mutlaka alınacak bir ders vardır.¹⁰⁷” Allah’ın yarattığı her nimet güzeldir. Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere bazıları ihtiva ettikleri farklı öğeler itibari ile ayrıcalıklıdır¹⁰⁸. Süzme bal aynı zamanda ahirette de ikram edilecek nimetlerdendir. Bal içindeki bazı maddeler sayesinde mikropların üremesini önler. Ayrıca beyin hücrelerinin beslenmesinde büyük rolü vardır ve yüksek besin değeri ile vakitsiz ihtiyarlamaya engel olur. Yara iyileştirici, kansızlık giderici, iştah açıcı, balgam kurutucu, cildi güzelleştirici, karaciğeri temizleyici gibi faydaları da vardır¹⁰⁹. Balın saklanma problemi yoktur. Çünkü çürüyüp bozulması söz konusu değildir. Hatta başka ilaçların ilaç özelliğini koruması ve hazırlanmasında bal kullanılır¹¹⁰.

6-Sofranın Vazgeçilmezi; Balık

Kur’an-ı Kerim’de bazı gıdaların İlahi Kudretin açık delili olduğu nazara verilirken, bazı gıdaların da insanlar için önemli bir rızık ve şifa sebebi olduğu belirtilir. Kur’an’da ismi geçen, hatta yenmesi tavsiye edilen gıdalardan biri de balıktır.

¹⁰⁷Nahl, 16/68-69.

¹⁰⁸Aydüz Davut, *Kur’an-ı Kerim’de Besinler ve Şifa*, Timaş Yayınları, İstanbul 1997, s. 100.

¹⁰⁹ Yusoff Mohd Kamaruddin, “Baldaki Şifa” trc. Yunus Bekdemir, Yeni Ümit Dergisi, Temmuz-Eylül, Sayı: 97, Yıl:2012, İzmir, 2012, s. 36-38.

¹¹⁰ Güngör, Kur’an Penceresinden, s. 218.

Günümüzde sofraların ve sağlıklı beslenmenin vazgeçilmez menüsü balıktır. Balık az yağlı ve glisemik endeksi daha düşüktür. Organizmanın üretemeyeceği proteine, yani temel aminoasitlere sahiptir. Protein balığın ana elementidir. Balık mineral tuzları, özellikle de potasyum, iyot ve sodyum bakımından diğer etlerden daha zengindir. Balık yağı da A ve D vitamininin bolca bulunduğu bir gıda maddesidir. Balık fosfor, magnezyum, çinko ve diğer minerallerce mükemmel bir gıdadır. Balık %18-20 oranında protein ihtiva etmesinden dolayı bütün elzem aminoasitleri bulundurur. Ayrıca balık bağ dokusunun az olmasından dolayı diğer etlerden daha ayrıcalıklıdır¹¹¹.

Balık diyet listelerinin vazgeçilmez besin maddesidir. Ayrıca özellikleri sayesinde çağımızın korkulan hastalığı arteroskleroz/damar sertliğinden korunmak için de çok faydalıdır¹¹². Yeryüzünün tatlı ve tuzlu sularında yaşayan otuz binden fazla balık türü saptanmıştır¹¹³.

Kur'an-ı Kerim balığa şöyle yer verir: *"Allah, taptaze etler yiyebilmeniz için denizleri de sizin hizmetinize sunmuştur. Ayrıca takındığınız birçok süs eşyasını denizden çıkarıyorsunuz. Suları yara yara giden gemilere baksana. Hepsi denizin nimetlerinden istifade etmeniz için. Artık her halde Allah'a teşekkür edersiniz¹¹⁴"* Ayette balığın bayatlamadan taze yenilmesi gerektiğine dikkat çeker. Taze balığın şifa özelliğinin olduğu ifade edilmektedir¹¹⁵.

¹¹¹ Uysal Kazım, *"Kur'an-ı Kerim'de Tavsiye Edilen Gıda Balık"* Zafer Bilim Araştırma Dergisi, Kasım, 2012, Sayı: 431, Yıl:36, s. 48-50.

¹¹²Aile Boyu Sağlık ve kişisel Bakım Rehberi, Haz. Atilla Diş, İstanbul 2007, s. 172.

¹¹³Temel Britanica Ansiklopedisi, Haz. Komisyon, *"Balık"* mad. İstanbul 1992, II/305.

¹¹⁴ Nahl, 16/14.

¹¹⁵ Uysal, Kazım, *"Kur'an'a Göre de Balık Taze Yenmeli"* Zafer Bilim Araştırma Dergisi, Mayıs, 2012, Sayı: 425, Yıl:36, s. 44-45.

Bir başka ayette: *“Dahası (O’nun) benzerler arasında farklılıklar yaratması da zor değildir): İki büyük su kütlesi (bile) aynı olmayabilir; şu biri tatlı, susuzluğu giderici, içimi kolay; öbürü ise tuzlu, acı. Ne ki her birinden hem taze balık eti yersiniz, hem de takı olarak kullandığımız süs eşyaları çıkarırsınız. Bir de (Allah’ın) lütfundan nasibinizi aramanız ve şükretmeniz için, onun bağrında gemilerin dalgaları yararak yol aldıklarını görürsün(üz)¹¹⁶”*. Ayette zımnen tat olarak lezzetsiz suda lezzetli balığa dikkat çekilmektedir. Eşyadaki zıtların içtimama ve farklılıkların muhteşem uyumuna vurgu yapılmaktadır¹¹⁷.

Kur’an-ı Kerim Hz. Musa’nın çıktığı bir yolculukta beraberinde azık olarak balık aldığını şöyle anlatır: *“Onlar iki denizin birleştiği yere vardıklarında balıklarını unutmuş bulundular. Balık sıyrılıp denizde bir yol tutmuştu bile. Buluşma yerini farkına varmaksızın geçip gidince Mûsâ yardımcısına:*

“Getir artık azığımızı/kahvaltımızı” dedi,

“Gerçekten bu seyahatimizde epey yorgun düştük.” “Gördün mü?”! dedi, “O kayanın yanında mola verdiğimizde, ben balığı unutmuşum! Muhakkak ki onu sana söylememi unutturan da şeytandan başkası değildir. Doğrusu balık, çok acayip bir şekilde canlanıp sıyrıldı ve denizde yolunu tutup gittiği.¹¹⁸” Ayetlerde özellikle balığa dikkat çekilmektedir. Hz. Peygamber (sav) de *“Denizin suyu temiz ölüsü/balığı helaldir¹¹⁹”* buyurmaktadır.

Diğer hayvansal yağlar kolesterolü yükseltirken balık yağının düşürmesi anlamlıdır. Belli oranda balık yemekle veya balık yağı

¹¹⁶Fatır, 35/12.

¹¹⁷ İslamoğlu *Hayat Kitabı Kur’an*, s. 865.

¹¹⁸Kehf, 18/61-63.

¹¹⁹ Ebu Davut, “Taharet” 41; Tirmizi, “Taharet” 52; Nesai, “Taharet” 46, “Miyah” 4, “Sayd” 35; İbn-i Mace, “Taharet” 38; Muvatta, “Taharet” 12, “Sayd” 12; Darımi, “Vudu” 53, “Sayd” 6; Müsned, 2/237, 361, 278, 292; V/265.

almakla kolesterol için kullanılan ilaçlara ihtiyaç duyulmayacağı ifade edilir. Balık yağı kalp krizi ve kalp nakli sonrası için şifadır. Balık eti Alzheimer, depresyon gibi zihni hastalıklardan korur. Balık yağı astım ve romatizmal eklem hastalıklarını önleyici özelliği taşıdığı yapılan araştırmalar göstermektedir¹²⁰.

Yukarıda anlatılan ayetlere bakıldığında denizlerin yaratılmasının bir özelliği de bünyesinde balık gibi eşsiz ve değerli bir nimeti barındırması olsa gerektir.

7-Fıtratın İçeceği; Süt

Yüce Allah birçok ayette kâinatta bulunan canlı ve görünen ayetlere işaret ederek onları düşünüp ders almamızı istemektedir¹²¹. Bu cümleden olarak sağmal hayvanların sütleri olmak üzere çeşitli yönlerine de işaret ettiği görülmektedir¹²². Deveyi anlatırken sembol olarak anlatılıp¹²³ "Allah'ın devesi" formunda zikredilmesi oldukça anlamlıdır. Semud Kavmi özellikle devenin sütünden istifade ediyorlardı ki, bu süt hepsine yetiyordu¹²⁴.

Süt her yaştaki insanın içmesi gereken önemli bir besin maddesidir. Çocukların sağlıklı büyümesine gençlerin beyin faaliyetlerinin artmasına yardımcı olur. Kişiyi zinde tutar ve enerji verir. Özellikle kalsiyum bakımından çok zengin bir besindir. Ayrıca A ve B vitaminleri için de iyi bir kaynaktır. Ortalama % 87,5 su, % 3,5 protein, % 3,5 yağ, % 5 karbonhidrat ve % 1,5 oranlarında minerallerinden meydana gelir¹²⁵.

¹²⁰ Ayduz, *Kur'an-ı Kerim'de Besinler ve Şifa*, s. 137-140.

¹²¹ A'raf, 7/73; Nahl, 16/65; İsrâ, 17/12.

¹²² Nahl, 16/66; izahlar için bkz. Güngör, Mevlüt, *Kur'an Penceresinden İman Amel Hayat Ahiret ve Kâinata Bakış*, İstanbul 1995, s. 219-224.

¹²³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 275.

¹²⁴ İbn Kesir, *Tefsir*, VI, 167.

¹²⁵ *Aile Boyu Sağlık ve Kişisel Bakım Rehberi*, s. 182.

Süt içerdiği bol miktarda vitaminlerle birçok hastalığı önler, hatta tedavi eder. Bu yüzden uzmanlar sağlık açısından mutlaka süt tüketimine önem verilmesi gerektiğinin altını çiziyorlar¹²⁶. Süt ve süt ürünlerinin uyumluluğu, çeşitliliği ve besleyici olması bu ürünü yaşlılar içinde değerli kılar. Yaşlı kimselerin besin ihtiyaçları genellikle daha genç yetişkinlerin ihtiyaçları ile benzer ve vitamin D dışında 65 yaşın üzerindeki kişiler için spesifik bir tavsiye yoktur. Enerji alımı azaldığında, diğer besinlerin alımı da düşer ve yetersiz beslenme riski artar. Çeşitli besinleri baz alan dengeli bir diyet önem taşır. Günde 500 ml. süt veya eşdeğer miktarda peynir-yoğurt, gençlerin kalsiyum ihtiyacını karşılar. Küçük bir kâse yoğurt veya küçük bir parça peynir, bir bardak sütün yerine geçebilir. Süt aynı zamanda, enerji, protein ve çeşitli vitaminleri de sağlar ve yemek arası içecek olarak dişleri de korur.

Kur'an-ı Kerim sütü şöyle anlatır: *“Doğrusu davarlarda da size deliller vardır: Zira size onların karınlarındaki işkembe ile kan arasından, halis bir süt içiriyoruz ki içenlerin boğazından âfiyetle geçer.”*¹²⁷ Seyyid Kutup sütün mucizevi bir içecek olduğunu şöyle anlatır: *“Hayvanların memelerinde biriken bu süt neden, nasıl meydana gelmektedir? Bu kan ile dışkı arasından süzülüp gelmektedir. Dışkı ise, gıdaların, midede sindirilmesinden ve bağırsaklarda kana dönüşecek olan öz suyun emilmesinden sonra arta kalan şeylerdir. Vücutta bulunan her hücreye kadar ulaşan bu kan, memelerdeki süt bezlerine ulaştığında yüce Allah'ın hayret verici üstün sanatı ile süte dönüşür. Bu öyle bir sanattır ki, kimse onun nasıl meydana geldiğini bilemiyor.*

Bedende sindirilen gıda maddeleri, özlerinin kana dönüşmesi ve her hücrenin ihtiyaç duyduğu maddeleri bu kanın içinden seçerek

¹²⁶ <http://www.haber7.com/haber/20050521/Dunyanin-en-faydali-icecegi.php?gID=92971>; Erişim Tarihi: 23.11.2012,

¹²⁷Nahl, 16/66.

beslenmesi gibi işlemler gerçekten son derece ilginç ve hayret verici işlemlerdir. Bu işlem, bedende her saniye devam edip gitmektedir. Aynı şekilde alınan gıdaların yakılıp enerjiye dönüştürülmesi de sürekli devam eder. Her an bu ilginç cihazda, sürekli devam eden bir yapma ve yıkma işlemi bulunmaktadır. Ve bu iki işlem, ruhun bedenden ayrılışına kadar hiç durmadan devam eder. Akli dengesi yerinde olan bir insanın bu hayret verici işlemler karşısında durup bu insan vücudunu yapan, yüce yaratıcının gücünün önünde eğilmemesi, bütün varlığıyla ve zerrelere ile titrememesi mümkün değildir. Yüce yaratıcı tarafından yaratılan insan vücudu, insan tarafından yapılmış en karmaşık aygıtlardan daha karmaşıktır ve onlarla kıyas bile edilemez. Hatta insanın vücudunda bulunan sayısız hücrelerden biri ile bile karşılaştırılmaz.¹²⁸

Hz. Peygamber (sav) de fitratın içeceği olan süt ile alakalı şöyle buyururlar: *“Bir kimseye süt ikram edilirse, o kimse şöyle desin: Allâh'ım! Bu sütü bize bereketli kıl, bize daha fazla süt ver. Çünkü yiyeceklerin ve içeceklerin yerini tutan, açlığı ve susuzluğu gideren süttten başka gıda yoktur.”*¹²⁹ Kur'an-ı Kerim bunların dışında kuş eti¹³⁰, kırmızı et¹³¹, incir¹³², zeytin¹³³, üzüm¹³⁴, hurma¹³⁵, gibi farklı özellikleri olan yiyeceklere de dikkat çeker.

¹²⁸ Kutup, *Fizilali'l-Kur'an*, IV/2180.

¹²⁹ Ebû Dâvud, “Eşribe”, 20; Tirmîzî, “Deavât”, 55; İbn-i Mâce, “Et'ime”, 35.

¹³⁰ Vakıa, 56/21.

¹³¹ Hac, 22/37.

¹³² Tin, 95/1

¹³³ Tin, 95/1.

¹³⁴ İsrâ, 17/91; Abese, 80/28; Bakara, 2/266; En'am, 6/99; Nahl, 16/11; Özellikleri için bkz. Şentürk, a.g.e., s. 283.

¹³⁵ Mu'minun, 23/19, Yasin, 36/34.

8- “Mübarek” Bir Gıda; Zeytin

Kur’an-ı Kerim’de yemin edilerek¹³⁶ dikkat çekilen yiyeceklerden birisi de zeytindir. Zeytin’e yemin edilmesi ve zeytin örneği ile Allah’ın kudretine delil getirilmesi¹³⁷, zeytinin yaratılışı hususunda tefekkür edilmesi¹³⁸, ibret alınması¹³⁹, “mübarek¹⁴⁰” olarak gösterilmesi zeytinin fayda ve önemini göstermektedir. Kur’an-ı Kerim zeytin üzerinden¹⁴¹ vahdet metaforuna vurgu yapar¹⁴². Hz. Peygamber “*Zeytinyağını yiyin ve onunla yağlanın. Çünkü o, bereketi bol ve mübarek bir ağacın meyvesinden çıkarılmaktadır*¹⁴³” buyurarak ehemmiyetini anlatır¹⁴⁴.

Geçmişten itibaren zeytin dalının “barış ve dostluğu” temsili de toplumsal hayattaki yerini göstermektedir. “Parmak ayı gösterdiğinde işten anlamayanlar parmağa bakar” aforizmasında geçtiği üzere; anlatılan bütün nimetlerin fert ve toplum hayatında özel ve anlamlı yeri vardır. Bunların kıymet ve değerini tespit ederek sofradan eksik edilmemesi sofraya güzellik katar.

S O N U Ç

Kur’an-ı Kerim’in Sûrelerinden birisinin adı “Maide” dir. Anlamı “sofra” demektir. Maide Sûresinde Yahudi, Hıristiyan, gibi farklı inanç ve kültürlerle sahip insanlarla bir sofrada yemek yenilebileceğine dikkat çeker. Bu da bize şunu göstermektedir.

¹³⁶ Tin, 95/1.

¹³⁷ En’am, 6/141.

¹³⁸ Nahl, 16/11.

¹³⁹ Abese, 80/29.

¹⁴⁰ Nur, 24/35.

¹⁴¹ En’am, 6/99.

¹⁴² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, s. 243.

¹⁴³ Tirmizi, “Et’ime” 43; İbn-i Mâce, “Et’ime” 34; Müsned, III, 497.

¹⁴⁴ Paşa, Hassan Şemsi, “*Zeytinyağındaki İlmi Mucize*” Yeni Ümit Dergisi, Temmuz-Eylül, Sayı: 97, Yıl: 2012, İzmir, 2012, s. 12-14.

Modern dünyada çoğulculuk olmazsa olmaz bir gerçektir. Bütün insanlığı “tek inançta” bir araya getirmek mümkün değilken “bir sofraya” “Maide” etrafında toplamak mümkündür. Anadolu'nun sahip olduğu sofraya kültürü zemini kültürler arası diyaloga kapı aralar.

Bu coğrafyada “bir arada” yaşıyoruz fakat birbirimize “uzak” duruyoruz. Birbirimizi “teğet” geçiyoruz. Toplum olarak birbirimizle temas etmeden yaşıyoruz. Bir arada yaşıyoruz fakat tanımamak ve tanışmamak zorundaymışız gibi davranıyoruz. Bu da toplumsal kaynaşmayı ve birbirimiz hakkındaki önyargıların kırılmasını engelliyor. Sürdürülebilir diyalog, tanışmak ve konuşmak için farklı kültürlere, fikirlere sahip insanların aynı sofraya etrafında bir araya gelmesini temin etmek gerekir.

Sofra kültürü veya yemek yeme hadisesi sıradan bir biyolojik olay olarak görülmemelidir. Toplumda yaşayan fertlerin bir arada yaşamasını temin etmede sofraya kültürünün önemli ve özel bir yeri vardır. Mutluluğa giden yollardan birisi olan evlilikler sofrada kurulur. Sevdiklerimiz sofralarda ağırlanarak memnun edilir.

Toplum olarak zenginleştik, kalkındık fakat insanların manevi hayat kaliteleri çok artmadı. Sahip olduğumuz sofrayı ve imkânları beraber yaşadığımız insanlarla paylaşma konusunda çok gerideyiz. Ekonomik olarak elde ettiğimiz başarıyı sahip olduğumuz imkânları aynı sofrada paylaşarak mutluluğa dönüştürebiliriz. Sahip olduğumuz kültürümüz, sofrasını başkaları ile paylaşmayı inancın “temel parametresi” olarak görür. Modern dünyanın insanına verebileceğimiz temel değerlerimizden birisi de soframızın zenginliğidir. Anadolu da sofraya kültürü daha çok başkaları ile paylaşmak için üretilir. Kendi evladına yedirmediğini misafiri için saklar. En güzel yemekler misafirle beraber yenilir.

Evrensel insani değerleri dikkate alırken aynı zamanda kültürün içinde oluşan yaşama ve o yaşamın getirdiklerine duyarlı davranılmalı. Bunların arkasındaki “*hikmet*” keşfedilip bilimsel derinlik içinde sistematik hale getirilerek başından itibaren bütün eğitim sistemi içine yerleştirilmelidir.

Yeryüzünde yaşayan Yahudi ve Hıristiyanların tarafından da ortak değer olarak kabul edilen peygamberlerden birisi de Hz. Nuh ve Hz. İbrahim’dir. Sofra kültürü adı misafir ağırlamakla sembol hale gelen ve “*Halil İbrahim Sofrası*” paradigması etrafında dostluklar kurulabilir. Hz. Nuh’un adı ile özdeşleşen “*Aşure*” kültürler arası ortak değerlere dönüşebilir.

KAYNAKLAR

AHMED b. HANBEL; *Müsned*, Beyrut, 1985.

AĞAOĞLU, Ömer Arif, “*Meyve Ne Zaman Yenmeli*” Sızıntı Aylık Dergisi, Nisan, Yıl: 2012, Sayı: 399.

AKGÜN, Sevim Demir, *Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2002.

ASKALÂNÎ, İbn Hacer Ahmed b. Ali; *Münebbihat*, İstanbul th

AYDÜZ Davut, *Kur’an-ı Kerim’de Besinler ve Şifa*, Timaş Yayınları, İstanbul 1997.

BEYHÂKÎ, Ebu Bekr Ahmed el-Hüseyin, *Şuabu’l-İmân*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1410.

BUHÂRÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İbrahim; *Sahihu’l-Buhâri*, Mısır, 1212.

CEVAD Ali, *Mufassal fi Tarihi’l-Arap Kable’l-İslam*, th 1992.

CÜCELOĞLU Doğan, *İletişim Donanımları*, Remzi kitabevi, İstanbul 2002.

ÇAKIR, Mehmet, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi*, İzmir, 2010.

DÂRİMÎ, Ebu Muhammed Abdullah; *es-Sünen*, Mısır, 1978.

DİŞ, Atilla, *Aile Boyu Sağlık Ve Kişisel Bakım Rehberi*, İstanbul 2007.

DUMAN, Zeki, *Kur'an-ı Kerim'de Adab-ı Muaşeret Görgü Kuralları*, Tuğra Neşriyat, th.

EBU DAVUD, Süleyman İbnu'l-Esas; *es-Sünen*, Beyrut 1980.

ELMALI'LI, Muhammed Hamdi Yazır; *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1986.

ERSOY, Mehmet Akif, *"Fatih Kürsüsünde Vaaz"*, Kara İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, İstanbul 1997

GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed; *İhyau 'Ulumiddin*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1985.

GAZZÂLÎ, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Kimyây-ı Saâdet*, Tahran, th

GÜNGÖR, Mevlüt, *Kur'an Penceresinden İman Amel Hayat Ahiret ve Kâinata Bakış*, İstanbul 1995.

HADİSLERLE İSLAM, haz. Heyet, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2013.

HÂKİM Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh; *Müstedrek 'Ale's-Sahihaynfi'l-Hadis*, Beyrut, 1990.

<http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=1066296>.

<http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=1259105&title=sizin-evde-yemek-nasil-yeniyor>

İBN ÂŞUR, Muhammed, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus, 1984.

İBNU'L-ESİR, MecduddinEbu's-Seâdât el-Mûbârek; *en-Nihâye Fi Garibi'l-Hadis Ve'l-Eser*, Beyrut, 2002.

İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ İsmail; *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, İstanbul 1985.

İBN-İ MÂCE, Ebu Abdillah Muhammed; *es-Sünen*, thk. M. FuadAbdulbâki, Mısır, 1985.

İSLAMOĞLU, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün yayıncılık, İstanbul 2008.

RİYAZU'S-SALİHİN TERCEME VE ŞERHİ, haz. Heyet, Erkam Yayınları, İstanbul 2008.

KARA, Necati, *Bikai ve Tefsirdeki Metodu*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No:1, Van, 1994.

KİTAB-I MUKADDES, (*Tevrat ve İncil*) İstanbul 1976.

KÖKSAL, Hilal, *Rivayetler Işığında Hz. Peygamber Döneminde Gündelik Hayat Ve Kadın*, Basılmamış Yüksek lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2010, s. 55.

KÖZLEME, Olgun, *Türk Mutfak Kültürü Ve Din*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2012.

KUR'ÂN-I KERÎM ve Açıklamalı Meali, Hazırlayan, Heyet, Diyanet Vakfı Yayınları, Ank.1993.

KURTUBÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî; *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1985.

KUTUB, Seyyid; *Fizilali'l-Kur'ân*, Beyrut, 1980.

MALİK, b. Enes; *Muvatta*, th. M. Fuad Abdalbâki, Mısır, 1985.

MEVSİLÎ, Ebu'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyar li-Ta'lîlî'l-Muhtar*, İstanbul 1987.

MUVATTAA, bk. Malik b. Enes

MÜSNED, bk. Ahmed b. Hanbel

MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri; *Sahihu Muslim*, İstanbul 1985.

NESÂÎ, Ebu Abdîrrahman b. Şuayb; *es-Sünen*, th. Abdulfettah Ebu Gudde, Beyrut, 1992.

NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud; *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.

PAŞA, Hassan Şemsi, "Zeytinyağındaki İlmi Mucize" Yeni Ümit Dergisi, Temmuz-Eylül, Sayı: 97, Yıl: 2012, İzmir, 2012, s. 12-14.

SUYUTÎ, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr; *Tenasuku'd-Durer Fi Tenasubu's-Suver*, Beyrut, 1986.

----- *ed-Durru'l-Mensur fi't-Tefsir-i bi'l-Me'sur*, Mısır, 2004.

ŞENTÜRK Ragıb, *Şifalı Bitkiler Ansiklopedisi*, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2009.

TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyil-Kur'ân*, Beyrut, 1988.

TARHAN, Nevzat, *Toplum Psikolojisi Sosyal Şizofreniden Toplumsal Empatiye*, haz. Fatma Özten, Timaş Yayınları, İstanbul 2010

TAN, Zeki *"Komşuluğun Yeniden İnşası Üzerine"* Hakses Aylık Dergi, Ağustos, 2011, Sayı: 560, s. 14.

TEMEL BRITANNICA ANSİKLOPEDİSİ, Haz. Komisyon, *"Balık"* mad. İstanbul 1992.

TUĞRAL, Süleyman, *Kur'an'da Değerler Sistemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.

TUNCER, Faruk, *Kur'an Surelerindeki Eşsiz Ahenk*, Işık Yayınları, İstanbul 2003.

UYSAL Kazım, *"Kur'an'a Göre de Balık Taze Yenmeli"* Zafer Bilim Araştırma Dergisi,

Mayıs, 2012, Sayı: 425, Yıl:36, s. 44-45.

-----*"Kur'an-ı Kerim'de Tavsiye Edilen Gıda Balık"* Zafer Bilim Araştırma Dergisi, Kasım, 2012, Sayı: 431, Yıl:36, s. 48-50.

YILMAZ, Mehmet Faik, *Ayetler ve Sureler arasındaki Münasebet*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005.

YUSOFF, Mohd Kamaruddin, *"Baldaki Şifa"* trc. Yunus Bekdemir, Yeni Ümit Dergisi, Temmuz-Eylül, Sayı: 97, Yıl:2012, İzmir, 2012, s. 36-38.

ASHAB-I KEHF KISSASI ÜZERİNE SEMANTİK BİR İNCELEME *

Hossam Abdelaziz ABDELGELIL **

Özet

Kuran-ı Kerim’de Ashab-ı Kehf kıssası, içinde barındırdığı bazı kelimelerle dikkat çekmektedir. Bu kelimelerden bazıları da Kuran’da sadece bu surede geçmektedir. Bu kelimeler arasından seçmiş olduğumuz beş kelimeyi de semantik açıdan bu çalışmamızda inceleyeceğiz: Kehf, Rakiym, Mirfak, Facva, Vasiyd. Çalışmamızda, öncelikle bu kelimelerin sözlük anlamları için Arapça lugatlara başvurduk. Daha sonra Tefsir ve Coğrafya kitaplarını referans aldık. Ancak bunu yaparken, Ashab-ı Kehf kıssasının nerede gerçekleştiği konusunu çalışmamıza dahil etmedik. Çalışmamız; giriş bölümüyle başlamakta, her kelimenin semantik incelemesi için beş ayrı bölümle devam etmekte ve sonuç bölümüyle de sona ermektedir.

Anahtar Kelimeler: Ashâbı Kehf, El-kehf Ar-rakîm, Mirfak, Fecva, El Vasiyd .

* Bu makale, 20-22 Eylül 2012 tarihleri arasında Kahramanmaraş Valiliği tarafından düzenlenen “Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu”nda bildiri olarak sunulmuş ve Türkçe çevirisi bildiri kitabında basılmıştır. Makalenin çevirisi için bkz. Seydihan Küçükdağlı – Serdar Yakar (Editör), *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshâbı Kehf Sempozyumu*, Kahramanmaraş 2013, ss. 357-367.

** Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı ABD misafir öğretim üyesi. (Hulvan Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Öğretim Üyesi). e-posta: hosamass@gmail.com

A Semantic Study on Story of Ashab al-Kahf

Abstract

The story of Ashab al-Kahf in the Qur`an takes attention with the words in it. Among these words, some are used in the Qur`an only once and only in the Sura al-Kahf. In this present study, we will examine five words we chose with regard to semantics: al-Kahf, al-Raqeem, al-Mirfaq, al-Fajwah, al-Wasiyd. In our research, we first look at the dictionaries in order to introduce the literal and terminological meanings of the words. After that, tafseer books and geographical sources are our secondary references for our research. However, we did not deal with where the story of Ashab al-Kahf occurred. Our research consists of introduction, chapters of each word, which is five chapters, and the conclusion.

Key Words: Ashab al-Kahf, al-Kahf, al-Raqeem, al-Mirfaq, al-Fajwah, al-Wasiyd

من البناء الدلالي في قصة أصحاب الكهف

الملخص :

تميّزت قصة أصحاب الكهف الواردة في القرآن الكريم ببعض المفردات التي قام عليها هذا البناء القصصي الموحّد، ولم ترد في غير هذه الآيات من القرآن الكريم، ومن هذه المفردات: [الكهف - الرقيم - المرفق - الفجوة - الوصيد]

ينطلق هذا البحث منطلقاً دلاليّاً، فهو يركّز في المقام الأول على المعاجم اللغوية سعياً وراء الدلالة اللغوية لهذه الكلمات، ويستعين بكتب التفاسير عندما يتطلّب الأمر الرجوع إليها لاستيضاح المعنى اللغوي، وكذلك المعاجم الجغرافية وكتب البلدان، ولا يسعى إلى البحث في الموضوع الجغرافي للكهف أو الرقيم أو المكان التي جرت به أحداث تلك القصة . وقد درّست هذه المفردات دراسة تحليلية دلالية، مُتّبِعاً دلالتها عند هؤلاء العلماء، مُراعياً التسلسل التاريخي لهم، وما أضافه اللاحق إلى السابق، مما سيتضح في ثنايا البحث الذي جاء في خمسة مباحث، كل مبحث يختصُّ بكلمة من هذه الكلمات الخمس، ثم ينتهي بالخاتمة التي تبين أهم النتائج التي وصلت إليها، وقائمة المراجع .

الكلمات المفتاحية : أصحاب الكهف، الكهف، الرقيم، المرفق، الفجوة، الوصيد

مقدمة :

تميّزت قصة أصحاب الكهف التي وَرَدَتْ في الآيات الستة عشرة المتعلقة بهذه القصة (من الآية التاسعة حتى الآية السادسة والعشرين من سورة الكهف) ببعض المفردات التي قام عليها هذا البناء القصصي المُحْكَم، ولم ترد في غير هذه الآيات من القرآن الكريم، مما اسْتَرْعى الانتباه للوقوف عند هذه الألفاظ وقفةً دلالية تكشف عن معانيها، ومن هذه المفردات: [الكَهْف - الرِّقِيم - المِرْفَق - الفَجْوَة - الوَصِيد] وكان مرجع اهتمام البحث بهذه الكلمات الخمس كثرة ما دار حولها من نقاشات وتعدُّد الآراء في معانيها ودلالاتها سواء أكان ذلك فيما بين اللغويين أم المفسِّرين، وبخاصة أنها لم تَرِدْ في القرآن الكريم إلا في هذه القصة، مما دَفَعَنِي للبحث عن دلالتها عند كلِّ من المفسِّرين واللغويين، ولم يكن لهذا الأمر أن يتم إلا بالرجوع إلى المعاجم اللغوية وأمّهات كتب التفسير، والاستعانة أيضًا عند الحاجة بكتب الجغرافيا والبلدان .

ويهمّني أن أشير هنا إلى أن هذا البحث ينطلق منطلقًا دلاليًا، فهو يرتكز في المقام الأول على المعاجم اللغوية سَعْيًا وراء الدلالة اللغوية لهذه الكلمات، ويستعين بكتب التفاسير عندما يتطلَّب الأمر الرجوع إليها لاستيضاح المعنى اللغوي، وكذلك المعاجم الجغرافية وكتب البلدان، ولا يسعى إلى البحث في الموضع الجغرافي للكهف أو الرقيم أو المكان التي جَرَتْ به أحداث تلك القصة .

استعنت في هذا البحث بعدد من المعاجم اللغوية التراثية، منها : العين للخليل بن أحمد، والجمهرة لأبي عمرو الشيباني، وجمهرة اللغة لابن دُرَيْد، وديوان الأدب للفارابي، وتهذيب اللغة للأزهري، وتاج اللغة وصحاح العربية للجوهري، والمُحْكَم والمُحَصَّص، وكلاهما لابن سيِّده الأندلسي، ورجعت إلى بعض تفاسير القرآن الكريم، ومن ذلك تفاسير الأئمّة : مجاهد، والشافعي، والطبري، وابن عطية، والفخر الرازي، وأبي حيَّان الأندلسي، كما استعنت بعدد من المعاجم الجغرافية وكُتُب البلدان مثل : المسالك والممالك لابن خرداذبة، وآكام المرحان، ونزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ومعجم البلدان، وغير ذلك من المراجع التي افْتَضَّتها الدراسة مثل كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد .

هذا وقد دُرِسَتْ هذه المفردات دراسة تحليلية دلالية، مُتَّبِعًا دلالتها عند هؤلاء العلماء، مُراعِيًا التسلسل التاريخي لهم، وما أضافه اللاحق إلى السابق، مما سيتضح في ثنايا البحث الذي جاء في خمسة مباحث، كل مبحث يَحْتَصُّ بكلمة من هذه الكلمات الخمس، ثم ينتهي بالخاتمة التي تبين أهم النتائج التي وصلت إليها، وقائمة المراجع التي استعنت بها.

المبحث الأول : الكهف

تكررت هذه الكلمة - التي سُمِّيَتْ بها السورة - في القصة سِتَّ مَرَّاتٍ؛ وكانت في المَرَّات الست مُعَرَّفَةً إما بالألف واللام (الكَهْف) وذلك في أربعة مواضع، وإما مُعَرَّفَةً بالإضافة إلى ضمير جمع الغائبين (كَهْفِهِمْ) وكان ذلك في موضعين، وقد اختلف أصحاب المعاجم في بيان دلالة هذه الكلمة؛ وذلك على النحو الآتي :

نَصَّ الخليل (ت : 170 هـ) على أن الكهف " كالمغارة في الجبل إلا أنه واسع، فإذا صَعُرَ فهو غارٌ، وجمعه كهوف " ¹، فَفَرَّقَ بين الكهف والغار بأن أولهما أَوْسَعُ من الثاني، وإن كان كل منهما يوجد في الجبل، أما ابن دُرَيْد (ت : 321 هـ) فلم يَتَعَرَّضَ للفرقة بينهما سَعَةً وَضِيْقًا، غير أنه ذكر جمعًا آخر للكهف على (كِهَافٍ)، وأن (كَهْفَ) فعل مُمَات، واشتق من الكلمة فعلًا بزيادة النون فقال : " والكَهْفُ: كَهْفُ الجَبَلِ، وَالْجَمْعُ كِهَافٍ وَكِهَافٍ. وَتَكْهَفُ الجبلُ، إِذَا صَارَتْ فِيهِ كِهَافٌ، وَكَذَلِكَ تَكْهَفُ البئرُ ... وَالْكَهْفُ، زَعْمُوا: السَّرْعَةُ فِي المَشْيِ والعَدْوِ، وَهُوَ فعل مُمَات مِنْهُ بِنَاءِ كُنْهَفَ عَنَّا، إِذَا تَنَحَّى " ².

وكذلك لم يَفَرِّقَ الفارابي (ت : 350 هـ) في ديوان الأدب بين الكهف والغار، بل عَرَّفَ كِلَاَ منهما بالآخر؛ فقال عن الأول: " الكَهْفُ: الغارُ فِي الجَبَلِ "

1 - أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهلال، القاهرة 380/3 .

2 - أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، جوهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى 1987م : 970/2 .

ثم قال عن الثاني : " الغارُ : الكَهْفُ في الجبلِ " ³، كما فعل ذلك ابن فارس (ت : 395 هـ) فقال " الكهف: الغار (في الجبل) ، والجمع كهوف " ، وعندما عرّف الغار قال: " الغار: الكهف " ⁴، أمّا الجوهري (ت : 393 هـ) فَشَبَّه الكهف بالبيت المتقور في الجبل، وذكر المعنى المجازي له فقال : " الكهف كالبيت المتقور في الجبل، والجمع الكُهوفُ. ويقال: فلانٌ كَهْفٌ، أي مَلَجَأٌ " ⁵، وحين عرض للغار شَبَّهَهُ بالكهف ولم يُفَرِّقْ بينهما فقال : " والعَارُ: كالكَهْفِ في الجَبَلِ، والجمع الغيرانُ " ، وقال ابنُ سيده (ت : 458 هـ) بقول الخليل في العين ⁶.

وذكر الفيروزآبادي (ت : 817 هـ) معاني مختلفة للكهف، وأنّ (كَهْفَ) فعل مُمات ومنه (كُنْهَفَ عَنَّا) بزيادة النون على نحو ما ذكر ابن دُرَيْد فقال: " الكَهْفُ : كالبيتِ المتقورِ في الجبلِ، ج: كُهوفٌ، أو كالغارِ في الجبلِ إلاّ أنه واسعٌ، فإذا صَغُرَ؛ فغارٌ، و-: الوَزْرُ والمَلْجَأُ، والسُرْعَةُ، والمَشْيُ، وهو فِعْلٌ مُماتٌ، ومنه بِناءُ كُنْهَفَ عَنَّا، والنونُ زائدةٌ " ⁷، ويُلاحَظ أنه اكتفى بِذِكْرِ الفعلِ (كُنْهَفَ عَنَّا) لكنه لم يذكر معناه كما ذكر ابن دُرَيْد .

3 - أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي، ديوان الأدب، تحقيق أحمد مختار عمر، مراجعة إبراهيم أنيس، مؤسسة دار الشعب للطباعة والطباعة والنشر، القاهرة 2003 م : 1/121، و3/343 .

4 - أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، مجمل اللغة، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية 1986 م : 1/690، و773، وانظر مقاييس اللغة للمؤلف نفسه تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة، 1979م : 4/408 .

5 - أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة 1987 م : 4/1425، و2/773 .

6 - انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمخيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2000 م : 4/145، والمختص للمؤلف نفسه، تحقيق خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1996م : 3/47 .

7 - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وهي نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية بالقاهرة، 1301 هـ : 1/851 .

وتعرّض الزبيدي صاحب تاج العروس (ت: 1205 هـ) لنصّ ابن دُرَيْدٍ في الجمهرة في موضعين⁸، غير أنه ذكر أن معنى الفعل (كنهف) أسرع أو مضى، وهو غير ما نصّ عليه ابن دريد الذي ذكر أن معناه (تنحّى عنا)، وعبارة الزبيدي في الموضع الأول: " ويقال: كنهفَ عتًا: أي مضى وأسرع عن ابن دُرَيْدٍ أيضًا أو التونُ زائدةٌ وهو الذي صوّبه ابنُ دُرَيْدٍ "، وقال في الموضع الثاني: " وَقَالَ ابنُ دُرَيْدٍ: الكَهْفُ رَعَمُوا السَّرْعَةَ والمشْي، ونصُّ الجمهرة: السَّرْعَةُ فِي المشْيِ والعَدْوِ، وَقَالَ: وَهُوَ فِعْلٌ مُمَاتٌ، وَمِنْهُ بِنَاءُ كَنَهَفَ عَتًا: إِذَا أَسْرَعَ "، غير أنه ذكر أن بين الغار والكهف عمومًا وخصوصًا، فقال: " الكَهْفُ كَالْبَيْتِ الْمُثْقُورِ فِي الْجَبَلِ ج: كُهُوفٌ كَذَا فِي الصَّحَاحِ، أَوْ هُوَ كَالغَارِ كَذَا فِي النَّسَخِ، وَصَوَابُهُ كَالْمُعَارِ فِي الْجَبَلِ كَمَا هُوَ نَصُّ الْعَيْنِ إِلَّا أَنَّهُ وَاسِعٌ، فَإِذَا صَعَرَ فَعَارًا أَي: فَالغَارُ أَعْمٌ، لَا لِأَنَّهُ خَاصٌّ بغيرِ الواسِعِ، كَمَا تَوَهَّم، قَالَه شَيْخُنَا "، ويمكن أن نفهم من قوله أن الكهف يشبه المغار وليس الغار كما نصّ عليه الخليل، وأن الغار لا يكون إلا ضيقًا، فإذا اتسع فهو المغار الذي يشبه الكهف، أي أن العموم في (الغار) باعتباره الأصل، وأن (المغار) مشتق منه، ويرجح هذا الفهم ما ذكره ابن عطية حين قال: " الكَهْفِ النَّقْبُ الْمُتَّسِعُ فِي الْجَبَلِ وَمَا لَمْ يَتَّسِعْ مِنْهَا فَهُوَ غَارٌ "⁹.

المبحث الثاني: الرقيم

وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم مرة واحدة في قصة أصحاب الكهف في قوله تعالى: " أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا "، وسأتناول هذه

8 - انظر: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الملقب بمرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، بيروت 1385 هـ: 340/24، و347.

9 - أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1422هـ: 497/3، وانظر: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تذكرة الأريب في تفسير الغريب (غريب القرآن الكريم)، تحقيق طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2004 م: 210.

الكلمة من وجهاتٍ ثلاثٍ؛ الأولى عند المفسرين، والثانية عند الجغرافيين، والثالثة عند اللغويين.

أولاً : الرقيم عند المفسرين : أوردَ بعض المُفسرين هذه الكلمة ضمن ثلاث كلمات تَوَقَّفَ عندها ابن عَبَّاس رضي الله عنه ولم يفسِّرْها، فقد ورد في تفسير الطبري رواية عن ابن عباس أنه قال: " كل القرآن أعلمه، إلا حنانا، والأوَاه، والرقيم"¹⁰، وأنه قال : " ما أدري ما الرقيم، أكتاب، أم بنيان؟ "، ومن العلماء من ذكر أنها أربع كلمات بزيادة (غِسْلين)¹¹، في حين ذكر بعض المُفسِّرين أقوالاً لابن عباس أيضاً في معنى (الرقيم)؛ من ذلك ما رواه أبو إسحاق الثعلبي (ت : 427 هـ) بقوله : " وقال ابن عباس: الرقيم واد بين غطفان وأيلة، وهو الوادي الذي فيه أصحاب الكهف"¹²، ومنها ما ذكَّره ابن الجوزي (ت : 597 هـ) ضمن ستة أقوال في معنى الرقيم بقوله : " فأما الرقيم، ففيه ستة أقوال : أحدها: أنه لوح من رصاص كانت فيه أسماء الفتية مكتوبة ليعلم من اطَّاع عليهم يوماً من الدهر ما قصتهم، قاله أبو صالح عن ابن عباس، ... والثاني: أنه اسم القرية التي خرجوا منها، قاله كعب. والثالث: اسم الجبل، قاله الحسن، وعطية. والرابع: أن الرقيم: الدواة، بلسان الروم،

10 - محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 2000م : 604/17 .

11 - انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان: 67، وأبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، بحر العلوم: 92/2، ضمن كتب المكتبة الشاملة الإلكترونية : <http://shamela.ws>، وأبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 1420 هـ: 429/21 .

12 - أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي أبو إسحاق، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق أبي محمد بن عاشور، مراجعة نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2002م: 146/6، وانظر المخر الوجيز : 497/3 .

قاله عكرمة ومجاهد في رواية. والخامس: اسم الكلب، قاله سعيد بن جبير. والسادس: اسم الوادي الذي فيه الكهف، قاله قتادة: والضحاك.¹³

ويتضح مما سبق تنوع الروايات التي أوردها المفسرون عن ابن عباس في معنى (الرقيم) وتداخلها؛ فأولها تشير إلى توفيف ابن عباس أمام الكلمة ضمن ثلاث كلمات أو أربع من القرآن الكريم لم يعم بتفسيرها، والثانية تذكر أنه فسّر الرقيم تفسيرين مختلفين؛ أحدهما أنه اسم وادٍ، والمعنى الآخر أنه اسم جبل، وتشير الرواية الثالثة إلى أن الرقيم في رأي ابن عباس لوح من الرصاص كتبت عليه أسماء الفتية أصحاب الكهف.

غير أن بعض المفسرين يرى أن الرقيم كتاب من رصاص كتبت فيه قصة أصحاب الكهف وليس مكائناً، ومن هؤلاء العلماء: مقاتل بن سليمان البلخي (ت: 150 هـ)¹⁴، والإمام الطبري (ت: 310 هـ) الذي قال - بعد أن ذكر الروايات الواردة عن معنى الرقيم - : " وأولى هذه الأقوال بالصواب في الرقيم أن يكون معنيًا به: لوح، أو حجر، أو شيء كتبت فيه كتاب، وقد قال أهل الأخبار: إن ذلك لوح كتب فيه أسماء أصحاب الكهف وخبرهم حين أوووا إلى الكهف "¹⁵، ثم عقب بقوله : " وإنما الرقيم: فَعِيل، أصله: مَرَقوم، ثم صُرف إلى فَعِيل، كما قيل للمخروج: جَرِيح، وللمقتول: قتيل، يقال منه: رقمت كذا وكذا: إذا كتبتة "، وذهب إلى ذلك أيضًا الإمام ابن الجوزي¹⁶.

13 - جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1422 هـ : 66/3.

14 - انظر: أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاتة، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى 1423 هـ : 574/2.

15 - جامع البيان في تأويل القرآن : 604/17.

16 - انظر : تذكرة الأريب في تفسير الغريب : 210.

ثانيًا : الرقيم عند الجغرافيين : كما تنوّعت أقوال المفسرين بشأن تفسير هذه الكلمة، فقد تعددت أقوال الجغرافيين وأصحاب كتب البلدان أيضًا عن مكان الرقيم، ويمكن بيان ذلك على النحو الآتي :

❖ يرى بعض الجغرافيين أن أصحاب الكهف يختلفون عن أصحاب الرقيم وأن كلاً منهما في مكان غير مكان الآخر، ومن هؤلاء ابن خرداذبة (ت : 280 هـ)، ففي سياق حديثه عن أعمال الروم التي يوليها الملك عماله يقول : " وعمل ترقيس وفيه من الحصون أفسيس في رستاق الأواسى وهى مدينة أصحاب الكهف وأربعة حصون، وقد قرئ في مسجدهم كتاب بالعربية بدخول مسلمة بلاد الروم، فأما أصحاب الرقيم فبحرمة رستاق بين عمورية ونيقية "17 .

ويتضح من هذا النص أن ابن خرداذبة يفرق بين موضعين، أحدهما لأصحاب الكهف والثاني لأصحاب الرقيم، وإن كان كلا الموضعين في بلاد الروم، غير أن مدينة أصحاب الكهف في رستاق الأواسى، وأصحاب الرقيم في حرمة رستاق بين عمورية ونيقية .

ولعلّ هذا النصّ لابن خرداذبة هو أوّل ما وصل إلينا من كلام الجغرافيين الذين فرّقوا بين مكان كلٍّ من أصحاب الكهف وأصحاب الرقيم، وفتح الباب لغيره من الجغرافيين في هذه التفرقة .

❖ ويرى ابن الفقيه (ت : 356 هـ) أن " أصحاب الرقيم بقسطنطينية في جبل هناك في شعب " 18، ويلاحظ أنه عبّر هنا بـ (أصحاب الرقيم) ولم يعبر بـ (أصحاب

17 - أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله المعروف بابن خرداذبة، المسالك والممالك، دار صادر، بيروت 1889م : 106 .

18 - أبو عبد الله أحمد بن محمد بن إسحاق الهمداني المعروف بابن الفقيه، البلدان، تحقيق يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى 1996 م : 91 .

الكهف) إلا في سياق آخر حين قال : " قال خالد بن معدان: ليس في الجنة كلب إلا كلب أصحاب الكهف، وحمار بلعم، واسم كلب أصحاب الكهف دين "19.

❖ ولم يُفَرِّق إسحاق بن الحسين المنجم المتوفى في القرن الرابع الهجري صاحب آكام المرحان صراحةً بين موضع كلٍّ من أصحاب الكهف وأصحاب الرقيم على نحو ما فعل ابن خرداذبة، ولكنه اتفق معه في أن مكانهما بأرض الروم، فبعد أن تحدث عن القسطنطينية وموقعها الجغرافي، وأنها مدينة عظيمة جليلة لا مثيل لها، قال : " ومما يلي القسطنطينية وما يقابلها خلف الخليج، بلاد عمورية والكهف والرقيم "20، ثم أفرد حديثًا بعنوان (ذكر الرقيم والكهف) استهلاً بقوله : "وهي في الإقليم الخامس، بين عمورية وأنقرة" ، ويلاحظ أنه عبّر مرة بالكهف والرقيم كما جاءت الآية، ومرة أخرى بالرقيم والكهف ، ثم قال : " هو 21 جبل عظيم، فيه كهف تحت الأرض، وهو محل الأساطين، وله باب من الحجارة، وفي داخله قوم أموات كأنهم أحياء... " ولم يُفَرِّق في حديثه بينهما .

❖ أمّا أبو عبيد البكري الأندلسي (ت : 487 هـ) فقد نصَّ صراحةً على أن أصحاب الكهف هم أصحاب الرقيم، ودكّر الرأي الآخر الذي يرى أنهما مختلفين؛ ففي معرض حديثه عن (دقيوس) أحد ملوك الروم يقول : " فملك ستين سنة، وكان مُعَنَّاً في قتل النصرانية ومنه هرب أصحاب الكهف وهم أصحاب الرقيم "22، ثم يقول : " وقال جماعة: أصحاب الكهف غير أصحاب الرقيم وكلا موضعهم ببلاد الروم ".

19 - المرجع السابق : 191 .

20 - إسحاق بن الحسين المنجم، آكام المرحان في ذكر المدائن المشهورة في كل مكان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى 1408 هـ: 118-117 .

21 - في الأصل (هم) .

22 - أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي، المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي، 1992م : 310/1 .

❖ كذلك فعل الشريف الإدريسي (ت : 560 هـ) الذي لم يفرّق بينهما، بل بآدل في التعبير عنهم أحياناً بأصحاب الكهف وأحياناً أخرى بأصحاب الرقيم، وذكر أنهم بموضع واحد بين عمورية ونيقية، يقول : " ومدينة أفسين في رستاق الأواسي ويقال إن أفسين هي مدينة أصحاب الكهف، وأما أصحاب الكهف فهم في كهف برستاق بين عمورية ونيقية ... وهناك رواق على أساطين منقورة وفيه عدة أبيات منها بيت مرتفع العتبة مقدار قامة عليه باب حجارة منقور وفيه الموتى وهم أصحاب الرقيم"²³، ثم يقول: " ووهم أهل الأندلس في أصحاب الرقيم حين زعموا أن أصحاب الكهف هم الشهداء الذين هم في مدينة لوشة".

❖ أمّا علي بن أبي بكر الهروي (ت : 611 هـ) فقد ذكر في عبارة واحدة ثلاثة مواضع للكهف، أحدها قريب من عمّان، والآخر ببلاد الروم، والثالث بالأندلس، وقد صرّح بأنه زار الموضع الذي به أصحاب الكهف والرقيم ببلاد الروم، ورأى أنه هو الصحيح، فيقول: " البلقاء : بلد به الكهف والرقيم، وعنده مدينة يقال لها: عمّان بها آثار قديمة، ذكروا أنّها مدينة دقيانوس، وقيل: هي مدينة الجبارين أيضاً، والله أعلم، وقد زرنا الكهف والرقيم في بلاد الروم عند مدينة يقال لها: أبسس، خرابة بها آثار عجيبة قريبة من أبلستين، وقيل: هي مدينة دقيانوس، وبالمغرب موضع يقال له: جنان الورد في بر الأندلس، به الكهف والرقيم وبه قوم موتى لا يبلون، كما ذكر أهل الموضع، وذكروا أن طليطلة هي مدينة دقيانوس، والصحيح الذي بالروم"²⁴، وفي حديثه عن مدينة (أبلستين) قال : " قريب منها بلد خراب يقال له أبسس يُقال إنه بلد دقيانوس، وبه آثار عجيبة وعمارة قديمة، وغربي هذه البلدة الكهف " وذكر الآية السابعة عشرة من السورة .

23 - محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحسيني الطالبي، المعروف بالشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى 1409 هـ : 802/2-803 .

24 - علي بن أبي بكر بن علي الهروي، الإشارات إلى معرفة الزيارات، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى 1423 هـ : 25-26، و

❖ ويؤيّد وجود أهل الكهف ببلاد الروم أيضاً شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي (ت : 626 هـ) الذي يقول : " أْبُسُس : بالفتح ثم السكون وضم السين المهملة وسين أخرى: اسم لمدينة خراب قرب أبلستين من نواحي الروم يقال منها أصحاب الكهف والرقيم، وقيل هي مدينة دقيانوس، وفيها آثار عجيبة مع خرابها "25، ثم ذكر الموضع الآخر بأطراف الشام، وصرّح بأن الذي بأرض الروم هو الصحيح بقوله : " وبقر البلقاء من أطراف الشام موضع يقال له الرقيم، يزعم بعضهم أن به أهل الكهف، والصحيح أنهم ببلاد الروم "26 .

مما سبق يتضح أن معظم هؤلاء الجغرافيين يرون أن أصحاب الكهف هم أصحاب الرقيم، وأن موضعهم بأرض الروم، ولم يشدّ عن ذلك إلا ابن الفقيه الذي فرّق بين موضع كلّ منهما، وإن كان كلا الموضعين اللذين ذكرهما بأرض الروم أيضاً.

كما انفرد ابن الفقيه من بين هؤلاء الجغرافيين بتسميتهم أصحاب الرقيم، وإن كان قد عبّر بأصحاب الكهف أيضاً لكن في سياق آخر بعيد عن القصة .

ثالثاً : الرقيم عند اللغويين :

يقول ابن دُرَيْد (ت : 321 هـ) : " الرَّقْمُ: رَقْمُ الثَّوْبِ، وكل ثوب وُسِّي فَهُوَ مَرْقوم، رَقْمْتُ الثَّوْبَ أَرَقْمُهُ رَقْمًا. وكل نقش رَقْم، وَبِهِ سُمِّي الْأَرْقَمُ من الحيات للنقش فِي ظَهْرِهِ.

25 - شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية 1995 م : 1/73.

26 - المرجع السابق : 3/61، وانظر أيضاً : 1/489 و 4/151 .

والرَّقْم: الخطّ في الكتاب، وبه سُمِّي الكتاب رَقِيمًا ومَرْقُومًا، وَالله أعلم. وَقَالَ قوم: الرِّقِيم: الدَّوَاة، وَلَا أُذْرِي مَا صَحَّه ذَلِكَ²⁷.

وقد ذهب معظم اللغويين إلى أن الرقيم بمعنى الكتاب²⁸، ورأوا أنه جاء على صيغة فَعِيل بمعنى مَفْعُول مثل قتيل ومقتول، وجريح ومجروح، وذكر بعض اللغويين من أصحاب المعاجم الأقوال المختلفة التي جاءت في معنى الرقيم وبلغ عددها سبعة أقوال عند أبي منصور الأزهري (ت: 370هـ) الذي أرجعها لأصحابها فقال: " وفي الرقيم سبعة أقوال : قال كعب : الرقيم: القرية التي خرجوا منها. وقال عكرمة: الرقيم: الدواة بلسان الروم. وقال مجاهد: الرقيم: الكتاب. وقال السدي: الرقيم: الصخرة. وقال سعيد بن جبير: الرقيم: الكلب. وقال أبو عبيدة : الرقيم: الوادي الذي فيه الكهف. وقال الفراء : الرقيم: لوح من رصاص، كتبت فيه أسماءؤهم، وأسماء آبائهم، وأنسابهم، ودينهم، ومن هربوا"²⁹، وذكر هذه المعاني السبعة أيضًا الفيروزآبادي (ت : 817 هـ) صاحب القاموس المحيط وزاد عليها أنها تُطلق أيضًا على فرس حزام بن وابصة³⁰ فجعلها ثمانية، وتبعه في ذلك الزبيدي صاحب تاج العروس³¹، وزاد

27 - جمهرة اللغة : 290/2 .

28 - انظر : أبو نصر الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة 1987 م : 5/1963 ومجمل اللغة 1/393، ومقاييس اللغة 2/425، وزين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، الطبعة الخامسة 1999 م : 127، ومحمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين، دار المعارف، القاهرة، د. ت: 3/1710، وأيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي أبو البقاء، الكلبيات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الثانية 1419هـ - 1998م : 483.

29 - محمد بن أحمد بن الأزهري أبو منصور، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، تحقيق مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع : 130 .

30 - انظر القاموس المحيط : 4/120 .

31 - انظر: تاج العروس : 32/277-278 .

المعجم الوسيط عليها معنى تاسعاً وهو أنها تُطلق أيضاً على الفلك لرقمه بالكواكب³². ولم أقف فيما اطلعت عليه من المعاجم اللغوية على ما رجح أن الرقيم اسم موضع .

المبحث الثالث : المرفق

وردت هذه الكلمة في الآية السادسة عشرة من السورة في قوله تعالى : " وَإِذْ اَعْتَرَزْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرفَقًا "، وقد اختلف القراء في فتح الميم وكسر الفاء وكسر الميم وفتح الفاء من هذه الكلمة، وفي هذا يقول ابنُ مجاهد (ت: 324هـ): " قَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَأَبُو عَمْرٍو وَعَاصِمٌ وَحَمْرَةَ وَالْكَسَائِيُّ (مِرفَقًا) بِكَسْرِ الْمِيمِ وَفَتْحِ الْفَاءِ، وَقَرَأَ نَافِعٌ وَابْنُ عَامِرٍ (مِرفَقًا) بِفَتْحِ الْمِيمِ وَكَسْرِ الْفَاءِ، وَالْكَسَائِيُّ عَنْ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عَاصِمٍ (مِرفَقًا) بِفَتْحِ الْمِيمِ وَكَسْرِ الْفَاءِ مِثْلَهُمَا "33، وكما اختلف القراء في ذلك تبعهم اللغويون ومنهم الأزهري (ت : 370 هـ) الذي علل لذلك فيما حكى عن الفراء بقوله : " فكَأَنَّ الَّذِينَ فَتَحُوا الْمِيمَ وَكَسَرُوا الْفَاءَ أَرَادُوا أَنْ يَفْرِقُوا بَيْنَ الْمِرفَقِ مِنَ الْأَمْرِ وَبَيْنَ الْمِرفَقِ مِنَ الْإِنْسَانِ . قَالَ : وَأَكْثَرُ الْعَرَبِ عَلَى كَسْرِ الْمِيمِ مِنَ الْأَمْرِ وَمِنْ مِرفَقِ الْإِنْسَانِ . وَالْعَرَبُ أَيْضًا تَفْتَحُ الْمِيمَ مِنْ مِرفَقِ الْإِنْسَانِ لُعْتَانِ فِي هَذَا . وَفِي هَذَا "34، واجتهد النحاة أيضاً في توجيه هذه القراءات، ومن أورد هذا الخلاف أبو حيان الأندلسي

32 - انظر : المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، مكتبة الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة 1425هـ - 2004م : 367/1 .

33 - أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر بن مجاهد، السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية 1400هـ : 388 .

34 - محمد بن أحمد بن الأزهري أبو منصور، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2001م : 101/9-102 وانظر: جمهرة اللغة 2/284، ودويان الأدب 1/289، وتاج اللغة وصحاح العربية 4/1482، ومقاييس اللغة 2/418، ولسان العرب: 3/1695 .

(ت: 745هـ) بقوله: " وَنَقَلَ مَكِّيٌّ عَنِ الْفَرَّاءِ أَنَّهُ قَالَ: لَا أَعْرِفُ فِي الْأَمْرِ وَفِي الْبَيْدِ وَفِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا كَسَرَ الْمِيمِ، وَأَنْكَرَ الْكِسَائِيُّ أَنْ يَكُونَ الْمَرْفُوعُ مِنَ الْجَارِحَةِ إِلَّا يَفْتَحُ الْمِيمِ وَكَسَرَ الْفَاءِ، وَخَالَفَهُ أَبُو حَاتِمٍ وَقَالَ: الْمَرْفُوعُ يَفْتَحُ الْمِيمِ الْمُؤْضِعُ كَالْمَسْجِدِ. وَقَالَ أَبُو زَيْدٍ: هُوَ مَصْدَرٌ كَالرَّفُوقِ جَاءَ عَلَى مَفْعَلٍ. وَقِيلَ: هُمَا لَعْنَانٍ فِيمَا يُرْتَفَقُ بِهِ وَأَمَّا مِنَ الْبَيْدِ فَيُكْسَرُ الْمِيمِ وَفَتْحُ الْفَاءِ لَا غَيْرَ، وَعَنِ الْفَرَّاءِ أَهْلُ الْحِجَازِ يُثَوِّلُونَ مَرْفَعًا يَفْتَحُ الْمِيمِ وَكَسَرَ الْفَاءِ فِيمَا ارْتَفَعَتْ بِهِ وَيُكْسِرُونَ مَرْفُوعَ الْإِنْسَانِ، وَالْعَرَبُ قَدْ يَكْسِرُونَ الْمِيمِ مِنْهُمَا جَمِيعًا، انْتَهَى، وَأَجَازَ مُعَاذُ فَتَحَ الْمِيمِ وَالْفَاءِ" ³⁵.

وحيث نعود إلى ما قاله شيخ اللغويين والنحاة الخليل بن أحمد نجده عرض لمعنى الكلمة اسماً وفعلاً مجزئاً ومزيداً، واستشهد بهذه الآية القرآنية التي وردت بها، ولم يتعرّض للخلاف في القراءات القرآنية لهذه الكلمة أو في توجيهها النحوي أو الصرفي، فيقول: " الرَّفُّوقُ: لِيُنُّ الْجَانِبِ وَلَطَافَةُ الْفِعْلِ وَصَاحِبُهُ رَفِيقٌ، وَتَقُولُ: ارْفُقْ وَتَرَفَّقْ. وَرَفَقًا مَعْنَاهُ ارْفُقْ رَفَقًا، وَلِذَلِكَ نُصِبَ، وَرَفَّقَ رَفَقًا. وَالْإِرْتِفَاقُ: التَّوَكُّؤُ عَلَى مَرْفِقِهِ. وَالْمَرْفُوقُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، مِنَ الْمَتَكِّ وَالْبَيْدِ وَالْأَمْرِ، قَالَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ -: وَيُهَيِّئُ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا" ³⁶.

المبحث الرابع : الفجوة

جاءت هذه الكلمة في الآية السابعة عشرة من السورة، وهي قوله تعالى: " وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا"،

35 - أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أنير الدين الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق صديقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت: 151/7.

36 - العين: 149/5.

وقد دار معناها عند اللغويين على معنى السَّعة، قال الخليل: " الفَجْوَةُ: مَتَّسَعٌ فِي الْأَرْضِ وَغَيْرِهَا "37، وزاد ابن دُرَيْدٍ عَلَى مَا قَالَه الخليل بِأَنَّهَا يُفْضَى إِلَيْهَا مِنْ ضَبِيقٍ، فَقَالَ: " الفَجْوَةُ وَالْفَجْوَاءُ: الْمَوْضِعُ الْمُتَّسِعُ مِنَ الْأَرْضِ يُفْضَى إِلَيْهِ مِنْ ضَبِيقٍ. وَيُقَالُ: بَيْنَ دُورِ آلِ فُلَانٍ فَجْوَةٌ، أَيْ مَتَّسِعٌ. وَقَالُوا: فَجْوَةُ الدَّارِ: سَاحَتُهَا وَالْجَمْعُ فَجَوَاتٌ، وَفِي التَّنْزِيلِ: وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ، قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ: مَتَّسَعٌ وَاللَّهُ أَعْلَمُ "38، وأضاف في موضع آخر أن الفجوة إذا كانت دون الكهف في الجبل ربما تسمى مَفْعَرَةً39، وأضاف ابن سيده إلى ما سبق صفة الانخفاض، فقال: " وَقِيلَ: مَا أَتَّسَعَ مِنْهَا وَانْحَفَضَ، وَفِي التَّنْزِيلِ: (وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ) فَسَّرَهُ تَعَلَّبٌ بِأَنَّهُ مَا انْحَفَضَ مِنَ الْأَرْضِ وَاتَّسَعَ "40.

فالفجوة عند الخليل مَتَّسَعٌ فِي الْأَرْضِ وَغَيْرِهَا، وعلى هذا المعنى دارت أغلب المعاجم اللغوية على نَحْوِ مَا جَاءَ فِي دِيَوَانِ الْأَدَبِ لِلْفَارَابِيِّ وَتَاجِ اللُّغَةِ لِلجَوْهَرِيِّ وَالْمُجْمَلِ لِابْنِ فَرَسٍ، وأضاف ابن دُرَيْدٍ إِلَى مَا قَالَه الخليلُ أَمْرَيْنِ، الْأَوَّلُ أَنَّهَا يُفْضَى إِلَيْهَا مِنْ ضَبِيقٍ، وَالثَّانِي أَنَّهَا رُبَّمَا سُمِّيَتْ مَفْعَرَةً إِذَا كَانَتْ دُونَ الكَهْفِ، أَمَا ابْنُ سِيْدِهِ فَأَضَافَ صِفَةَ الْانْحِفَاضِ مُسْتَبَدًّا إِلَى مَا قَالَه ثَعْلَبٌ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ، وَبِنَاءٍ عَلَى مَا قَالَه الخليل وَابْنُ دُرَيْدٍ وَابْنُ سِيْدِهِ يُمْكِنُ الْقَوْلُ إِنَّ هَؤُلَاءِ الْفَيْئَةَ لَمْ يَكُونُوا فِي مُجَرَّدِ كَهْفٍ، وَإِنَّمَا كَانُوا فِي مَكَانٍ وَاسِعٍ دَاخِلِهِ وَمِنْخَفِضٍ عَنِ مُسْتَوَى أَرْضِ الكَهْفِ يُفْضَى إِلَيْهِ مِنْ ضَبِيقٍ .

37 - العين : 6 / 190، وانظر: ديوان الأدب : 7/4، والظاهر في غريب ألفاظ الشافعي : 123/1، وتاج اللغة وصحاح العربية :

2452/6، ومجمل اللغة : 712/1 .

38 - جمهرة اللغة : 489/1 .

39 - المرجع السابق : 2 / 780، وانظر : المحكم : 5 / 502، والمخصص : 3 / 77، ولسان العرب : 5 / 3354 .

40 - المحكم : 7 / 564 .

المبحث الخامس : الوصيد

وردت هذه الكلمة في الآية الثامنة عشرة من السورة، وهي قوله تعالى : " وَتَحْسَبُهُمْ
 أَيْقَانًا وَهُمْ رُؤُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ
 اطَّلَعَتْ عَلَيْهِمْ لَوَالِيَتٌ مِنْهُمْ فِرَارًا وَكَلْبًا مِنْهُمْ رُعْبًا " ، وقد ذهب عدد من المفسرين إلى أن
 الوصيد في الآية بمعنى الفناء⁴¹ ، مثل مجاهد المخزومي (ت : 104 هـ) ، وسهل التستري (ت :
 283 هـ)⁴² ، وقال مقاتل بن سليمان (ت : 150 هـ) : " بِالْوَصِيدِ يَعْنِي الْفَنَاءَ الَّذِي
 عَلَى بَابِ الْكَهْفِ "⁴³ ، أما الإمام أبو جعفر الطبري (ت : 310 هـ) فبعد أن أورد ما روي
 عن معنى الوصيد عند من سَبَقَهُ والتي انحصرت في : الفناء، أو فناء الكهف، أو الصعيد
 (التراب) ، أو الباب، عَقَّبَ عَلَى هَذِهِ الْمَعَانِي بِقَوْلِهِ : " وَأَوَّلَى الْأَقْوَالِ فِي ذَلِكَ بِالصَّوَابِ قَوْلُ
 مَنْ قَالَ الْوَصِيدُ: الْبَابُ، أَوْ فِنَاءُ الْبَابِ حَيْثُ يُعَلَّقُ الْبَابُ، وَذَلِكَ أَنَّ الْبَابَ يُوصَدُ، وَإِصَادُهُ:
 إِطْبَاقُهُ وَإِعْلَاقُهُ، مِنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: (إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ) وفيه لغتان: الْأَصِيدُ، وهي لغة
 أهل نجد، وَالْوَصِيدُ: وهي لغة أهل تَمَامَةَ وَدُكْرٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو بْنِ الْعَلَاءِ، قَالَ: إِنَّمَا لُغَةُ أَهْلِ
 الْيَمَنِ، وَذَلِكَ نَظِيرُ قَوْلِهِمْ: وَرَخَّحْتُ الْكِتَابَ وَأَرَخَّحْتُهُ، وَوَكَّدْتُ الْأَمْرَ وَأَكَّدْتُهُ، فَمَنْ قَالَ الْوَصِيدُ،
 قَالَ: أَوْصَدْتُ الْبَابَ فَأَنَا أَوْصِدُهُ، وَهُوَ مُوَصَّدٌ، وَمَنْ قَالَ الْأَصِيدُ، قَالَ: أَصَدْتُ الْبَابَ فَهُوَ
 مُؤَصَّدٌ، فَكَانَ مَعْنَى الْكَلَامِ: وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِفِنَاءِ كَهْفِهِمْ عِنْدَ الْبَابِ، يُحْفَظُ عَلَيْهِمْ

41 - انظر : أبو الحجاج مجاهد بن جبر، تفسير مجاهد، تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى 1989م : 446 .

42 - أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن زريع التستري، تفسير التستري، جمعه أبو بكر محمد البلدي، تحقيق محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1423 هـ : 97/1 .

43 - تفسير مقاتل بن سليمان : 578/2 .

بابه. "44، وقد وجدت كلام الإمام الطبري أوفى ما قاله المفسرون في دلالة (الوصيد) وما ورد في هذه الكلمة من لغات عن العرب .

أما اللغويون وأصحاب المعاجم فقد ذكروا معاني كثيرة لكلمة الوصيد، يقول ابن فارس عن هذه المعاني : " الْوَأُ وَالصَّادُ وَالذَّالُ: أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى ضَمِّ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ "45، وإذا طالعنا ما ذكره الخليل بن أحمد نجد أنه ذكر معنيين اثنين للوصيد وهما : فناء البيت، والباب⁴⁶، بينما ذكر أبو عمرو الشيباني (ت : 206 هـ) الباب، والحظيرة من خشب أو شجر أو ما كان⁴⁷، ولم يذكر الفناء، وذكر الفارابي (ت : 350 هـ) صاحب ديوان الأدب الفناء، وتبّه إلى أن الأصيد لغة في الوصيد⁴⁸، وكذلك فعل أبو منصور الأزهري (ت : 370 هـ) غير أنه عزّا هذه اللغة إلى الفراء، فقال : "قَالَ الْفَرَاءُ: الْوَصِيدُ وَالْأَصِيدُ لُغَتَانِ، الْفِنَاءُ مِثْلُ الْوِكَافِ وَالْإِكْفَاءِ، وَهِيَ الْعِنَاءُ"⁴⁹، وأضاف الجوهري (ت : 393 هـ) إلى ما سبق النبات المتقارب الأصول، وأشار إلى قولهم : أوصدت الباب وأصدته، إذا أغلقتة⁵⁰، أمّا ابن فارس (ت : 395 هـ) فقد جمع معاني الحروف الأصول لهذه الكلمة في مادة (وصد) تحت معنى عامٍّ وهو ضَمُّ شَيْءٍ إِلَى آخَرَ عَلَى نَحْوِ مَا سَبَقَتْ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ، وَقَالَ : "وَأَوْصَدْتُ الْبَابَ:

44 - جامع البيان في تأويل القرآن : 625/17-626 .

45 - مقاييس اللغة : 6/117 .

46 - انظر العين : 7/145 .

47 - انظر أبو عمرو إسحاق بن مزار الشيباني، الجيم، تحقيق إبراهيم الأبياري، مراجعة محمد حلف أحمد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1974 م : 3/293 و3/313 .

48 - انظر ديوان الأدب : 3/236، و4/185 .

49 - تحذيب اللغة : 12/155 .

50 - انظر تاج اللغة وصحاح العربية : 2/441، و550 و551 .

أَغْلَقْتُهُ، وَالْوَصِيدُ: النَّبْتُ الْمُتَقَارِبُ الْأُصُولِ، وَالْوَصِيدُ: الْفِنَاءُ لِاتِّصَالِهِ بِالرِّيعِ، وَالْمُوصِدُ: الْمُطْبِقُ⁵¹.

أما ابن سيدة (ت : 458 هـ) فقد اكتفى في (المُحْكَم) بمعنى فناء الدار والبيت ولم يذكر الباب، غير أنه أضاف إلى ما سبق قولهم (أَصَدَ) بمعنى (أَوْصَدَ)، ولم أجد مَنْ ذكر هذا الفعل من أصحاب المعاجم قبله، يقول : " أَصَدَ الْبَابَ أَطْبَقَهُ كَأَوْصَدَهُ وَأَصَدَ الْقِدَرَ أَطْبَقَهَا، وَالاسْمُ مِنْهُمَا الْإِصَادُ وَالْأَصَادُ كَالْمُطْبِقِ وَجَمْعُهُ أَصَدٌ، وَالْأَصِيدُ الْفِنَاءُ وَالْوَصِيدُ أَكْثَرُ"⁵²، وكذلك لم يذكر في (الْمُحْصَص) معنى الباب، فقال : " الْوَصِيدُ - الْفِنَاءُ وَقَاعَةُ الدَّارِ وَصَرَحَتْهَا وَقَارِعَتْهَا وَبَاخَتْهَا - سَاحَتِهَا"⁵³، وقد تَبِعَ ابْنُ سِيدَةَ فِي ذِكْرِ الْفِعْلِ (أَصَدَ) ابْنُ مَنْظُورٍ (ت : 711 هـ) صَاحِبُ لِسَانِ الْعَرَبِ، حَيْثُ ذَكَرَ الْوَصِيدَ فِي مَوْضِعَيْنِ مِنَ الْلسَانِ⁵⁴؛ الْأَوَّلُ فِي مَادَّةِ (أَصَدَ) فَقَالَ : " أَصَدَ الْبَابَ: أَطْبَقَهُ كَأَوْصَدَهُ إِذَا أَغْلَقَهُ ... وَالْأَصِيدُ: الْفِنَاءُ، وَالْوَصِيدُ أَكْثَرُ "، وَالثَّانِي فِي مَادَّةِ (وَصَدَ) ذَكَرَ فِيهِ أَنَّ مَعْنَى الْوَصِيدِ فِنَاءَ الدَّارِ وَالْبَيْتِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْبَابَ، ثُمَّ قَالَ: " أَوْصَدَ الْبَابَ وَأَوْصَدَهُ: أَغْلَقَهُ، فَهُوَ مُوصِدٌ، مِثْلُ أَوْجَعَهُ، فَهُوَ مَوْجَعٌ "، كَذَلِكَ ذَكَرَ الْفَيْرُوزِ أَبَادِي الْفِعْلَ (أَصَدَ) وَتَابَعَهُ الرَّيْدِيُّ⁵⁵، غَيْرَ أَنَّ إِضَافَةَ الْفَيْرُوزِ أَبَادِي لِمَا سَبَقَ مِنَ الْمَعَاجِمِ الَّتِي أَطَّلَعْتُ عَلَيْهَا تَمَثَّلَتْ فِي ذِكْرِهِ أَنَّ (الْوَصِيدَ) يُطْلَقُ عَلَى الْعَتَبَةِ (عَتَبَةُ الْبَابِ) وَلَيْسَ الْبَابُ كَمَا ذَكَرَ السَّابِقُونَ، وَيُطْلَقُ عَلَى كَهْفِ أَصْحَابِ الْكَهْفِ، يَقُولُ : " الْوَصِيدُ: الْفِنَاءُ، وَالْعَتَبَةُ، وَبَيْتٌ كَالْحَظِيرَةِ مِنَ الْحِجَارَةِ فِي الْجِبَالِ

51 - مقاييس اللغة : 117/6 ، وانظر مجمل اللغة : 928/1 .

52 - المحكم : 350/8، وانظر 368/8 .

53 - المحصص : 501/1، وانظر: 236/4 .

54 - انظر لسان العرب : 86/1، و4844/6 .

55 - انظر القاموس المحيط 1: 227، و342، وتاج العروس : 389/7، و300/9 .

للمال، وكهف أصحاب الكهف، والجبل، والنبات المتقارب الأصول، والضيق، والمطبوع، والذي يُخْتَمُ مَرَّتَيْنِ، والحظيرة من الغصنة ."

الخاتمة

بعد أن انتهى البحث في دلالة هذه المفردات الخمس : الكهف - الرقيم - المرفق - الفجوة - الوصيد، التي كانت من عناصر البناء القصصي في قصة أصحاب الكهف، يمكن استخلاص النتائج الآتية :

❖ تميزت هذه الكلمات الخمس بأنها من المفردات التي لم ترد في القرآن الكريم إلا في هذه الآيات، كما انفردت كلمة (الكهف) من بين هذه المفردات التي دار عليها البحث بأنها تكررت 6 مرات في هذه الآيات .

❖ اختلفت دلالة كلمة (الكهف) عند اللغويين من أصحاب المعاجم؛ فعلى حين فرّق الخليل بين الكهف والغار بأن أولهما أوسع من الثاني، فإن ابن دُرَيْدٍ لم يتعرّض لهذه التفرقة، وذكر جمعاً آخر للكهف على (كِهَاف)، وذكر أن (كَهْفَ) فعل ثَمَات وجاء منه الفعل المزيد بالنون (كَنَهَفَ عَنَّا) إذا تَنَحَّى . ولم يُفَرِّق الفارابي بين الكهف والغار، بل عرّف كُلاًّ منهما بالآخر، وكذلك فعل ابن فارس، ولم يُفَرِّق الجوهري أيضاً بين الكهف والغار، وشبّه الغار بالبيت المتقور في الجبل، وذكر المعنى المجازي له في قولهم: فلانٌ كهفٌ، أي: ملجأ . أما الفيروزآبادي فبعد أن ذكر المعاني المختلفة للكهف أشار إلى الفعل (كنهف عَنَّا) ولم يذكر معناه على نحو ما فعل ابن دُرَيْدٍ، كما ذكر الرِّيْدِيُّ أنَّ معنى هذا الفعل (أسرع ومضى) ولم يذكر (تَنَحَّى عَنَّا)، وإن كان المعنيان قريبين؛ إذ إنَّ المَضِيَّ والإسراع يؤدِّيان إلى التَنَحِّي، غير أنهما مختلفان من جهة أن أحد المعنيين يأتي نتيجة للآخر؛ فالتَنَحِّي يكون نتيجة

للمُضِيِّ والإِسْرَاع، وقد ذكر الزَيْدِيُّ أن بين الكهف والغار عمومًا وخصوصًا، فالغار يكون ضيقًا، فإذا اتَّسع فهو المغار الذي يشبه الكهف .

❖ تناول البحث كلمة (الرِّقِيم) من وجهات ثلاث: الأولى عند المُفسِّرين، والثانية عند الجغرافيين، والثالثة عند اللغويين :

أ- أما المفسرون فقد تنوعت رواياتهم عن ابن عباس في معنى (الرقيم) وتداخلت؛ فبعضها يشير إلى توقُّفِ ابن عباس أمام الكلمة ضمن ثلاث كلمات أو أربع من القرآن الكريم لم يتم بتفسيرها؛ وهذه الكلمات هي : حَنَانًا، والأوَاه، والرقيم، وغَسْلين في بعض الروايات، وذكر بعضها أنه فسَّر الرقيم تفسيرين مختلفين؛ أحدهما أنه اسم وادٍ، والمعنى الآخر أنه اسم جبل، على حين ورد في بعض الروايات أن الرقيم في رأي ابن عباس لوح من الرصاص كُتِب عليه أسماء الفتية أصحاب الكهف. ومع كثرة آراء المفسرين وتنوعها، ظهر للبحث أن ما قاله الإمام الطبري ومن تبعه من أن المراد بالرقيم في قصة أصحاب الكهف لوح أو حجر أو شيء كُتِب فيه أسماء أصحاب الكهف وحرهم حين أووا إلى الكهف، هو الأولى بالصواب، وليس المراد به مكانًا ما .

ب- تنوعت أقوال الجغرافيين أيضًا على نحو ما تنوعت أقوال المفسرين؛ فرأى ابن خردادبة أن أصحاب الكهف يختلفون عن أصحاب الرقيم وأن كلاً منهما في مكان غير مكان الآخر، وعنده أن مدينة أصحاب الكهف في رستاق الأواسي، وأصحاب الرقيم في حرمة رستاق بين عمورية ونيقية . أما إسحاق بن الحسين المنجم فلم يفرِّق بينهما، غير أنه عبَّر مرَّةً بأصحاب الكهف والرقيم على نحو ما جاءت الآية، ومرَّةً أخرى بأصحاب الرقيم والكهف، ولم يفرِّق صراحةً بين موضع كلٍّ من أصحاب الكهف وأصحاب الرقيم على نحو ما فعل ابن خردادبة، ولكنه اتفق معه في أن مكانهما بأرض الروم . وحين عرَّض ابن الفقيه

لقصة أصحاب الكهف عبّر عنهم بـ (أصحاب الرقيم) ولم يعبر بـ (أصحاب الكهف) إلا في سياق آخر بعيداً عن القصة .

ج - أما اللغويون فقد ذهب معظمهم إلى أن الرقيم في الآية بمعنى الكتاب، وأنه جاء على صيغة فَعِيل بمعنى مَفْعُول مثل قتيل ومقتول، وجريح ومجروح، وذكر بعض اللغويين من أصحاب المعاجم الأقوال المختلفة التي جاءت في معنى الرقيم وبلغ عددها سبعة أقوال عند أبي منصور الأزهري، وزاد الفيروزآبادي صاحب القاموس المحيط عليها أنها تُطلق أيضاً على فرس حزام بن وابصة فجعلها ثمانية، وتبعه في ذلك الزبيدي صاحب تاج العروس، وزاد المعجم الوسيط عليها معنى تاسعاً وهو أنها تُطلق أيضاً على الفلك لرقمه بالكواكب، ولم أقف فيما اطلعت عليه من المعاجم اللغوية ما رجّح أن الرقيم اسم موضع .

❖ عرض الخليل بن أحمد لمعنى كلمة المِرْفَق، وذكر الفعل المجرّد والمزيد منها، واستشهد بالآية الوحيدة في القرآن الكريم التي وردت بها، ولم يتعرض للخلاف في القراءات القرآنية لهذه الكلمة أو في توجيهها النحوي أو الصرفي . وتبعاً لاختلاف القراء في فتح الميم وكسر الفاء وكسر الميم وفتح الفاء من هذه الكلمة، اختلف اللغويون ما عدا الخليل في بيان معنى هذه الكلمة، على نحو ما ورد عند الأزهري وتعليبه لذلك فيما حكى عن الفراء بأن الذين فتحوا الميم وكسروا الفاء أرادوا أن يفرقوا بين المرفق من الأمر وبين المرفق من الإنسان، كما اجتهد النحاة في توجيه هذه القراءات، على نحو ما ذكر أبو حيان الأندلسي .

❖ دار معنى كلمة (الفَجْوَة) عند اللغويين على معنى السّعة، بدايةً من الخليل الذي ذكر أن الفجوة متّسع في الأرض وغيرها، وعلى هذا المعنى دارت أغلب المعاجم اللغوية، وأضاف ابن دريد إلى ما قاله الخليل أمرين، الأول أنها يُفْضَى إليها من ضيق، والثاني أنها ربما سُمّيت مَفْعَرَة إذا كانت دون الكهف، أما ابن سيده فأضاف صفة الانخفاض مستنداً إلى ما قاله ثعلب في تفسير الآية الكريمة، وبناءً على ما قاله الخليل وابن دُرَيْد وابن سيده يمكن القول

إن هؤلاء الفتيّة لم يكونوا في مجرّد كهف، وإنما كانوا في مكان واسعٍ داخله يُفضَى إليه من ضيق، منخفض عن مُستوى أرض الكهف .

❖ ذهب بعضُ المُفسّرين إلى أن (الوصيد) في الآية بمعنى الفناء؛ مثل مجاهد الخزومي، وسهل التستري، وذكر مقاتل بن سليمان أن المراد بالوصيد الفناء الذي على باب الكهف، أما الإمام أبو جعفر الطبري فبعد أن أورد ما رُوِيَ عن معنى الوصيد عند من سبقه والتي انحصرت في : الفناء، أو فناء الكهف، أو الصعيد (التراب)، أو الباب، رأى أن أوّل الأَقوال في ذلك بالصواب قول من قال: الوصيد الباب، أو فناء الباب حيث يغلق الباب، وذلك أن الباب يُوصد، وإبصاده: إطباقه وإغلاقه، ثم انتهى إلى أن معنى الآية : وكتبهم باسط ذراعيه بفناء كهفهم عند الباب، يحفظ عليهم بابه، وقد وجدت كلام الإمام الطبري أوّفى ما قاله المُفسّرون في دلالة (الوصيد) وما ورد في هذه الكلمة من لغات عن العرب .

أما الخليل فقد اكتفى بذكر معنيين اثنين للوصيد وهما : فناء البيت، والباب ، لكن اللغويين وأصحاب المعاجم المتأخّرين ذكروا معاني كثيرة لكلمة الوصيد، التي أرجع ابن فارس أصلها (الواؤ وَالصَّادُ وَالذَّالُ) إلى أنه يُدُلُّ عَلَى ضَمِّ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ، وانحصرت هذه المعاني في: الفناء، والباب، والحظيرة من خشبٍ أو شَجَرٍ أو ما كان، والنبات المتقارب الأصول، وقاعة الدارِ وصَرَحَتها وقَارِعَتها وباحِثُها- ساحتها، وأضاف ابن سيدة إلى ما سبقه (أصد) بمعنى (أوصد)، ولم أجد من أصحاب المعاجم من ذكر هذا الفعل قبّله، كما ذكر الفيروزآبادي هذا الفعل وتابعه الرّبيدي، غير أن إضافة الفيروزآبادي لما سبق من المعاجم التي اطّلعْتُ عليها تمثّلت في ذِكْرِهِ أن (الوصيد) يُطلق على العتبة (عتبة الباب) وليس الباب كما ذكر السابقون، وأنه يُطلق على كهف أصحاب الكهف .

المراجع

أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت:170هـ)، كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، و د. إبراهيم السامرائي، دار الهلال، القاهرة .

أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت : 321هـ)، **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م .

أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي (ت: 350هـ)، **معجم ديوان الأدب**، تحقيق: د. أحمد مختار عمر، مراجعة: د. إبراهيم أنيس، مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة، 2003 م .

أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، (ت: 370هـ):

..... **الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي**، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع.

..... **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2001م .

أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ)، **الصّحاح تاج اللغة وصّحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة 1987م .

أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، (ت : 395هـ) :

.....مجمّل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت،
الطبعة الثانية 1986 م .

.....مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة 1979م .

أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: 458هـ) :

.....المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق : عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية،
بيروت، الطبعة الأولى 2000 م .

.....المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت،
الطبعة الأولى 1996م.

زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت: 666هـ)،
مختار الصّحاح، تحقيق : يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت،
الطبعة الخامسة 1999م .

محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت:
711هـ)، لسان العرب، تحقيق : عبد الله علي الكبير، ومحمد أحد حسب الله، و هاشم محمد
الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د. ت .

مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي الشيرازي (ت : 817 هـ)، القاموس
المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وهي نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للطبعة الأميرية
بالقاهرة 1301 هـ .

أيوب بن موسى الحسيني القريعي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت: 1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية 1419هـ - 1998م .

محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (ت : 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، بيروت 1385 هـ
أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي (ت : 104هـ)، تفسير مجاهد، تحقيق د. محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى 1989م .

أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (ت : 150هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى 1423 هـ .

أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التستري (ت: 283هـ)، تفسير التستري، جمعه: أبو بكر محمد البلدي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1423 هـ .

محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت : 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 2000م .

أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت : 373هـ)، بحر العلوم، ضمن كتب المكتبة الشاملة الإلكترونية : <http://shamela.ws>

أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت : 542هـ)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1422 هـ .

جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت : 597هـ):

.....**تذكرة الأريب في تفسير الغريب** (غريب القرآن الكريم)، تحقيق : طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004 م .

.....**زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق : عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1422 هـ .

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (ت : 606هـ)، **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 1420 هـ .

أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت : 745هـ)، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت .

أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله المعروف بابن خرداذبة (ت : نحو 280هـ)، **المسالك والممالك**، دار صادر أفست ليدن، بيروت 1889م .

إسحاق بن الحسين المنجم (ت: ق 4هـ)، **آكام المرحان في ذكر المدائن المشهورة في كل مكان**، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى 1408 هـ .

أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري الأندلسي (ت : 487 هـ)،
المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي 1992 م .

محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحسيني الطالبي، المعروف بالشريف الإدريسي
(ت : 560 هـ)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى
1409 هـ .

علي بن أبي بكر بن علي الهروي، أبو الحسن (ت : 611هـ)، الإشارات إلى معرفة
الزيارات، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى 1423 هـ .

شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى : 626هـ)، معجم
البلدان، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية 1995 م .

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت : 276هـ)، تأويل مشكل القرآن،
تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .

أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (ت : 427هـ)، الكشف والبيان عن
تفسير القرآن، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، مراجعة : نظير الساعدي، دار إحياء التراث
العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2002 م .

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن إسحاق الهمداني المعروف بابن الفقيه (ت 365)،
البلدان، تحقيق : يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى 1996 م .

أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر بن مجاهد البغدادي (ت : 324هـ)،
السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية 1400هـ

أبو عمرو إسحاق بن مزار الشيباني بالولاء (ت: 206هـ)، الجيم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مراجعة: محمد خلف أحمد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة 1974م.

المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، مكتبة الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة 1425هـ - 2004م .

AZERBAJCAN'DA ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK LİSANS VE DOKTORA TEZLERİ (1953-2010)

Ahmet KÖMÜRCÜ *

Özet

Bu çalışmada, 1953-2010 yılları arasında Azerbaycan'da Arap dili alanında yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerinin künye bilgileri sunulmuştur. Bu tezlerin çoğu, Şarkiyat Fakültesi, Eğitim Fakültesi, Şarkiyat Enstitüsü gibi yüksek öğretim ve araştırma kurumlarında hazırlanmıştır. Bunun yanında azda olsa başka yüksek öğretim kurumlarında yapılan çalışmalarda vardır. Makalede Azerbaycan'da Arap dili ve Edebiyatı öğretimi ve araştırması yapılan kurumlar hakkında bilgi verildikten sonra tezlerin listesi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Yüksek Lisans, Doktora, Tez

**M.A. and Ph.D. Thesis Prepared in Arabic Language Azerbaijan
(1953-2010)**

Abstract

It is aimed, in this study, to present a list of M.A. and Ph.D. thesis prepared in Arabic Language, beginning from 1953 up to 2010 in Azerbaijan. Majority of these thesis are prepared in high philology learning and study institutions like faculty of oriental studies, faculty of

* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.

education, Institute of Oriental Studies. Beside these institutions, there are other Faculties in which prepared thesis in this field. After giving a brief historical background about these institutions, list of the thesis is presented.

Key Words: Arabic Language, M.A., Ph.D., Thesis

Giriş

Bu çalışmada, Azerbaycan'da Arap dili ve Edebiyatı alanında yapılmış ilk tezin bitiş yılı olan 1953 yılından 2010 yılı sonuna kadar tamamlanan yüksek lisans ve doktora tezlerinin listesi sunulmaktadır. Tezlerin listesini sunarken sırasıyla tezi hazırlayan, tez adı, tez Elmî Rehberi, tarihi, tezin hazırlandığı yüksek öğretim kurumu veya araştırma enstitüsü gibi bilgileri sıraladık.

Amaç; bilimin evrenselliği ilkesinden hareketle, ülkemizde Arap Dili ve Edebiyatı alanında akademik çalışma yapan veya yapmak isteyen araştırmacıları, Azerbaycan'daki çalışmalardan haberdar ederek ilim dünyasına katkı sağlamaktır.

Yapılan araştırmada Azerbaycan'da bu alanda akademik çalışmalarla ilgili herhangi bir makale veya kitap çalışmasına rastlamadık. Tezler ağırlıklı olarak, Arap Dili ve Edebiyatı eğitimi veren üniversiteler ile İlmî Araştırma Enstitülerinde yapılmıştır. Tezlerin büyük bir kısmı Bakü Devlet Üniversitesi Şarkiyat Fakültesi, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Kütüphanesi, Şarkiyat Enstitüsü ve Qafqaz Üniversitesi'nden derlenmiştir. Bir kısmı ise şahıslarla bire bir görüşülerek temin edilmiştir.

Birkaç tez künyesinde bütün çabalarımıza rağmen Elmî Rehber ismi, tarihi, veya yapıldığı eğitim kurumunun ismi maalesef tespit edilememiştir. Bu yüzden tezlerin küçük bir kısmında künye bilgilerinde eksiklik söz konusudur.

Azerbaycan'da lisans eğitimi süresi, ülke bağımsızlığına (1991) kavuşmadan önce ve bağımsızlığını takip eden yıllarda, SSCB'de olduğu gibi beş yıldır. Beş yıllık lisans eğitimi gören öğrenciler mezun olduklarında isterlerse direk Doktora programlarına başlayabilmekteydiler. Yüksek Lisans programı ayrıca yoktu. Bağımsızlığını elde ettikten sonra yapılan, Yüksek öğretim sistemini, Avrupa ve Amerika eğitim sistemine uygun hale getirme çalışmaları neticesinde lisans eğitimi dört yıla indirildi. Doktora ile lisans eğitimi arasına normal süresi iki yıl olan (örgün/açık) Yüksek Lisans programı konuldu. Fakülteler, 1997 yılından itibaren Yüksek lisans programlarına öğrenci kabul etmeye başladılar. 1999 yılında Yüksek Lisans Programları ilk mezunlarını verdi.

Azerbaycan'da üniversitelerden başka, araştırma enstitülerini bünyesinde bulunduran, fonksiyonu sadece akademik araştırma yapmak ve akademisyen yetiştirmek olan Azerbaycan Milli İlimler Akademisi (AMEA) ismiyle bir araştırma kurumu da vardır. 1945 yılında kurulan Akademi bünyesinde fen, teknik ve sosyal alanda araştırmaların yapıldığı otuz beş tane Enstitü yer almaktadır.¹

AZERBAYCAN'DA ARAPÇA ÖĞRETİMİ ve KURUMLARI

Azerbaycan VII yüzyılda İslam ile tanıştıktan sonra, Arapça siyasi, kültür ve resmi yazışma dili olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu tarihten itibaren Arapça ilim ve medeniyet dili statüsü kazanmış, zengin ilmi, dini ve edebi mirasın oluşmasında tarihi rol oynamıştır.

XX. asra gelene kadar, çocuklar, ekseriyetle şehir ve köy mescitlerinin her birinin yanında kurulan medreselerde ilk öğrenimlerini alırlardı. Buralarda Kur'an-ı Kerim, İslam inanç esasları, ilmihal bilgisi, Arapça ve Farsça öğretilirdi. Bazı çocuklarda

¹<http://www.science.gov.az/az/cat.php?fid=history> ve <http://www.science.gov.az/az/cat.php?fid=institutes> ,

bu eğitimi ailede bilgili anne-baba veya yakınlarından alırdı. Buralardaki eğitim ve öğretim günümüzdeki gibi toplu şekilde değil de birebir yapıldığından süresi de öğrenciden öğrenciye farklılık arz ediyordu. Öğrencinin zeka ve kabiliyetine göre eğitim öğretim süresi, altı-yedi yıl sürebilmekteydi. Arapça IX yüzyıla kadar öğretim dili sayıldığından onun bu mektepler de bağımsız ders olarak tedrisi önem arz etmekteydi. Diğer dersler gibi Arapçanın öğretimi ezberciliğe dayanan klasik metotla yapılırdı. Mekteplerde olduğu gibi (lise seviyesindeki) medreselerde de Arapça ders kitaplarının okutulması ve ezberletilmesi esas alınırdı. Keskin zeka ve güçlü hafıza gerektiren bu yöntem ile öğretim süresi genellikle 3-5 yıl sürerdi. Birçok doğu ülkelerinde olduğu gibi, sarf kitapları olarak Emsile, Binâ, Maksûd, İzzî ve Şâfiye, nahivde ise Avamil, İzhâr, Kâfiye ve Molla Cami kitapları okutulurdu.²

Azerbaycanlı şarkiyatçı Malik Mahmudov'a göre Farsça şiir diline dönüşmeden önce VII. asrın ikinci yarısından başlayarak birçok Azerbaycanlı şair ve edebiyatçı eserlerini Arapça kaleme almaya başlamışlar³ ve Azerbaycan Edebiyatına kıymetli eserler kazandırmışlardır. Buna orta asırlarda yaşamış Ebu Mehemmed el-Verendî (1089-1146), Mahmut el-'Arrânî (ö.1333), Mahmut ez-Zencani (ö.1258), Muhammet et-Tebrizi el-Karabâğî (ö.1495), Cemalettin Muhammet el-Erdebîlî (ö.1248), ve Hatip Tebrîzî (1030-1109) gibi edip ve şairleri göstermek mümkündür.

² Memmedeli Babaşlı, *Arap Filoloji İhtisası Üzere Bakalavr Kadr Hazırlığı: Mevcut Tecrübe ve Yeni Temayüller*, "Yabancılar Arap Dilinin Tedrisi Meselelerine Muasır Bakış" Uluslararası Konferansı Materyalleri, Bakı, 2009, s. 188-189.

³ Malik Mahmudov, *Arapça yazmış Azerbaycanlı Edip ve Şairler (VII-XII. asırlar)*, Bakı, 1983, s. 5.

XX. Asrın başına kadar Azerbaycan'da Arapça öğretimi bu şekilde devam etmiştir.⁴ Demokratik Azerbaycan Cumhuriyeti ve daha sonra SSCB hakimiyetine giren Azerbaycan'da Arap Dili ve Edebiyatı öğretimi Şarkiyat (Doğu Bilimi) ismiyle kurulan fakülte, şube veya bölümlerde yapılmıştır. Bağımsızlığına kavuştuktan (1991) sonra bu kurumlara İlahiyat Fakülte'leri de eklenmiştir. Burada tezlerin çoğunluğunun yapıldığı yüksek öğretim kurumlarının kısa tarihçesi hakkında bilgi vereceğiz.

1-Bakü Devlet Üniversitesi Şarkiyat Fakültesi

Modern üniversite kurumu olarak ilk Arapça öğretimine, 1919 yılında kurulan Azerbaycan Devlet Üniversitesi (ADÜ)'ne (şimdi Bakü Devlet Üniversitesi) bağlı Tarih-Filoloji Fakültesi'nin Türk Dili ve Edebiyatı ile İran Dili ve Edebiyatı Bölümlerinde başlanılmıştır.⁵

Azerbaycan, SSCB tarafından işgal edildikten sonra kurulan hükümetin 13 Temmuz 1922 tarihinde aldığı kararla Azerbaycan Devlet Üniversitesi bünyesinde ilk Şarkiyat Fakültesi kuruldu. Bünyesinde sadece Tarih ve Filoloji Bölümleri bulunan fakülte 1929 yılına kadar faaliyet gösterdi. 1923 yılında Azerbaycan'da şarkiyat araştırmaları için Azerbaycan Araştırma ve Tettebbü Merkezi kuruldu. Bu merkez, Şarkiyat Fakültesi'nin kapandığı yıl olan 1929 da İlim Araştırma Enstitüsü'ne dönüştürüldü. Kapanan Fakülte ise ancak 1945/1946 öğretim yılında yeniden açılabilirdi.

Bünyesinde Türkoloji ve İran Dili ve Edebiyatı Bölümlerini barındıran ve 1943 yılında ADÜ'ne bağlı kurulan Filoloji Şubesi'nde Arapça yabancı dil olarak tedris edilmekteydi. Bu dönemde de

⁴ Ahmet Kömürçü, Könül Eyvazova, *Azerbaycanın Âli Mekteplerinde Arap Dilinin Tedrisi, karşıya çıkan Problemler ve Onların Halli Yolları*, "Yabancılar Arap Dilinin Tedrisi Meselelerine Muasır Bakış" Uluslararası Konferansı Materyalleri, Bakı, 2009, s. 73.

⁵ Abel Meherremov, *Bakı Devlet Üniversitesi*, Göytürk, 2000, s. 331.

Arapça klasik usul ile öğretilir ve geleneksel gramer kitapları kullanılırdı. 1944 yılında Fakülte'de göreve başlayan Muhtar Efendizade, öğretiminde gördüğü bu zorluğu ortadan kaldırmak için, 1947 yılında Modern öğretim metotlarını esas alan ilk Arapça gramer kitabı olan "Miftahu Lisani'l-Arap"ı yazdı. Kitabında birinci bölümde Arap alfabesi ve fonetik bilgilere, ikinci bölümde sarf konularına, üçüncü bölümde ise nahiv konularına yer vermiştir. Kitap üniversite öğrencileri için hazırlanmış ilk ders kitabı olma niteliğini taşımaktadır.⁶

Daha sonra Azərbaycan Devlet Üniversitesi yapısal dəğişikliğe giderek Şarkiyat şubesini, Filoloji Fakültesinin bünyesindən ayıraraq 1956-1957 öğretim yılında Şarkiyat Fakültesi adıyla tekrar kurulmuşdur. Bu Fakültenin bünyesinde ilk açılan bölüm (1957) Arap Filolojisi Bölümü olmuşdur. Hali hazırda Bakü Devlet Üniversitesi bünyesinde eğitim və öğretim hayatına davam eden fakültədə Arap Filolojisi Bölümü'nün yanı sıra, Türk Filolojisi və Fars Filolojisi Bölmüleri ilə Uzak Doğu Dilləri və Edebiyatları Bölümü bulunmaqdadır.⁷ Doğu Dilləri və Edebiyatları Bölümü dahilində 1993 yılında Yahudi, 2000'de Japon, 2001'de Urdu, 2002'de Çin və 2007'de Kore Dili və Edebiyatları Bölmüleri açılmışdır.⁸ Fakülte'nin 87 öğretim elemanından otuz dörd tanesi Arap Filolojisi Bölümü'nde görev yapmaqdadır.

Şarkiyat Fakültesinin yapısal gelişimi hakkında en isabetli bilgiyi Azərbaycan'ın yetiştirdiği büyük şarkiyatçı Vasim Memmedeliyev vermektedir. O, bu gelişmeyi üç merhalede ifade etmektedir.

⁶ Memmedeli Babası, *a.g.e.*, s. 191.

⁷ http://orient.bsu.edu.az/az/content/kafedralar_2_27.01.2014

⁸ http://orient.bsu.edu.az/az/content/rqnasliq_faklts_69_27.01.2014 .

- a- 1912-1929 yılları arası: Bu yıllarda Fakülte Tarih ve Filoloji Bölümlerinden ibarettir.
- b- 1945-1957 yılları arası: Bu yıllarda Fakülte İran uzmanı ve Türkolog yetiştiren programlar hayata geçirmiştir. Bu programlarda Arapça yabancı dil olarak okutulmuştur.
- c- 1957'den günümüze kadar: 1957'de müstakil Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü açılmış. Daha sonralar tedricen Arap Dili ve Edebiyatı, Fars Dili ve Edebiyatı ile Türk Dili ve Edebiyatı Bölümlerinin Rus sektörleri açılmış Dil Bilimci ve mütercim yetiştirmeye başlanmıştır.⁹

Fakülte'de lisans, yüksek lisans ve doktora programları bulunmaktadır. Bundan yaklaşık elli sekiz yıl önce kurulan Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün katkılarıyla çok sayıda öğrenci yetişmiş ve bu öğrenciler Arapçanın Azerbaycan'da yayılmasına katkılarının yanında SSCB'nin Arap ülkeleriyle ilişkilerini geliştirmede Dış İşleri Bakanlığı'nda diplomat ve mütercim olarak hizmet vermişlerdir. Bu gün Arapça öğretimi ve araştırmalarıyla meşgul olanların kahir ekseriyetini bu fakültenin mezunları teşkil etmektedir.

Tanınmış âlimler olan Vasim Memmedeliye, Aida İmanquliyeva, Gövher Bahşeliyeva, Vefa Quluzade, Kamander Şerifov, Cihangir Qahramanov, İmamverdi Hemidov Memmedhesen Gemberli, Malik Mahmudov ve Aida Qasimova Şarkiyat Fakültesi'nden mezun olmuşlardır.

2-Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü

Akademi bünyesinde, İran, Türkiye ve bazı Arap ülkelerinin tarih, edebiyat ve ekonomisi hakkında araştırmalar yapmak amacıyla

⁹ Vasim Məmmədəliyev, "Şərqsünəsluq fakültəsi diinən, bu gün və sabah", Azərbaycan məktəbi qəzeti, № 1, Bakı 1990, səh. 54-57.

1958 yılında Azerbaycan SSCB'nin Bakanlar kurulu kararı ile "Şarkiyat Enstitüsü" kuruldu.¹⁰ Daha sonraları Şarkiyat Enstitüsü Yakın ve Orta Doğu Enstitüsüne dönüştürülse de¹¹ sonradan Şarkiyat Enstitüsü olarak günümüze kadar faaliyetine devam etmiştir.

Şarkiyat Enstitüsü nezdinde 1976 yılında Arap Filolojisi Bölümü Açılmıştır.¹² Yaklaşık otuz sekiz yıldır bu Bölümde Arap Dili ve Edebiyatı ile ilgili ilmi araştırmalar yapılmaktadır. En çok Doktora yapılan kurumların başında gelmektedir. Bölümde on dört akademisyen görev yapmaktadır.

Şarkiyat Enstitüsü'nün yanı sıra Akademiye bağlı El yazmalar ve Edebiyat Enstitülerinde de Arap Dili ve Edebiyatı ile ilgili akademik araştırmalar yapılmaktadır.

3- Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

XX. asrın ilk çeyreğinde Ateizm ideolojisi üzerine kurulan SSCB'nin hakimiyetine giren Azerbaycan'da 1992 yılına kadar İlahiyat Fakülteleri kurulmamış, din eğitim ve öğretimi yapılmamıştır. Bağımsızlığına kavuştuktan sonra, Azerbaycan Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı, Bakü Devlet Üniversitesi ve Türkiye Diyanet Vakfı arasında yapılan anlaşmaya esasen, 1992/1993 öğretim yılında ilk İlahiyat Fakültesi açılmıştır.¹³ Lisans eğitimi beş yıl olan Fakülte'den mezun olanlar ilahiyatçı, araştırmacı ve Arapça öğretmeni olabilmektedirler.

¹⁰ <http://www.science.gov.az/az/oriental/index.htm> 27.01.2014.

¹¹ *Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti İlimler Akademisi Arşivi*, F. 5, Sıra 1, Kutu, 32, s. 2.

¹² http://www.science.gov.az/az/oriental/oriental_3.htm 27.01.2014.

¹³ Ahmet Kömürcü, Könül Eyvazova, *a.g.e.*, s. 79.

1995 yılında Fakülte'ye bağlı Diller Bölümü kurulmuştur. Bu bölümde Arapça, Farsça, Türkçe ve İngilizce dersleri öğretilmektedir. Bölümün Arapça öğreten beş Öğretim Elemanı bulunmaktadır.

4- Qafqaz Üniversitesi Filoloji Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü

Bölüm, Qafqaz Üniversitesi Filoloji Fakültesi bünyesinde 2001/2002 eğitim öğretim yılında faaliyete başlamıştır. 2005-2006 eğitim öğretim yılında Filoloji Fakültesi'nin kapanmasıyla Eğitim Fakültesi'ne bağlanmıştır.¹⁴ Bölümde Lisans ve yüksek lisans eğitimi yapılmaktadır. Üniversite Senatosu'nun aldığı kararla 2011 yılından itibaren Bölüme öğrenci alımı durdurulmuştur. Bölümde altı öğretim elemanı görev yapmaktadır.

Yukarıda zikredilen yüksek öğretim kurumlarının dışında Bakü İslam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Zagatala İlahiyat Fakültesi'nde de Arapça öğretilmektedir.

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ

Abbasova Bağdagül, **Zemehşerinin Heyat ve Yaradıcılığı**, Elmî Rehber¹⁵: İsmayıl Şems, Bakı Dövlət Universiteti 2000.

Abdullayeva Hatire, **İmam Şafiinin Şer Divanı**, Elmî Rehber: Memmedeli Babaşlı, Bakı Dövlət Universiteti 2002.

Abdullayeva Yegane, **Qurani - Kerimde İşledilmiş İzafet Birleşmeleri**, Elmî Rehber: Memmedeli Babaşlı, Qafqaz Universiteti 2010.

Abidova Nergiz, **MEED¹⁶-de Sifetler**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, Bakı Dövlət Universiteti 2000.

¹⁴ *A.g.e.*, s. 80.

¹⁵ Tez Danışmanı anlamında kullanılan bir terimdir.

Ahundova Münevver, **Abbasilerin "Enelere Qayıdış" Dövründe Vesf Janrı**, Elmî Rehber: Nermin Sultanlı, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Ağakışiyeva Sebine, **Ereb Dilinde Antonimiya**, Elmî Rehber: Nergiz Efendiyeva, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Arzu Qarayeva, **Cahiliyye Dövr Ereb Şerinde Bedii Tasvir ve İfade Vasiteleri**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, 2009.

Atayev Ceyhun, **Orta Esr Ereb Dilçileri Dilin Menşeyi Haqqında**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, Bakı Dövlət Universiteti 2000.

Bağirov Elman, **MEED-de Mensûbât**, Elmî Rehber: Hayri El-Abbâsî, Bakı Dövlət Universiteti 2000.

Bağirova Natevan, **İslamın Yaranması Dövründe Ereb Edebiyyatında Mehemed Peyğemberin Terennümü**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, Bakı Dövlət Universiteti 2004.

Bağirova Şems, **Apollo Jurnalı ve Misir'de Apollocu Şairler**, Elmî Rehber: Elhan Ezizov.

Bayramova Şadiyye, **Hetib Tebrizi İslama qederki Poeziya Haqqında**, Elmî Rehber: Nermin Sultanlı, Bakı Dövlət Universiteti 2004.

Bedirhazade Aynur, **Ebdülqeni Nuhevi Haliseqarızadenin Elyazmalarında Ereb Edebiyyatı Nümuneleri**, Elmî Rehber: Kamandar Şerifov, Bakı Dövlət Universiteti 2004.

Behbudov Eli, **İbn Quteybenin "Eş-Şer ve ş-Şüera" eseri**, Elmî Rehber: İmamverdi Hemidov, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

¹⁶ "Mısır Arap Edebî Dili" demektir.

Cavadov Fuad, **Hacı Helifenin “Keşfu-z-Zünun” Eserinde Qeyri-Ereb Müellifleri, Onların Heyat ve Yaradıcılığı**, Elmî Rehber: Mahire Quliyeva, Bakı Dövlət Universiteti 2004.

Cavadova Kemale, **Qeyri - Ereblere Ereb Dilinin Tedrisi Metodları**, Elmî Rehber: Memmedeli Babaşlı, Qafqaz Universiteti 2010.

Ceferli Dürdane, **Zemexşerinin “en- Nümuzeç Fin-Nehv” Eserine Azərbaycanlı Alimlerin Yazdıqları Şerhler ve Haşiyeler**, Elmî Rehber: Kamandar Şerifov, Qafqaz Universiteti 2010.

Dadaşova Günay, **Ereb Edebi Dilinde Ön Qoşmalar ve Onların Fellerin Menalarının Deyişmesinde Rolu**, Elmî Rehber: Zahid Hüseynov, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Ebdülezimova Melahet, **Eli ibn Ebi Talibin Poeziyası**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, Bakı Dövlət Universiteti 2000.

Ebu Rud İmad Mustafa, **İordaniya Dialektinin Fonetik, Leksik-Qrammatik Hüsusiyyətləri**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, Bakı Dövlət Universiteti 2002.

Ehmedov Seymur, **Ereb Menşeli Azərbaycan Onomastik Vahidleri**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, Bakı Dövlət Universiteti 2004.

Ehmedov İsmayıl, **Hız Eli ibn Ebi Talibin Heyatı ve Bedii İrsi**, Elmî Rehber: Kamandar Şerifov, Qafqaz Universiteti 2008

Ehmedov Babek, **Zemehşeri**, Elmî Rehber: İsmayıl Şems, Bakı Dövlət Universiteti 2002.

Ehmedova Günay, **Ebu Heyyan Tevhidinin ve İbn Miskaveyhinin Elmi-Dini ve Edebi Mübahiseleri**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Elesgerova Günel, **Meruf er-Rusafi Yaradıcılığında İraq Reallıqlarının İn'ikası**, Elmî Rehber: Vilayet Ceferov, Bakı Dövlet Universiteti 2006.

Eliyev Şiheli, **MEED-de Zerf Menasi Olan Feller**, Elmî Rehber: Elesger Memmedov, Bakı Dövlet Universiteti 2000.

Eliyeva Ayten, **Ereb Edebi Dilinde İsmi Cümleli Atalar Sözlərinin Sintaktik Quruluşu**, Elmî Rehber: Hayri El-Abbasi, Bakı Dövlet Universiteti 2006.

Eliyeva Ayan, **Necib Mehfuz Realizm Cereyanının Nümayəndəsi Kimi**, Elmî Rehber: Nermin Sultanlı, Bakı Dövlet Universiteti 2008.

Eliyeva Melahet, **Ereb Poeziyasında Ercuze Janrı**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, Bakı Dövlet Universiteti 2000.

Ekberova Terane, **MEED-de Qiyasi Ve Semai İsim Modelleri**, Elmî Rehber: Elesger Memmedov, Bakı Dövlet Universiteti 2000.

Elesgerov Şahin, **Ereb Edebi Dilinde Hereketin Başlanmasını Bildiren Feller**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, Bakı Dövlet Universiteti 2007.

Esgerov Adil, **Ümeyye ibn Ebi Saltın Heyat ve Yaradıcılığı**, Elmî Rehber: Elhan Ezizov, Bakı Dövlet Universiteti, Bakı 2002.

Eyvazov Anar, **Misir Lehcesinin Söz Bilgisi**, Elmî Rehber: Kamandar Şerifov, Qafqaz Universiteti 2006,

Ezizova Seide, **Ereb Dilinde "Mensubat" Problemi ve Rus Dilindeki Tesirlik Halla Elaquesi**, Elmî Rehber: Laura Orucova, Bakı Dövlet Universiteti 2004.

Hacıyev Bilal, **Ebu Mensur Es-Sealibinin "Yetimetü-d-Dehr" Eseri**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, Bakı Dövlet Universiteti 2002

Helilova Şehla, **Ereb Dilinde İsimlerin Yiyelik ve Tesirlik Hallarının İşledilmesi**, Elmî Rehber: Mügeddes Payızov, Bakı Dövlət Universiteti 2002.

Hamitova Natella, **Cemil Sidqi ez-Zehavinin Rübaileri**, Elmî Rehber: Vilayet Ceferov, Bakı Dövlət Universiteti 2007.

Hesenzade Samire, **Orta Esr Azərbaycan Alimi Seedulla El-Berdani ve Onun "El-Hadaiqu Ed-Değan" Traktati**, Elmî Rehber: Laura Orucova, Bakı Dövlət Universiteti 2004.

Hesenov Eli, **Yaqut el-Hemevi Edebiyyatşünas Kimi**, Elmî Rehber: Elhan Ezizov, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Hesenov Orhan, **Müasir Ereb Edebi Dilinde İzafet**, Elmî Rehber: Hayri El-Abbasi, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Hesnova Kemale, **Ereb Dilinde Mürekkeb Sözler**, Elmî Rehber: İsmayıl Şems, Bakı Dövlət Universiteti, Bakı 2001.

Hesnova Günel, **Hemedani Dövrünün Nümayendesi Ebu Firas**, Elmî Rehber: Nermin Sultanlı, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Hetemov Firudin, **Ereb Edebi Dilinde Hal Zerflikleri**, Elmî Rehber: Nesrulla Memmedov, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Heyderov İsmayıl, **Ereb Edebi Dilinde Morfologiya, Sintaksis, Eruz, Qafiye Terminleri**, Elmî Rehber: Mügeddes Payızov, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Hmelyevskiy Vladimir, **Ebu Nesr El-Ferabi Mentiqine Göre Söz ve Terminler**, Elmî Rehber: Mügeddes Payızov, Bakı Dövlət Universiteti 2004.

Hümbeteliyeva Sevinc, **Yusif İdrisin Roman Yaradıcılığı**, Elmî Rehber: Zahid Hüseyinov, Bakı Dövlət Universiteti 2000.

Hüseynov Taleh, **Ereb Edebi Dilinde Tesirlik Halin İşledilmesi Şeraiti**, Elmî Rehber: Memmed Adilov, Bakı Dövlet Universiteti 2006.

Hüseynov Ramil, **Ereb Edebi Dilinde Qeyri-Salim Feller Ve Onlardan Düzelen İsim ve Sifetler**, Elmî Rehber: Nesrulla Memmedov, Bakı Dövlet Universiteti 2008.

İbadova Eqide, **Eli İbn el-Cehminin Yaradıcılığı**, Elmî Rehber: Elhan Ezizov, Bakı Dövlet Universiteti 2000.

İbrahimova Benövşe, **Müasir Erebi Dilinde Mütleq Tamamlıq**, Elmî Rehber: Hayri El-Abbasi, Bakı Dövlet Universiteti 2006.

İskenderli Rena, **Orta Esr Erebi Dilinden Azərbaycan Diline Tercüme**, Elhan Ezizov, Bakı Dövlet Universiteti 2001.

İsmayılova Elnare, **Klassik Erebi Edebiyyatında Şehir Lirikası (Ömer Er-Rabianın Yaradıcılığı Esasında)**, Elmî Rehber: Nermin Sultanlı, Bakı Dövlet Universiteti 2002.

İsmayılova Nergiz, **Ereb Dilinde Kömekçi Nitq Hisseleri**, Elmî Rehber: Hayri El-Abbasi, Bakı Dövlet Universiteti 2001.

Kömürçü Ehmed, **Qudeme İbn Ceferin Tenqidi Görüşleri**, Elmî Rehber: Elhan Ezizov, Bakı Dövlet Universiteti 2000.

Kazımov Mirmehammed, **Ereb Lüğetlerinin Tertib Prinsipleri**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, Bakı Dövlet Universiteti 2004.

Kerimova Rübabe, **Kufe Qrammatika Mektebinin Nümayendesi İbn Farisin Dövrü**, Elmî Rehber: Mügeddes Payızov, Bakı Dövlet Universiteti 2006.

Mahmudova Afaq, **Mahmud el-Verraqın Poeziyası**, Elmî Rehber: Kamandar Şerifov, Bakı Dövlet Universiteti 2007.

Mahmudova Gülnur, **MEED-de Sinonimiya**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, Bakı Dövlet Universiteti 2000.

Mehdiyev Ağamirze, **Ereb Edebi Dilinde Sifet**, Elmî Rehber: Laura Orucova, Bakı Dövlet Universiteti 2006.

Meherremov Emil, **İzafet ve Onun Növleri**, Elmî Rehber: Aida Qasimova, Qafqaz Universiteti 2007.

Memmedzade Elnur, **Qoşasamitli Kök Nezeriyyesi**, Elmî Rehber: Laura Orucova, Bakı Dövlet Universiteti 2002.

Memmedov Elvüsal, **Ereb Edebi Dilinde Fleksiya**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, Bakı Dövlet Universiteti 2006.

Memmedov Bayram, **Ereb Edebi Dilinde Zerfi Menalı Feller**, Elmî Rehber: Zahid Hüseyinov, Bakı Dövlet Universiteti 2007.

Memmedova Fatime, **Ebu-l-Abbas Mehemmed İbn Yezid el-Müberredin "El-müzekker ve-l-Müennes Eseri"**, Elmî Rehber: Nesrulla Memmedov, Bakı Dövlet Universiteti 2007.

Memmedova Ülker, **İbn Raşık Kayravani ve İbn Heldunun Edebi Görüşleri**, Elmî Rehber: Hayri El-Abbasi, Bakı Dövlet Universiteti 2001.

Memmedova Efsane, **Müasir İraq Poeziyasında İnqilabi Motivler**, Elmî Rehber: Nermin Sultanlı, Bakı Dövlet Universiteti 2002.

Memmedov Memmedsadiq, **Endelus Poeziyasında Mehebbet Lirikası (İbn Zeydun)**, Elmî Rehber: Nermin Sultanlı, Bakı Dövlet Universiteti 2001.

Yücel Men, **Eli ibn Ebu Talibin Divanının Türk Diline Tercümesi Ve Tedqiqi**, Elmî Rehber: Kamandar Şerifov, Qafqaz Universiteti 2010.

Mirzeyev Zamin, **Me-nin semantik ve qrammatik vezifeleri**, Elmî Rehber: Hayri El-Abbasi, Bakı Dövlət Universiteti 2004.

Mirzeliyev Anar, **İbn Hişamın "Şuzuri-z-Zeheb" Eserinde Merfuat**, Elmî Rehber: Nesrulla Memmedov, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Mirzeyeva Könül, **Orta Esr Ereb Müntehabatında Azərbaycan Mövzusu**, Elmî Rehber: Feride Ezizova, Bakı Dövlət Universiteti 2002.

Mirzeyev Heqani, **Cübran Helil Cübran ve Onun "Ecnihatu-l-Mutekessiratu" Povesti**, Elmî Rehber: Kamandar Şerifov, Bakı Dövlət Universiteti 2004.

Mövsümov Vaqif, **Fikri Neqqaşın Müasir Misir Dramaturgiyasının İnkişafında Rolu**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, Bakı Dövlət Universiteti 2004.

Muhtarova Nübar, **Ereb Dilinde Keyfiyyət ve Kemiyyət Derecelerinin İfadesi**, Elmî Rehber: Mügeddes Payızov, Bakı Dövlət Universiteti 2002.

Muradova Nermin, **İbn Raşiq El-Kayravaninin Heyat ve Yaradıcılığı**, Elmî Rehber: Elhan Ezizov, Bakı Dövlət Universiteti 2004.

Musayev Reşad, **Ereb Dilinde Bağlayıcılar ve Onların İşledilmesi**, Elmî Rehber: Vasim. Memmedeliyev, Bakı Dövlət Universiteti 2002.

Musayeva Kemale, **İhsen Ebdül Quddusun Heyat ve Yaradıcılığı**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, Bakı Dövlət Universiteti.

Mürvetova Ülviyyə, **Ebdül-Mecid er-Rubeyinin Roman Yaradıcılığı**, Elmî Rehber: Nermin Sultanlı, Bakı Dövlət Universiteti 2000.

Nesirova Sofiya, **İslam v tvorchestve Ahmeda Shauki, (Ahmet Şevki'nin yaradıcılığında İslam)** (Rusça), Elmî Rehber, Hayri el-Abbasi.

Nuriyev Anar, **Hetib Tebrizinin Şerhçilik Fealiyyeti**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, Bakı Dövlət Universiteti 2002.

Novruzov Terlan, **Orta Esrlər Ereb-İspan Nesrinde Mehebbete Felsefi Baxış (İbn Hezmin "Göyerçin Boyunbağisi" Eseri Esasında)**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, Qafqaz Universiteti 2009.

Osmanova Kemale, **Ereb Meselleri ve Kiçik Hekaye Janrı**, Elmî Rehber: Kamandar Şerifov, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Ömerov Toğrul, **Ehmed Şövqinin "Mecnun-Leyla" Dramı**, Elmî Rehber: İmamverdi Hemidov, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Qafqazlı Güler, **Orta Esr Ereb Dilçiliyinin İnkişafında Azərbaycan Dilçilerinin Rolu**, Elmî Rehber: Laura Orucova, Bakı Dövlət Universiteti 2002.

Qasimov Niyameddin, **Ereb Edebi Dilinde Kömekçi Nitq Hisseleri**, Elmî Rehber: Nesrulla Memmedov, 2009.

Qasımova Minure, **Nizar Qabbani Müasir Ereb Şerinin Görkemli Nümayendesi Kimi**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, Bakı Dövlət Universiteti 2008.

Qurbanova Aygün, **El-Heriri ve Onun Meqameleri**, Elmî Rehber: Elhan Ezizov, Bakı Dövlət Universiteti 2002.

Qurbanova Pervane, **Ereb Dilinde Yeni Terminlerin Formalaşması Prosesi**, Elmî Rehber: Emil Rehimov, Qafqaz Universiteti 2010.

Quliyeva Jale, **MEED-de Söz Birləşmələri**, Elmî Rehber: Hayri El-Abbasi, Bakı Dövlət Universiteti 2000.

Quliyeva Şövkət, **Ereb Dilinde Felin Fleksiyası**, Elmî Rehber: Hayri El-Abbasi, Bakı Dövlət Universiteti 2002.

Ocaqlı Qafar, **Ereb dilinde "Erebceleşdirilmiş", "Harici" ve "Menası Deyişmiş" Sözlər**, Elmî Rehber: Tarık Çelebi, Qafqaz Universiteti 2006.

Ömerov Resul, **İbn Hişamın "Şüzuru-z-Zeheb" Eserinde Mecrurat**, Elmî Rehber: Nesrulla Memmedov, Bakı Dövlət Universiteti 2007.

Paşayev Gündüz, **El-Qariinin "Masariu-l-Uşşaq" Eseri Orta Esr Ereb Edebiyyatına Dair Qiymətli Menbe Kimi**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Rehimov Emil, **Ereb Dilinde Hurufu-l-Cerr Ve Onların Menaları**, Elmî Rehber: Nesrulla Memmedov, Qafqaz Universiteti 2006.

Sadıqov Teymur, **Ereb Ve İvrit Dillerindeki Müeyyenlik Kategoriyasının Müqayiseli Analizi**, Elmî Rehber: Nergiz Efendiyeva, Bakı Dövlət Universiteti 2004.

Sadıqov Elçin, **Ereb Edebi Dilinde Müeyyenliyin Ve Qeyri-Müeyyenliyin İfadesi**, Elmî Rehber: Nesrulla Memmedov, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Sediyeva Ayten, **El-Menfelutinin Yaradıcılığında Romantizm ve Sentimentalizm**, Elmî Rehber: Nermin Sultanlı, Bakı Dövlət Universiteti 2008.

Seferova Sebine, **Eli el-Carim Şair ve Nasir Kimi**, Elmî Rehber: Zahid Hüseyinov, Bakı Dövlət Universiteti 2007.

Seferova Sevinc, **"Ucrumiyye" Eserinde Nehv Qaydaları**, Elmî Rehber: Mügeddes Payızov, Bakı Dövlət Universiteti 2004.

Sefiyeva Hecer, **Helife Ailesinden Çıkan Şairler**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, Bakı Dövlət Universiteti 2001.

Selimova Elnare, **Zuheyr ibn Ebu Sulmenin Poeziyası**, Elmî Rehber: Mügeddes Payızov, Bakı Dövlət Universiteti 2008.

Sarıveliye İsrail, **İbn el-Hişamın "Muğni el-Lebib" Eserinde Kömekçi Nitq Hisseleri**, Elmî Rehber: Kamandar Şerifov, Qafqaz Universiteti 2007.

Şahmalıyev Natiq, **Misir Dialektinde Fel**, Elmî Rehber: Elhan Ezizov, Bakı Dövlət Universiteti 2002.

Şahhüseynov Elnur, **Orta Esr Erebdiilli Azərbaycan Linqvistlerinin Eserlerinde Kömekçi Nitq Hisseleri**, Elmî Rehber: Laura Orucova, Bakı Dövlət Universiteti 2002.

Şahmarov Efqan, **Ereb Edebi Dilinde Kömekçi Feller ve Onların Qurani –Kerimde İşledilmesi**, Elmî Rehber: Nesrulla Memmedov, Bakı Dövlət Universiteti 2006.

Yusifova Könül, **Professor E.Memmedovun Elmi-Pedoqoji Fealiyyeti**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, Bakı Dövlət Universiteti 2001.

Zeynalova Günel, **Müasir Ereb Edebi Dilinde Müeyyenlik ve Qeyri-Müeyyenliyin İşlenme Üsulları**, Elmî Rehber: Hayri El-Abbasi, Bakı Dövlət Universiteti 2007.

Bayramzade Şergiyye, **Muasir Ereb Edebi Dilinde Zerflik Budaq Cümleli Tabeli Mürəkkeb Cümlələr**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, Bakı Dövlət Universiteti 2009.

DOKTORA TEZLERİ

Abbasov İdris, **Müasir Dilçilik Bakımından Ereb Dili Funksional Sintaksisinin Problemleri**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, Nahçıvan Dövlet Universiteti 2005.

Abbasov Fazil, **Müasir Suriya Edebiyyatında Roman Janrının Yaranması ve İnkişafı**, Elmî Rehber: Aida İmanquliyeva, Vilayət Ceferov, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu 2006.

Ağayev Yusif, **Ereb-Azerbaycan İntibah Edebiyyatı Elaqleri**, Elmî Rehber: Celil Nağıyev, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu 2005.

Ağayeva N., **Azerbaycan Alimlerinin Ereb Dilinin Qrammatikası ve Leksikoqrafiyası Sahesinde Gördükleri İşler**, Elmî Rehber: F. Eliyev, Respublika Elyazmalar fondu (şimdiki Elyazmalar İnstitutu), Tbilisi 1983.

Allahverdiyev Qaley, **Hetib Tebrizinin "Şerh el-Hemase"si**, Elmî Rehber: E. Mirehmedov, AMEA Elyazmalar İnstitutu 1992.

Araslı Elman, **Ereb yazıçısı Circi Zeydanın Tarihi Romanları**, Yakın ve Orta Şerq Halqları İnstitutu (şimdiki AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu), Moskva 1961.

Atakişiyeva S., **El-Mütenebbinin Heyat ve Yaradıcılığı**, Yakın ve Orta Şerq Halqları İnstitutu (şimdiki AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu), Bakı 1968.

Bakıhanova N.T., **Ehmed Şevkinin Drammaturgiyası**, AMEA Elyazmalar İnstitutu 1992.

Bayramova Lale, **"Min Bir Gece" Ereb Edebiyyatının Medeni-Tarihi Abidesi Kimi**, Elmî Rehber: Gövher Bahşeliyeva, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu 2006.

Beşirov Y., **Yusif es-Sibainin Romanlarında Misirin Sosial-Siyasi Heqiqetlerinin Eksi**, Bakı 1992.

Efendiyeva Naire, **Orta Esr Ereb Meqamelerinin Qerbi Avropa Edebiyyatına Tesiri**, Elmî Rehber: Celil Nağıyev, Aida Qasımova, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu 2005.

El-Abbasi Heyruddin Neşet, **Müasir Azərbaycan Edebi Dilinde Ereb Dilinden Alınma Sözlərin Leksik-Qrammatik Deyişməsi**, Elmî Rehber: Elesger Memmedov, Azərbaycan Dövlət Universiteti (şimdiki Bakı Dövlət Universiteti), Bakı 1983.

Ehed Pişger, **Muallaqatı-l-Seb-Klassik Ereb Poeziyasının Möhtəşəm Abidesi Kimi**, Elmî Rehber: Gövher Bahşeliyeva, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu 2005.

Efendiyeva Nergiz, **Celaledin Es-Suyutin "El-Muzhir fi Ulumi-l-Luğa" Eserinde Ereb Leksikologiyasının Meseleleri**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, Bakı Dövlət Universiteti 2000.

Elekberova Humar, **Necib Mehfunun Roman Qehremanlarının Tekamülü**, Elmî Rehber: Gövher Bahşeliyeva, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu 2004.

Eliyeva Lale, **İmad ed-Din el-İsfahaninin "Heridetü-l-Qesr ve Ceridetü-l- Esr" Eseri XI esrin Sonu XII. Esrin Evvellerinde Ereb-Müselman Poeziyasının Abidesi Kimi**, Elmî Rehber: Gövher Bahşeliyeva, AMEA Elyazmalar İnstitutu 2005.

Elizade Ayten, **Müasir Ereb Dilçiliyinde Reformist Cereyanlar**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, AMEA Elyazmalar İnstitutu 2006.

Ezizov Elhan, **IX Esr Ereb Poeziyasında Hürremiler Herekatinin Eksi**, Elmî Rehber: Hemid Araslı, Respublika Elyazmalar fondu (şimdiki AMEA Elyazmalar İnstitutu), Bakı 1974.

Ezizeliyeva Besire, **Cübran Helil Cübranın Yaradıcılığında Şerq-Qerb Konsepsiyası**, Elmî Rehber: Celil Nağiyev, AMEA Elyazmalar İnstitutu 2003.

Ferfur Ebdürrehman, **Demeşq Elyazmalarının Paleoqrafik Ve Tekstoloji Tedqiqi (Deru-l-Kutub Ez-Zahiriyye Kitabhanasının Elyazmaları Esasında)**, AMEA Elyazmalar İnstitutu 1994.

Göyçayskaya Nigar, **Ereb ve Azərbaycan Nesrinde Babek ve Hürremilər Obrazı (C.Zeydanın "Ferqane Gelini" ve Celal Bergüşadin "siyirilmiş Qılınc" Romanları Esasında)**, Elmî Rehber: Vilayet Ceferov, AMEA Edebiyyat İnstitutu 2005.

Hacıyeva Vüsale, **Seudiyye Erebanı Edebiyyatında Novella Janrı**, Bakı Dövlət Universiteti 2005.

Hemidov İmamverdi, **İbn Kuteybe Dineveri (Heyati, Şuubizm, "Edeb" ve Edebi Tenqide Dair Eserleri)**, Elmî Rehber: Rüstəm Eliyev, SSR Elmler Akademiyasının Şerqşünaslıq İnstitutu, Moskva 1970.

Hüseynova Nigar, **Klassik Erebin Poeziyasında Vesf**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu 2007.

Hüseynova Solmaz, **Ereb Edebi Dilinde Tesirlilik ve Tesirsizlik Kateqoriyası**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu 2006.

Kömürçü Ehmed, **Ereb Edebi Tenqidinin İnkişafında Qudame İbn Cefer Merhelesi**, Elmî Rehber: Gövher Bahşeliyeva, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu 2006.

Qasımova Aida, **Ereb Edebiyyatında Meqame Janrının Yaranması**, SSR-i Elmler Akademiyasının Şerqşünaslıq İnstitutu, Moskva 1989.

Quliyeva Mahire, **Es-Sekkakinin “Miftahu-l-ulum” Eserinde Ereb Edebiyyatının Nezeri Meseleleri**, Elmî Rehber: Rüstem Eliyev, AMEA Elyazmalar İnstitutu 1984.

Quluzade Vefa, **Müasir Misir Edebiyyatında Roman Janrının Teşekkülü**, SSR-i Elmler Akademiyasının Şerqşünaslıq İnstitutu, Moskva 1968.

Qaradağlı Vüqar, **Qurani-Kerimin Qiraeti ve Onun Linqvistik Esasları**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, AMEA Elyazmalar İnstitutu 2005.

Mahmudov Malik, **Hetib Tebrizinin Heyat ve Yaradıcılığı**, Yakın ve Orta Şerq Halqları İnstitutu (şimdiki AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu), Bakı 1966.

Mahmudova Gülnur, **Ereb Edebi Dilinde Sinonimiya**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, AMEA Elyazmalar İnstitutu 2005.

Mehdiyeva Aydan, **Müasir Azərbaycan ve Ereb Dillerinde Qoşa Sözlər**, Elmî Rehber: Rüstem Eliyev, AMEA Dilçilik İnstitutu 2001.

Memmedov Seyran, **Cahizin Edebi Görüşleri**, Elmî Rehber: Malik Mahmudov, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu 2005.

Memmedov Elesger, **Müasir Ereb Edebi Dilinde Sade Cümle Haqqında**, Moskva Şerqşünaslıq İnstitutu, Moskva 1953.

Memmedov Nesrulla, **Qurani-Kerimin Orfoqrafik Hüsusiyyətləri**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, AMEA Elyazmalar İnstitutu 2003.

Memmedova Könül, **Mehammed ibn Sellam el-Cümehinin “Tabaqatu-ş-Şuarai-l-Cahiliyyin ve-l-İslamiyyin” Eseri**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, Elhan Ezizov, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu 2008.

Memmedova Sevinc, **Şerq İntibah Poeziyasının Esas İstiqaemetleri**, Elmî Rehber: Celil Nağıyev, Bakı Dövlet Universiteti-nin Şeki filiali 2000.

Memmedova Efsane, **Orta Esrlər Ereb Şairi Ebu et-Tayyib el-Mütenebbi Poeziyasında Ehlaqi Didaktik Motivlər**, Elmî Rehber: Aida Qasımova, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu 2008.

Memmedova Ülker, **Şihabeddin Yehya Sühreverdinin Edebi Yaradıcılığı**, Elmî Rehber: İmamverdi Hemidov, AMEA Edebiyyat İnstitutu 2005.

Muhammed Qedri Euzillah, **Birleşmiş Ereb Emirlikleri Edebiyyatında Novella Janrı**, Elmî Rehber: Gövher Bahşeliyeva, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu 2005.

Nizar Abaza, **Müasir Ereb Emirlikleri Poeziyasında Esas Cereyanlar**, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu 1994.

Orucova Laura, **Zencaninin "Mebdei fi-t-Tasrif" Eseri**, Elmî Rehber: H. Zerinezade, Yakın ve Orta Şerq Halqları İnstitutu (şimdiki AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu), Bakı 1971.

Rehimova Aybeniz, **Mirze İsmayıl Qasirin Edebi İrsinin Tekstoloji Tenqidi**, Elmî Rehber: Cihangir Qehremanov, AMEA Elyazmalar İnstitutu 1994.

Rüstemova Zemfira, **Müasir Ereb Edebi Dilinde Kemiyyet Kateqoriyası ve Cemde Olan Ereb Sözlərinin Azərbaycan Dilinde İşlədilməsi**, AMEA Yakın ve Orta Şerq Halqları İnstitutu (şimdiki Şerqşünaslıq İnstitutu), Tbilisi 1982.

Sultanlı Nermin, **Müharibeden sonrakı İraq Edebiyyatında Yeni Realizm Cereyanı**, Elmî Rehber: A.A.Dolinina, Yakın ve Orta Şerq Halqları İnstitutu (şimdiki AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu), Bakı 1972.

Süleymanov Qurbaneli, **Ereb Fonetikasında, Leksikoqrafiyasında ve Orfoqrafiyasında Hemze**, Elmî Rehber: H Zerinezade, AMEA Elyazmalar İnstitutu 2005.

Süleymanov Salman, **Ereb Edebi Dilinde Fel Bablarının Quruluş ve Mena Hüsusiyyetleri**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, AMEA Elyazmalar İnstitutu 2005.

Yusifova Könül, **XX esrde Azerbaycanda Ereb Dilçiliyinin Teşekkülü ve İnkişafı**, Elmî Rehber: Vasim Memmedeliyev, AMEA Elyazmalar İnstitutu 2007.

Zahidi A., **Ereb Dilinde Türk Sözlerinin Teşekkülü**, Elmî Rehber: H. Zerinezade, Az. SSR Elmler Akademisi Şerqşünaslıq İnstitutu 1967.

SONUÇ

Buraya kadar verilen bilgilerden Azerbaycan'da Arap Dili ve Edebiyatı alanında azımsanmayacak derecede tez hazırlandığı anlaşılmaktadır. Çalışmada, 2000-2010 yılları arasında yüz sekiz Yüksek Lisans Tezi, 1953-2010 yılları arasında ise, elli Doktora Tezi tespit edilebilmiştir. Ayrıca gözden kaçırdığımız ya da ulaşamadığımız bazı tezler de olabilir.

Başta kendi ülkemiz olmak üzere değişik İslam ülkelerinde bu alanda ciddi çalışmalar yapıldığını biliyoruz. Ülkemizdeki çalışmalar; Esra Karabacak ile Tahsin Ömer Tahaoğlu'nun 1993 yılında birlikte hazırladıkları *Arap Dili, Edebiyatı, Kültürü, Sanatı ve Tarihi Üzerine Yapılan Bilimsel Çalışmalar Bibliyografyası*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Ahmet Kazım Ürün'ün yönetiminde Neslihan Mangıtay, Emine Demir, Jale Çerçi ve Melek Aşkın tarafından 1999 yılında hazırlanan *Son 50 Yılda Ankara, Atatürk, Gazi, İstanbul ve Selçuk Üniversite'lerinde Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Yapılan Lisans ve Lisans Üstü Tezler* isimli lisans bitirme tezi, Cüneyt Eren ve Mürüvvet

Açer'in birlikte 2001 yılında hazırladıkları *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümünde Yapılan Arap Dili ve Edebiyatı ile İlgili Çalışmalar Dizini (1967-2001)*¹⁷ ve M. Vecih Uzunoğlu tarafından hazırlanan, "*Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri (1956-2002)*" ile *Ürdün Üniversitesi Kütüphanesi'nde Bulunan Arap Dili ve Edebiyatı Tezleri*¹⁸ dir.

Ayrıca Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nden Osman Keskiner, "*Cumhuriyet Devri Arap Dili ve Edebiyatı Akademik Alanında Yapılan Akademik Çalışmalar*" isimli çalışma hazırlığı içerisinde dir.¹⁹

KAYNAKLAR

1. *Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti İlimler Akademisi Arşivi*, F. 5, Sıra 1, Kutu, 32.
2. Babaşlı, Memmedeli, "Arap Filoloji İhtisası Üzere Bakalavr Kadr Hazırlığı: Mevcut Tecrübe ve Yeni Temayüller", *Yabancılara Arap Dilinin Tedrisi Meselelerine Muasır Bakış* (Uluslararası Konferansı Materyalleri), Bakı, 2009.
3. Kömürcü Ahmet, Eyvazova Könül, "Azerbaycanın Âli Mekteblerinde Arap Dilinin Tedrisi, Karşıya Çıkan Problemler ve Onların Halli Yolları", *Yabancılara Arap Dilinin Tedrisi Meselelerine Muasır Bakış* (Uluslararası Konferansı Materyalleri), Bakı, 2009.
4. Meherremov A. *Bakı Devlet Üniversitesi*, Göytürk, 2000.

¹⁷ M. Vecih Uzunoğlu, *Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri (1956-2002)*, Nüsha Dergisi, Sayı: 8, s.29-30.

¹⁸ M. Vecih Uzunoğlu, *Ürdün Üniversitesi Kütüphanesi'nde Bulunan Arap Dili ve Edebiyatı Tezleri*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 2003.

¹⁹ <http://www2.omu.edu.tr/docs/bcalismalar/890.pdf>

5. Mahmudov Malik, *Arapça Yazmış Azerbaycanlı Edip ve Şairler (VII-XII. asırlar)*, Bakü, 1983.
6. Memmedeliyev V.M., *Şerqşünaslıq Fakultesi Dünen, Bu Gün ve Sabah*, Azerbaycan Mektebi Qezeti, № 1, Bakı 1990.
7. Uzunoglu M. Vecih, "Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri (1956-2002)", *Nüsha Dergisi*, Sayı: 8, s.29-30.
8. <http://www2.omu.edu.tr/docs/bcalismalar/890.pdf>
9. <http://orient.bsu.edu.az/az/content/kafedralar>
10. http://orient.bsu.edu.az/az/content/rqnasliq_faklts_69
11. <http://www.science.gov.az/az/oriental/index.htm>
12. http://www.science.gov.az/az/oriental/oriental_3.htm

DİHLEVÎ'YE GÖRE KUR'AN'DA İBDAL SANATI

Osman BODUR *

Özet

Arap dilinde bazı fiil kalıplarındaki harflerin birbiri yerine kullanılması şeklinde tanımlanan ibdâl sanatı, Kur'an'ın anlaşılmasında önem arz etmektedir. İslâmî ilimlerin hemen her sahasında adından söz ettiren Dihlevî, müfessirin dikkat etmesi gereken kurallardan birisi olarak bu sanatı zikretmiş, ancak ibdâl sanatını sarf ilmindeki kullanımından daha farklı bir manada kullanmıştır. Bu anlamda âyetlerde bir fiilin yerine başka bir fiilin kullanılması, ismin makam münasebetiyle müfred veya cem'inin kullanılması, harf-i cerlerin anlam bakımından birbirlerinin yerine kullanılması ve hazf edilen cümlelerin mana ve muhtevasının zikredilen başka bir cümle ile aksettirilmesi gibi hususlar Dihlevî tarafından ibdâl/değişiklik başlığı altında ele alınmış, örnekleriyle işlenmiştir. İşte bu makalede müellifin konuyla ilgili yaklaşımı örnekleriyle tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İbdâl, isim, fiil, Dihlevî

The Art of Ibdâl in the Qur'an According to Dihlawi

Abstract

İbdâl, which can be briefly defined as the literary art of substituting prepositions with one another, bears importance at understanding the

* Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi doktora öğrencisi

Qur'an. The great scholar Dihlawi, who had a say in every field of Islamic disciplines, cited *ibdâl* as one of the points that must be considered by scholars of Qur'anic exegesis. However, rather than inflections of *ibdâl*, he approached *ibdâl* with respect to uses of verbs, prepositions, and sentences in different contexts. Relatively speaking, substituting a verb with another in a verse, using a certain noun in a plural or singular form, using prepositions instead of one another, and reflecting the meaning and content of an omitted sentence by means of another were studied by Dihlawi under the heading of *ibdâl*, and elaborated with examples. This article analyzes Dihlawi's approach to the subject with particular examples.

Key Words: İbdâl, noun, verb, Dihlawi.

I- GİRİŞ

Hız. Peygamber'in en büyük mucizesi olan Kur'an, asırlar boyunca değişik âlimler tarafından tefsire konu edilmiştir. En temel manasıyla Kur'an'ın insanlar tarafından maksadına uygun bir şekilde anlaşılması adına belirli kurallar geliştiren ilmi disiplin olarak bilinen tefsir faaliyeti, hem âyetlerin lafızlarından hareketle hem de edebî ve mecâzî unsurları kullanmak suretiyle Kur'an'ın yorumu adına değişik metodlar geliştirmiştir. Zira Kur'an'da yer alan bazı ifâdelerin zahiri anlamları üzere anlaşılmalrı ne derece sakıncalı ise arap dilinin yaygın kullanımlarından sarfı nazar ederek bir Kur'an yorumu geliştirmek de aynı yanlıştın bir başka yansımasıdır. Buna göre Kur'an'ın anlaşılmasında dilin yapısında yer alan hafz ve ibdâl gibi bazı kullanımların bilinmesi önem arz etmektedir. İşte bu makalede islam âlimleri arasında müstesna bir konumda bulunan Şah Veliyullah Dihlevî'nin müfessirin mutlaka bilmesi gerekli olan hususlardan gördüğü ibdâl sanatının örnekleri incelenecektir.

Konuya girmeden önce Şah Veliyullah Dihlevî'nin kısaca hayatı ve eserlerinden söz edilecektir.

II- DİHLEVÎ'NİN KISACA HAYATI VE ESERLERİ

Şah Veliyullah Dihlevî şeklinde ün salmış Ahmed b. Abdurrahim, Şevval ayının 14. gününde 1114/1703 senesinde Delhi yakınlarında yer alan bir kasabada dünyaya gelmiştir.⁶⁵² Oldukça erken sayılabilecek bir yaşta ilim tahsiline başlayan Dihlevî, henüz yedi yaşında iken Kur'an'ı hıfz etmiş, Arapça ve Farsça'yı öğrendikten sonra on beş yaşında iken hocasından ilmî icazet almış, hadis, tefsir, fıkıh, usul ve tasavvuf gibi temel islâm ilimlerinde yetkin bir konuma yükselmiştir. Bazı eserlerde, babasının Dihlevî'ye özel bir program takip ettirdiği ve bu sayede onun sağlam bir ilmî alt yapıya ulaştığı ifade edilmektedir.⁶⁵³ Dihlevî'nin on beş yaşında iken aynı zamanda ders vermeye de başlaması onu ciddi anlamda geliştirmiş, Rahimiyye Medresesi'nde on iki sene ilmî faaliyetlerde bulunduktan sonra 1730 senesinde Hicaz'a gitmiştir. Onun Hicaz yolculuğu sadece bir hac ibâdetini ifâ etmenin ötesinde çok önemli bir anlam ifâde etmektedir. Şöyle ki Dihlevî, Hicaz'da on dört ay kalmış, bu süre zarfında adeta islam ümmetinin bir genel kongre merkezi olan Kâbe'ye değişik coğrafyalardan akın akın gelen islâm âlimleri ile görüşme fırsatını bulmuş, onların birikim ve tecrübelerinden azami

⁶⁵² Şah Veliyullah Dihlevî'nin hayatı hakkında derli toplu bilgiler için bkz. es-Siyalküti: M. Besir, *el-mam el-Müceddid el-Muhaddis es-Sah Veliyyullah ed-Dihlevî Hayatuhû ve Da'vetuhû*, Beyrut,1999, s. 17-18; Erdogan: Mehmet, *Huccetullahi'l-Baliga Tercümesinin Önsözü*, İstanbul, 2001,S. LIX, M. Salih b. Ahmed el-Gursi, *el-Fikru'l-islamî inde'l-imam ed-Dihlevî*, Konya, 2001, s.11; Abdulmüteâl es-Sa'di, *el-Meceddidün fi'l-islam*, t.y., s.442-444; en-Nedvî, Ebu'l Hasan, *Ricâlu'l-Fikr ve'd-Da'va fi'l-İslâm*, *el-İmâm ed-Dihlevî*,c.4, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1985; Mehmet İlhan, Şah Veliyullah Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri, Araştırma yay., Ankara 2007, s. 22-26; Muhammed Kızılgeçit, *İslam Düşüncesinin İhyasında Şah Veliyullah Dihlevî*, Bilge Adam Yay., Van 2006, s. 15-41; Dihlevî ile alakalı oldukça faydalı bilgiler için ayrıca bkz. Celbânî, *Şah Veliyullah'ın Hayatı*, çev. Hasan Nureddin, Gelenek Yay., İstanbul 2002.

⁶⁵³ bkz. es-Siyalküti: M. Besir, *el-İmam el-Müceddid el-Muhaddis es-Sah Veliyyullah ed-Dihlevî*, s. 28; Ayrıca bkz. en-Nedvî, Ebu'l Hasan, *Ricâlu'l-Fikr ve'd-Da'va fi'l-İslâm*, *el-İmâm ed-Dihlevî*, s.69-77.

derecede istifâde etmiştir. Değişik memleketlerden gelen çok sayıda âlimle görüşen/karşılaşan Dihlevî, belli bir sürenin sonunda müctehid mertebesine ulaşmış, hatta onun Hindistan bölgesinde ıslahatçı olarak anılmasında Hicaz yolculuğunda edinmiş olduğu ilmî bereketin önemli ölçüde katkısından söz edilmiştir.⁶⁵⁴ Hicazdan dönen Dihlevî, tekrar Rahimiye medresesinde ders vermeye devam etmiş, belirli bir zaman sonra ders halkası medreseye sığmayınca devrin hükümdarı Muhammed Şah, Dihlevî'nin ders verebileceği büyük bir bina inşa edilmesine ön ayak olmuştur.⁶⁵⁵ Baştan sona bütün hayatını İslâmî ilimlerin öğrenilmesi ve öğretilmesine adanmış Dihlevî, 1176 senesinde Muharrem ayının 29. gününde vefat etmiştir.⁶⁵⁶

İslâmî ilimlerin hemen her birinde güzide eserler kaleme alan Dihlevî'nin en önemli eserlerinin listesini şu şekilde verebiliriz:

Fethu'r-Rahman fi Tercümeti'l-Kur'an. Bu eser Kur'an'ın fars diline tercümesinden ibarettir.

el-Fevzül-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr. Bu eser Farsça olarak yazılmış, daha sonra Nedvî tarafından oldukça başarılı bir şekilde Arapça'ya tercüme edilmiştir. Makalemizde söz konusu bu eserin en-Nedvî tarafından yapılan Arapça tercümesinden istifade edilmiştir.

el-Musaffâ fi Ehadîsi'l-Muvatta. Bu eser Dihlevî'nin İmâm Mâlik'in el-Muvattâ adlı hadis kitabına yazmış olduğu şerhten ibarettir. Müellifin yine aynı eser üzerine yazdığı arapça bir diğer şerh ise *el-Musevvâ fi Ehâdîsi'l-Muvatta* şeklindedir.

⁶⁵⁴ bkz. es-Siyalküti: M. Besir, *el-İmam el-Müceddid el-Muhaddis es-Sah Veliyyullah ed-Dihlevî*, s. 28.

⁶⁵⁵es-Siyalküti: M. Besir, *el-İmam el-Müceddid el-Muhaddis es-Sah Veliyyullah ed-Dihlevî*, s. 37; en-Nedvî, Ebu'l Hasan, *Ricâlu'l-Fikr ve'd-Da've fi'l-İslâm*, s. 97-98; Daudî, Hâlid Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 108-109.

⁶⁵⁶es-Siyalküti: M. Besir, *el-İmam el-Müceddid el-Muhaddis es-Sah Veliyyullah ed-Dihlevî*, s. 25.

Şerhu Terâcimi'l-Ebvâb li'l-Buhâri. Bu eser müellifin İmâm Buhârî'nin bab başlıklarıyla ilgili olarak kaleme aldığı önemli eserlerden birisidir.

Hüccetü'l-baliğa'. Dihlevî'nin islam hukukuyla ilgili kaleme aldığı en meşhur eseri olan bu eser, onun islâm âleminde tanınmasında önemli bir konuma sahiptir. Mehmet Erdoğan tarafından Türkçemize de kazandırılan *Hüccetü'l-baliğa*, hikmet-i teşrîi konu edinen, şeriatın getirdiği hükümlerde gözettiği sırlardan ve maksatlardan söz eden, bu arada pek çok sahih hadisi şerh eden sahasında önemli bir eser olarak bilinmektedir.⁶⁵⁷

Açıkça görüldüğü üzere Dihlevî, islâmî ilimlerin pek çoğunda eserler kaleme almış çok yönlü bir âlimdir.

Dihlevî'nin âyetlerin yorumunda ibdâl sanatına dair verdiği değişik örneklere girmeden önce, müellifin Kur'an'ı tefsir edecek kimsede olması gereken özelliklere dair zikrettiği hususlara kısaca temas edilecektir.

III- KUR'AN'I TEFSİR EDECEK KİMSENİN DİKKAT ETMESİ GEREKEN KURALLAR

Kur'an-ı Kerim, kolayca anlaşılabilen lafızları ihtiva ettiği gibi aklen anlaşılmasında bir takım güçlükler bulunan müteşâbih ve garip kelimeleri de içermektedir. Bu yönüyle Kur'an tefsiri, ancak donanım sahibi kimseler tarafından icrâ edilmesi gereken bir ilmî disiplindir. İşte bu noktada İslâmî ilimlerin değişik sahaslarında adından söz ettiren ve Hindistan coğrafyasında önemli bir ıslahat adamı olarak

⁶⁵⁷ Dihlevî'nin eserleri hakkında bilgi almak için bkz. Birışık, Abdulhamit, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yay, İst. 2001, s. 54; Daudî, Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 112-116; Erdoğan: Mehmet, *Huccetullahi'l-Baliga Tercümesinin Önsözü*, s. 71-74; Karaman, Hayrettin, *Dört Risâle*, Dergâh Yay., İst. 1987, s. 146-148; en-Nedvî, *Ricâlu'l-Fikr ve'd-Da've fi'l-İslâm*, s. 309-311.

bilinen Dihlevî, öncelikle ilâhî kelamın anlaşılmasına etki eden sebepleri zikretmiş, sonrasında müfessirin bunlar karşısında takınması gereken yaklaşımları maddeler halinde özetlemiştir.

Dihlevî ilk olarak, ilâhî kelimada yer alan bazı garip kelimelerin, anlama ve yorumlama sürecine etki ettiğini vurgulamıştır. Bu anlamda Dihlevî, bu gibi lafızları yorumlamada temel ölçünün, o lafızlar etrafında sahabe, tâbiûn veya meânî ilmine vâkif sâir âlimlerin görüşlerini iyice fehm etmek olduğunu altını çizmiştir.⁶⁵⁸

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim diğer ilâhi kitapların aksine bir anda nâzil olmayıp, yaklaşık yirmi üç sene gibi bir zaman zarfında peyder pey nâzil olmuştur. Bunun sonucu olarak bir bütün halinde Kur'an'a bakıldığı zaman onda önceki hükümlerin daha sonra gelen bazı âyetler ile nesh edildiği görülmektedir. İşte bu noktada Dihlevî, Kur'an-ı Kerim'i yorumlamada bir diğer hususun, nâsîh mensûh bilgisine sahip olmak olduğunu ifâde etmiştir.⁶⁵⁹

Öte yandan Kur'an'da nazil olan bazı âyetlerin hususi birtakım olaylar üzerine nâzil olduğu görülmektedir. Her ne kadar sebebin hususîliği hükmün umumiyetine mani olmasa da ilk anda âyetlerin anlaşılması noktasında sebab-i nüzûlün etkisi büyüktür. İşte bu noktada Dihlevî, sebab-i nüzûl ilminden gafil olmamanın önemine işâret etmiştir.

Kur'an'ın anlaşılmasında hazf sanatının önemli olduğuna dikkat çeken Dihlevî, müfessirin bu ilim dalının inceliklerine de vakıf olması gerektirdiğini vurgulamıştır. Zira Arap dilinde yaygın bir kullanım sahası bulunan hazf sanatı, âyetlerde de sıklıkla kullanılmış, yer yer mevsuf konumundaki kelimenin veya izâfet terkinde yer

⁶⁵⁸ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fî usûli't-tefsîr*, (Farscadan tercüme eden Hasan en-Nedvî,) Haleb, Merkezü'l-Hicâzî, 2008/1429, s,53, 54.

⁶⁵⁹ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fî usûli't-tefsîr*, s. 54.

alan muzaf kısmının düştüğüne dair çeşitli örnekler mevcuttur. Bu yönüyle hazfin bilinmemesi, âyetlerin yanlış veya eksik anlaşılmasına etki edecektir.⁶⁶⁰

Arap dilinde bir başka kullanım örneği ise kelimeler arasında takdim- te'hirlerin olmasıdır. Dihlevî'ye göre, Kur'an'da yer alan kelimenin öne alınması veya sona bırakılması gibi hususların muhakkak surette müfessir tarafından bilinmesi gerekmektedir.

Dihlevî'nin üzerinde durduğu bir diğer husus ise zamirlerdir. Buna göre âyetlerde yer alan zamirlerin, nereye râcî oldukları gibi hususların müfessir tarafından bilinmesi, âyetlerin doğru yorumunda kaçınılmazdır.

Ayrıca Kur'an uslûbunda konunun muhatabın zihnine iyice yerleşmesi için bazı hususların tekrar edildiği görülmektedir. Dihlevî'ye göre ilâhî kelimeler de nice hikmetleri bulunan tekrarların müfessirci bilinmesi âyetlerde vurgulanmak istenen mesajın net aktarılabilmesi açısından mühimdir.

Malum olduğu üzere Kur'an'da asla faydasız bir uslûb takip edilmemiştir. Biraz daha açmak gerekirse Kur'an'da meselenin beyan edilmesinde ihtisar ve i'caz yani konuyu veciz ifâde etme belirgin bir özellik olarak görülmektedir. Bu noktada Dihlevî, Kur'an uslûbundaki bu özelliğin müfessir tarafından tetkik edilmesinin zaruretine vurguda bulunmuştur. Bununla birlikte Kur'an'da muhkem, müteşâbih, kinaye ve mecâz-ı aklî gibi özelliklerin müfessir tarafından dikkate alınması oldukça önemlidir.⁶⁶¹

Dihlevî'nin Kur'an'ın yorumunda üzerinde durduğu bir diğer konu da pekçok âyette örneği görülen ibdâldir. İbdal kavramı, sarf ilminde bazı fiil kalıplarında yer alan kullanım değişikliklerine

⁶⁶⁰ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s. 54.

⁶⁶¹ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s. 54.

verilen genel bir isim olarak yaygın olsa da⁶⁶² Dihlevî, ibdâl kuralını daha değişik bir manada anlamaktadır. Buna göre Dihlevî, ibdâli, âyetlerde bir kelimenin yerine başka bir kelime, bir harf yerine başka bir harf, bir isim yerine başka bir isim, bir fiil yerine başka bir fiil, cemi bir kelimenin müfred veya muhatab zamirinin gayb zamiri yerine kullanılması şeklinde hulâsa etmiştir.⁶⁶³ Bu noktadan hareketle ifâde etmek gerekirse, ibdâl, Kur'an uslûbunda değişik bir özellik arz etmektedir. Bir sonraki bölümde Dihlevî'nin tasnifi çerçevesinde âyetler de görülen ibdâl örneklerini sıralamak istiyoruz.

IV- DİHLEVÎ'YE GÖRE KUR'AN'DA İBDAL SANATI ÖRNEKLERİ

Şah Velîyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebir* adlı eserinde Kur'an'ın yorumunda üzerinde durulması gerekli olan bir hususun da Arap dilinde yer alan ibdâl'in bilinmesi olduğunu ifade etmiştir. Bu noktadan hareketle Dihlevî, ibdâl kuralının yer aldığı bazı âyetleri tefsire konu ederek, bu konuya açıklık kazandırmayı hedeflemiştir.

Dihlevî'nin Kur'an'da yer alan ibdâl sanatına dair örneklerin en önemlilerini şu şekilde hulasa edebiliriz: Bir fiilin yerine başka bir fiilin tercih edilmesi, bir ismin yerine başka bir ismin tercih edilmesi, bir harfin yerine başka bir harfin tercih edilmesi, bir cümlemin yerine başka bir cümlemin tercih edilmesi. Şimdi makalemizin bu bölümünde Dihlevî'nin tasnifi çerçevesinde Kur'an'da görülen ibdâl örneklerini incelemek istiyoruz. Öncelikle bir fiilin yerine başka bir fiilin tercih edilmesi üzerinde durulacaktır.

⁶⁶² Sarf ilminin önemli kullanımlarından birisi olan ibdal sanatı ile ilgili bkz. Mehmet Ali Sarı, "İbdal" *Dia*, İstanbul, 19/263-265.

⁶⁶³ Şah Velîyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fî usûli't-tefsîr*, s. 54.

1. Bir Fiilin Yerine Başka Bir Fiilin Tercih Edilmesi

Dihlevî'ye göre ibdâl sanatı Kur'an'da sıklıkla tercih edilen ve pekçok örneği görülen bir sanattır. Bu kapsamda ibdâl'in en önemli kısımlarından ilkinin mana bakımından birbirine yakın olan iki fiilden birinin ötekine tercih edilmesi oluşturmaktadır. Dihlevî, Allah Teâlâ'nın ilâhî kelimeler de sayısız ve değişik hikmetlere binaen bir fiilin yerine başka bir fiili tercih ettiğini ifâde etmiş, bütün bunların hikmetlerini tek tek sıralamanın mümkün olamayacağını vurgulayarak, doğrudan örneklerden hareketle konuyu ele almıştır.⁶⁶⁴

Kur'an'da fiilin ibdâline örnek olarak şu âyeti kerimeyi zikretmek mümkündür: أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ *"Bu mu sizin ilahlarınızı diline dolayan adam!"*⁶⁶⁵ Dihlevî, bu âyette makamın "sövmek" manasına gelen "sebbe, yesubbu" kelimesinin zikredilmesini iktiza ederken, Allah Teâlâ'nın bunun yerine "yezkuru" fiilini tercih ettiğinin altını çizmiştir.⁶⁶⁶

Konuyla ilgili bir diğer kullanım ise أَمْ هُمْ آلهَةٌ تَتَعْبَهُمْ مِنْ دُونِنَا لَا يَسْتَطِيعُونَ *"Ne o, yoksa, akılları sıra, onların Bizden başka kendilerini savunacak tanrıları mı var? (Nerede!) O tanrılaştırdıkları nesnelere kendi kendilerini bile koruyamazlar. Öyleyse, o müşrikleri bize karşı hiç mi hiç koruyamazlar. Onlar Bizim tarafımızdan zaten bir destek görmezler."*⁶⁶⁷ Görüldüğü üzere âyette zikredilen "yushabun" kelimesi, aslı itibarıyla "sohbette bulunmak" manasına gelmesine rağmen âyette "yardım görmezler" manasında kullanılmış, sarıh olarak bu manaya gelen "yunsarun" fiili tercih edilmemiştir. Dihlevî'ye göre bunun sebebi yardımın ancak sohbet neticesinde

⁶⁶⁴ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s.82.

⁶⁶⁵ Enbiya, 21/36.

⁶⁶⁶ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s. 82, 83.

⁶⁶⁷ Enbiya, 21/43.

mümkün olacak olmasıdır. Yani birisi tarafından yardım görmenin en başta gelen özelliği aralarında sohbetin mevzu bahis olmasıdır.⁶⁶⁸

Yine “*قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ نُقِلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ*”⁶⁶⁹ *O kıyamet öyle bir meseledir ki, ne göklerde ve ne de yerde ona tahammül edecek hiç kimse yoktur!*⁶⁶⁹ âyetinde de ibdâl sanatı dikkatleri çekmektedir. Dihlevî, bu âyetin yorumunda “gizli olmak” manasına gelen “hafiyet” kelimesi yerine, “ağır gelmek” manasındaki “sekulet” fiilinin tercih edildiğini ifâde etmiş, bunun sebebinin ise şöyle izah etmiştir: “Bir şey ilim bakımından gizli olduğunda, semavat ve yeryüzü ehline onun bilgisine ulaşmak ağır gelir.”⁶⁷⁰

Dihlevî'nin verdiği örneklerden açıkça anlaşıldığına göre Kur'an'da bir hikmete binaen fiiller arasında tercihte bulunduğu görülmektedir.

2. Bir İsmi Yerine Başka Bir İsmi Tercih Edilmesi

Kur'an'da dikkat çeken ibdâl sanatlarından birisi de bir ismin yerine başka bir ismin tercih edilmesidir. Buna örnek olarak pek çok âyeti sıralamak mümkündür.

Mesela “*إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ*”⁶⁷¹ *Eğer dileysek onlara gökten öyle bir mucize indirirdik ki, onun karşısında ister istemez boyun bükülürlerdi.*⁶⁷¹ âyetinde yer alan *خَاضِعِينَ* kelimesi yerinde aslında *خَاضِعَة* kelimesinin kullanılması beklenirdi. Zira âyetin öncesinde yer alan *أَعْنَاقُهُمْ* kelimesi hem cemi hem de müennestir.

⁶⁶⁸ Şah Velîyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fî usûli't-tefsîr*, s.83.

⁶⁶⁹ A'raf, 7/187

⁶⁷⁰ Şah Velîyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fî usûli't-tefsîr*, s.83.

⁶⁷¹ Şuara, 26/5.

Ancak ilâhî kelim, bu kelimeye uygun bir ismi değil de cemi kullanım olan خَاضِعِينَ kelimesini tercih etmiştir.⁶⁷²

Yine وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَيْنَا فَرْجَهَا فَنَنْفَخُنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا الْقَانِنِينَ “Bir de İmran’ın kızı Meryem’i misal getirir. Meryem, iffet ve namusunu korudu. Biz ona Ruhumuzdan üfledik. O da Rabbisinin kelimelerini ve kitaplarını tasdik etti ve gönülden itaat edenlerden oldu.”⁶⁷³ âyetinde, Hz. Meryem’in itaat eden birisi olduğu haber verilirken الْقَانِنِينَ kelimesi kullanılmıştır. Hâlbuki burada müennes olan الْقَانِنَاتِ şeklindeki ismin kullanılması beklenirdi. Fakat Allah Teâla, bir hikmete binaen bu kelimenin müennes şeklini değil de müzekker halini zikretmiştir.⁶⁷⁴

Konuyla ilgili bir diğer örnek ise şu âyet-i kerimede yer almaktadır: صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ “Siz Allah’ın verdiği rengi almınız! Allah’ın boyasından daha güzel boya vuran kim olabilir? ‘Biz ancak O’na ibadet ederiz.’ deyiniz.”⁶⁷⁵ Âyette yer alan صِبْغَةَ اللَّهِ “Allah’ın boyası” terkihiyle kasd edilen Allah’ın dinidir. Ancak, Kur’an’da ibdâl sanatı gözetilerek din kelimesi yerine sıbğa kelimesi kullanılmıştır. Zira dine tabi olmak haddi zatında nefsin dini duygu ve düşünceye boyanması anlamına gelmektedir.⁶⁷⁶

Yine Kur’an’da zamirlerin tekil kullanılması uygun olan bazı yerlerde ta’zim kasdiyle çoğul zamir veya isimler tercih edilmiştir. Mesela إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا “Muhakkak biz sana apaçık bir fetih ihsan eyledik.”⁶⁷⁷ âyetinde fethi ihsan edenin Allah Teâlâ olmasına rağmen,

⁶⁷² Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s.83.

⁶⁷³ Tahrir, 66/12

⁶⁷⁴ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s.83.

⁶⁷⁵ Bakara, 2/137.

⁶⁷⁶ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s.85.

⁶⁷⁷ Fetih, 48/1.

yücelik ve ta'zim kasdıyla tekil zamir değil çoğulu zikredilmiştir. Yine *فَلَا أَقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ* “Hayır, (Allah’ın nizamı onların sandığı gibi değildir!) Doğuların ve batıların Rabbine yemin ederim ki, Biz onların yerine kendilerinden daha hayırlı insanlar getirmeye kadiriz.”⁶⁷⁸ âyetinde de aynı gayeyle zamirin çoğul şekli kullanılmıştır.

Öte yandan Cenab-ı Hakkın şu kavli keriminde de ibdâlin örneği görülmektedir: *وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِسَانِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ* “Allah şöyle bir temsil getirir: Bir şehir halkı vardı: Güvenlik ve huzur içinde idi, rızıkları her yandan bol bol, rahatça geliyordu. Derken Allah’ın nimetlerine nankörlük ettiler, Allah da halkının işlediği suçlar sebebiyle o şehre açlığı ve korkuyu tattırdı, (açlık ve korku elbise gibi kaplayıverdi bütün vücutlarını).”⁶⁷⁹ Açıkça görüldüğü üzere âyette açlıktan söz edilirken “taam” kelimesi yerine “libas” kelimesi tercih edilmiştir. Dihlevî'ye göre bunun sebebi, açlığın adeta bütün bir bedene yayılıp, her yönden hissedileceğini, hatta elbise’nin durumundan bile açlığın anlaşılabilceğini haber vermeye yöneliktir. Dolayısıyla Kur’an’da açlığın bütün bir bedeni kapsamaması elbise kelimesiyle beraber vurgulu bir şekilde ortaya konmuştur.⁶⁸⁰

İsmi kullanımıyla ilgili bir diğer husus ise Kur’an’da “insan” kelimesinin geçtiği yerlerde görülmektedir. Daha açık ifâde etmek gerekirse, ilâhî kelimada “insan” kelimesinin geçtiği yerlerde müfred manada değil bütün insanı kasd edecek şekilde kullanılmıştır. Söz gelimi *وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ* “Zamana yemin olsun ki insanı hüsrandır.”⁶⁸¹ *يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ* “Ey insan! Sen, tâ

⁶⁷⁸ Meâric, 70/40.

⁶⁷⁹ Nahl, 16/112.

⁶⁸⁰ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzül-kebir fi usûli't-tefsîr*, s.84.

⁶⁸¹ Asr, 103/1-2

*Rabbine kavuşuncaya kadar didinip duracaksın.*⁶⁸² *عَلَىٰ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَىٰ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا* “Biz emaneti göklere, yere, dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten kaçındılar. Zira sorumluluğundan korktular, ama onu insan yükledi. İnsan (bu emanetin hakkını gözetmediğinden) cidden çok zalim, çok cahildir.”⁶⁸³ gibi âyetlerde “insan” kelimesi, müfred manada değil cins isim kabilinden bütün insanları içine alacak şekilde kullanılmıştır.⁶⁸⁴

Konuyla ilgili vereceğimiz son örnek ise *كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ* “Nûh’un halkı da gönderilen resulleri yalancı saydı.”⁶⁸⁵ kavli-i keriminde görülmektedir. Dihlevî’ye göre Hz. Nuh’un kavmi sadece onu yalanlamış olmasına rağmen, “mürselin” kelimesi müfred değil çoğul kullanılmış, fakat bununla müfred manası kasd edilmiştir. Buna göre kavmin yalanladığı nebi Hz. Nuh olmaktadır.⁶⁸⁶

Özetle ifâde etmek gerekirse Kur’an’da yer yer isimlerin kullanımında bazı değişiklikler söz konusudur. Bazen müfred kullanılan kelimenin manen çoğul veya cins isim manasında kullanıldığı görüldüğü gibi bazen de cemi kullanılan bir kelime ile kasd edilen müfred kullanım olmaktadır. Yine Allah’a izâfe edilen bazı zamirlerin ta’zim ve yücelik manası kasdıyla tekil değil çoğul siğasında kullanıldığı da görülmektedir. Ayrıca yer yer manaya vurguyu temin etmek amacıyla değişik kelime yapılarının zikre konu edildiği de anlaşılmaktadır.

⁶⁸² İnşıkak, 84/6.

⁶⁸³ Ahzab, 33/72.

⁶⁸⁴ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s.84.

⁶⁸⁵ Şuara, 26/105.

⁶⁸⁶ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s. 84.

3. Bir Harfin Yerine Başka Bir Harfin Tercih Edilmesi

Arap dilinde tek başına manası olmayan fakat kullanıldıkları kelime gruplarıyla birlikte faydalı bir anlam ifâde eden hatta kelime veya cümle üzerinde manaya etkide bulunan en küçük yapıya “harf” denmektedir. Kur'an-ı Kerim'de en ziyade kullanılan harflerin başında, kendisinden sonra gelen ismi cer eden harf-i cerler gelmektedir. Arap dilinde yirmiden fazla harf-i cer olduğu ifâde edilmekte ve bütün bunların ifâde ettikleri değişik manaların olduğu söylenmektedir. Ancak ilâhî kelimada söz konusu bu harflerin birbirlerinin yerine kullanıldıklarına şahit olunmaktadır. Nitekim Dihlevî, bu hususa işâret etmiş ve buna pek çok misal getirmiştir.

Mesela *فَلَمَّا بَلَغَ رُؤُوسَهُ لِنَجَبِ الْجَبَلِ جَعَلَهُ دُغًا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا* “Derken Rabbi dağa tecelli eder etmez onu un ufak ediverdi. Mûsâ da düşüp bayıldı.”⁶⁸⁷ âyetinde “lam” harf-i cerinin “alâ” manasında kullanıldığı görülmektedir. Buna göre Allah Teâlâ dağın üzerine tecelli etmiştir. Yine *أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْأَعْيَانِ وَالْخَبِيرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ* “Evet, işte onlardır hayırlara koşanlar ve o işlerde öne geçenler!”⁶⁸⁸ âyetinde de yer alan “lam” harfi de “ilâ” manasında kullanılmıştır. Dihlevî'ye göre âyetin manası hayır peşinde koşan insanların hedeflerine doğru gayret içerisinde oldukları şeklindedir. Benzeri başka bir kullanım da *وَأَصْلَبْتُمْ فِي حُدُوعِ النَّخْلِ* “Ellerinizi ve ayaklarınızı farklı yönlerden keseceğim ve sizi hurma dallarına asacağım!”⁶⁸⁹ âyetinde görülmektedir. Nitekim âyet-i kerimede zarfiyet manasını ihtiva eden “fî” harf-i ceri, “alâ” manasında kullanılmıştır. Buna göre âyetin manası, hurma dalları içinde değil, hurma dalları üzerinde azab ve eziyetin infaz edileceği şeklindedir.⁶⁹⁰

⁶⁸⁷ A'raf, 7/143.

⁶⁸⁸ Mü'minûn, 23/61.

⁶⁸⁹ Taha, 20/71.

⁶⁹⁰ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fî usûlî't-tefsîr*, s. 85-86.

Konuyla ilgili çarpıcı bir diğer misal ise abdest âyeti diye bilinen meşhur âyet-i kerime'nin şu kısmında görülmektedir. فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ *"Namaza kalkmak istediğinizde yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın."*⁶⁹¹ Görüldüğü üzere âyette yer alan "ilâ" harfi, "beraberlik" manasına gelen "mae" harfiyle aynı anlamda kullanılmıştır. Buna göre abdest alırken kollar dirseklere kadar değil dirseklerle beraber yıkanır.⁶⁹²

Arap dilinde harflerin birbiriyle aynı manaya gelecek şekilde kullanıldığına dair bir diğer misal ise عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا *"Bu, Allah'ın has kullarının içip, istedikleri yere akıttıkları bir kaynaktır."*⁶⁹³ âyetinde yer alan "ba" harf-i ceri, "min" harf-i ceriyle aynı anlamda kullanılmıştır. Yani, Rahman'ın has kulları, Allah'ın ihsan ettiği pınardan içeceklerdir.⁶⁹⁴

Yukarıdaki örneklerden hareketle ifâde etmek gerekirse Kur'an'da yer alan harflerin ibdâl sanatı çerçevesinde birbirlerinin yerinde kullanıldıkları aşikârdır. Buna göre "lam" harfi yerine göre "alâ" ve "ilâ" manasında, "ba" harfi "min" harfi yerinde, "fi" harfi "alâ" manasında ve "ilâ" harfi "mae" manasına gelecek şekillerde kullanılmıştır. Dihlevî, bu hususa işâret ederek âyetlerin anlaşılmasında bu önemli hususun muhakkak dikkate alınmasının gerekliliğine vurgu da bulunmuştur.

4. Bir Cümlenin Yerine Başka Bir Cümlenin Tercih Edilmesi

Kelime gruplarından oluşan, isim ve fiil cümlesi şeklinde tasnif edilen cümle, duygu ve düşüncenin başkasına aktarılması noktasında önemli bir vazifeyi ifâ etmektedir. Dihlevî'nin Kur'an'da ibdâl

⁶⁹¹ Maide, 5/6.

⁶⁹² Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s.86.

⁶⁹³ Dehr, 76/6.

⁶⁹⁴ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s. 86.

sanatına örnek olarak verdiği hususlardan birisi de cümlenin başka bir cümle ile değiştirilmesidir. Bu kapsamda Dihlevî, şayet bir cümle başka bir cümlenin içeriğini ihtiva ediyorsa veyahut o cümlenin içeriğinin sebebi mevcut ise, cümlenin değiştirilip yerine başka bir cümlenin zikredilmesinin yaygın bir kullanım olduğuna dikkat çekmiştir.⁶⁹⁵

Konuyla ilgili vereceğimiz örneklerin başında şu âyet-i kerime gelmektedir: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتُمْ إِنْ اللَّهَ غَرِيزٌ حَكِيمٌ “Sana yetimler hakkında da soru sorarlar. De ki: Onların gerek kendilerini, gerek mallarını iyileştirip geliştirmek, elbette hayırlı bir iştir. Eğer onlara sahip çıkmak için kendileriyle beraber oturmak isterseniz bu da mümkündür; Zira onlar sizin kardeşlerinizdir.”⁶⁹⁶ Âyette yer alan وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ cümlesinde ibdâl sanatı görülmektedir. Aslında âyetin tefsiri şu şekildedir: إِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَلَا بِأَسْ بِذَلِكَ فَإِخْوَانُكُمْ “Onlarla beraber oturmak isterseniz bunda bir beis yoktur. Çünkü onlar sizin kardeşlerinizdir.” Görüldüğü üzere ilâhî kelimelerde بِأَسْ بِذَلِكَ فَلَا cümlesi kayd edilmemiştir. Ancak peşinden gelen فَإِخْوَانُكُمْ ifâdesi, kayd edilmeyen bu cümlenin içeriğini ihtiva etmektedir. Dihlevî'nin ifâdesiyle kardeşten beklenen kardeşiyle içli dışlı olmasıdır. Bu yönüyle burada cümlenin diğer cümleyle ibdâl edildiği açıkça anlaşılmaktadır.⁶⁹⁷

Yine قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ “Onlar: “Eğer o çalmışsa, zaten daha önce onun kardeşi de hırsızlık etmişti.” dediler. Yusuf bu sözden duyduğu üzüntüyü içine attı ve onlara belli etmedi. İçinden de dedi ki: “Asıl kötü

⁶⁹⁵ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s.86.

⁶⁹⁶ Bakara, 2/220.

⁶⁹⁷ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s.86, 87.

durumda olan sizsiniz. İleri sürdüğünüz iddiaların gerçek yönünü Allah pekiyi biliyor ya, o yeter!”⁶⁹⁸ âyetinde de ibdâl sanatının benzeri görülmektedir. Dihlevî, âyette yer alan *لَهُ* *أَخٌ* *لَهُ* *فَقَدْ* *سَرَقَ* *أَخٌ* *لَهُ* *إِنْ* *يَسْرِقُ* *فَلَا* *عَجَبٌ* *لَهُ* *فَقَدْ* *سَرَقَ* *أَخٌ* *لَهُ* cümlelerini şöyle tefsir etmiştir: “Şayet çalmışsa bunda şaşılacak bir şey yok! Zira daha önce de kardeşi çalmıştı.” Dihlevî’nin bu izahlarından hareketle vurgulamak gerekirse âyette yer alan *عَجَبٌ* *فَلَا* cümlesi kaydedilmemesine rağmen, sonrasında gelen *لَهُ* *أَخٌ* *لَهُ* *فَقَدْ* *سَرَقَ* *أَخٌ* *لَهُ* kısmı, o manayı ihtiva etmektedir.⁶⁹⁹

Dihlevî’nin bu konuda örnek verdiği bir diğer âyet ise şu şekildedir: *قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيْلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ* “De ki: “Kim Cebrâil’e düşman ise iyi bilsin ki, bu Kur’ân’ı daha önceki kitapları tasdik etmek, inananlar için bir rehber ve müjde olmak üzere, Allah’ın izniyle senin kalbine o indirmiştir.”⁷⁰⁰

Dihlevî, bu âyetin tefsirinde şunları kayd etmiştir:

فان الله عدو لمن كان عدوًّا لجبريل “Kim Cebrail’e düşmanlık besliyorsa şüphesiz Allah da onun düşmanıdır.” Buna göre âyetin manası şöyle olmaktadır: Hz. Cebrail Allah Resûlü’ne vahiy getirmektedir. Dolayısıyla ona düşmanlık eden, Allah tarafından düşmanlık görmeye müstehaktır. Âyetin siyak ve sibakına bakıldığı zaman, *فان الله* *عدو له* “Allah da ona düşmanlık eder” kaydının hazfedildiği, bu cümlenin mana bakımından *قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيْلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ* cümlesiyle vurgulandığı açıkça görülmektedir.⁷⁰¹

⁶⁹⁸ Yusuf, 12/77.

⁶⁹⁹ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s.87.

⁷⁰⁰ Bakara, 2/97.

⁷⁰¹ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s. 87.

O halde Kur'an'da tıpkı isim ve kelimelerin birbirinin yerine kullanıldığı gibi bazı cümlelerin hazf edilerek bir sonraki cümle ile muhtevalarının dikkatlere sunulduğu görülmektedir.

SONUÇ

Hindistan coğrafyasının yetiştirmiş olduğu önemli simalardan olan Dihlevî, islâmî ilimlerin hemen her sahasında adından söz ettirdiği gibi tefsir ilminde de haklı bir konuma sahiptir. Kur'an'ı kendi diline tercüme etmesi ve tefsir ilmiyle alakalı derli toplu bilgiler ihtiva eden eserler kaleme alması da bunun açık bir göstergesidir. Tefsir usulüyle alakalı *el-Fevzü'l-Kebir* isimli eseri de Dihlevî'nin Kur'an'a bakışını anlama adına önemli bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Dihlevî bu eserinde Kur'an'ın anlaşılmasında müfessirin bilmesi gereken hususları tek tek sıralamış ve bunlar arasında ibdâl sanatından da söz etmiştir. Dihlevî'ye göre Kur'an'ı anlamak isteyen bir kimsenin, dikkate alması gereken meselelerin başında ibdâl sanatı yer almaktadır. Şunu hemen belirtelim ki arap dilinde ibdâl denince akla kelime yapılarında görülen harf değişikliği gelmektedir. Dihlevî ise konuya biraz farklı açıdan bakmış, ibdâli sadece kelime içindeki harfin değişmesi olarak anlamamıştır. Ona göre fiil, isim, harf ve cümlenin mana bakımından başka bir fiil isim harf veya cümle ile ifâde edilmesi ibdâl kapsamında tahlil edilmelidir. Dihlevî'nin yaklaşımlarından hareketle ortaya çıkan hususları şu şekilde hülâsa edebiliriz:

Kur'an'da mana bakımından daha vurgulu bir fiil bulunmasına rağmen, Allah Teâlâ o fiili değil de onun da manasını ihtiva eden başka bir fiili tercih etmiştir. Aynı özellik isimlerde de görülmektedir. Siyak sibak bütünlüğü çerçevesinde cemi gelmesi gereken bir isim bazen tekil gelebilmekte, yine müzekker gelmesi beklenen bir cemi de müennes olabilmektedir.

Arap dilinin en küçük ifâde özellikleri arasında bulunan harfler de Kur'an'da değişik şekillerde kullanılmaktadır. Bilindiği üzere yaklaşık olarak yirmiden fazla harf-i cerin olduğu, bunların mana bakımından çok değişik manalara geldiği görülmektedir. Dihlevî, harf-i cerlerin âyetlerde birbirinin yerine kullanıldığını ifâde etmiş, “fî” harfinin “alâ”; “lam” harfinin “ilâ” manasında kullanılabildiğine dair örnekleri sıralamıştır. Dihlevî'nin ibdâl çerçevesinde üzerinde durduğu bir diğer husus ise cümleler hakkındadır. Âyetlere bakıldığı zaman bazı cümlelerin lafzen zikredilmediği fakat âyette yer alan diğer bir cümle ile manen âyetin işlendiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

Abdalmüteâl es-Sa'di, *el-Meceddîün fi'l-İslâm*, t.y.

Birşık, Abdulhamit, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yay, İstanbul 2001.

Celbânî, *Şah Veliyullah'ın Hayatı*, çev. Hasan Nureddin, Gelenek Yay., İstanbul 2002.

Daudî, Hâlid Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Dihlevî, Şah Veliyullah, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, (Farsçadan tercüme eden Hasan en-Nedvî,) Halep, Merkezü'l-Hicâzî, 2008/1429.

Erdoğan Mehmet, *Huccetullahi'l-Baliğa Tercümesinin Önsözü*, İstanbul, 2001.

Karaman, Hayrettin, *Dört Risâle*, Dergâh Yay., İstanbul 1987.

Mehmet İlhan, *Şah Veliyullah Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri*, Araştırma yay., Ankara 2007.

Muhammed Kızılgeçit, *İslam Düşüncesinin İhyasında Şah Veliyullah Dihlevî*, Bilge Adam Yay., Van 2006.

M. Salih b. Ahmed el-Gursî, *el-Fikru'l-islamî inde'l-imam ed-Dihlevî*, Konya, 2001.

en-Nedvî, Ebu'l Hasan, *Ricâlu'l-Fikr ve'd-Da've fi'l-İslâm, el-İmâm ed-Dihlevî*, c.4, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1985.

Sarı, Mehmet Ali "İbdal" *DİA*, İstanbul, 19/263-265.

es-Siyalküti: M. Beşir, *el-İmam el-Müceddid el-Muhaddis es-Sah Veliyyullah ed-Dihlevî Hayatuhû ve Da'vetuhû*, Beyrut, 1999.

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

- 1- Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli akademik bir dergidir.
- 2- Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
- 3- Yayın kurulu, 14 (on dört) kişiden oluşur.
- 4- Dergide telif, tercüme (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. bilimsel çalışmalar yayımlanır. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının ½'sini geçemez.
- 5- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.
- 6- Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık; 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet; en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
- 7- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
- 8- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yayın ve yazım ilkelerine uyan yazılar, editörün ön incelemesinden sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir.
- 9- Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi

halinde yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu, biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkında verilen olumsuz raporun içeriği dikkate alınarak yazardan yazıyı düzeltmesi istenir ve yazı yayınlanır.

10- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

11- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

12- Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14- Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara, makalesinin bulunduğu dergiden iki adet, ayrıca ayrı basım olarak makalesi beş adet gönderilir.

15- Yayımlanan çalışmanın bilimsel, hukuki ve diğer her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.

16- Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.

17- Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

18- Yayımlanması istenen yazılar aşağıda belirtilen e-posta adresine "ekli Word belgesi" olarak gönderilmelidir.

e-posta: alibudak@yahoo.com

Yazışma Adresi

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kampüs Diyarbakır

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAZIM İLKELERİ

1- Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 35 sayfayı aşmamalıdır.

2- Makale ile birlikte yazar/çevirmen'e ait iletişim bilgileri de e-postaya eklenmelidir.

3- Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 10 punto Palatino Linotype fontu ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.

4- Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

5- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

6- **Sayfa düzeni:** A4 dikey boyutunda, 176x250 ebadında, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2,5 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2,5 cm, soldan 1 cm cilt payı verilerek ayarlanmalıdır.

7- **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, punto 10,5 ve başlıklar sadece baş harfleri büyük ve bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı birden çok 1,25 satır aralıkla, dipnotlar ise birden çok 1,1 satır aralıkla ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi ve 14 punto kullanılmalıdır.

8- **Dipnotlar,** sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a. Kitap:

Basılmış eser: Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

Tek yazarlı: Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Hay., Ankara 2008, s. 20.

Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal ve diğerleri, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

Derleme: Kenan Çağan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.

Çeviri: Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, *Berîka*, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

b. Tez Örneği: Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

c. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

Örnek: Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şerriyye, no: 832, vr. 18a.

d. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buharî, İman 1.

e. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

Telif makale örneği: O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

Çeviri makale örnek: Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşebendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev.: Salih Akdemir, İslâmî Araştırmalar, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

f. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

g. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

Örnek: Kuşeyrî, er-Risale, s. 21.

h. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

i. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.

j. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

Örnek: *el-Bakara*, 2/10.

k. İnternet kaynakları:

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)

l. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

9- Dergimizde kullanılan kısaltmalardan bazıları:

Adı geçen eser : age

Aynı müellif : a.mlf.

Adı geçen makale : agm

Bakınız : bk.

Aleyhi's-selam : (s)

Baskı : bs.

Araştırma Görevlisi : Ar. Gör.

Celle celalühu : (cc)

Cilt : c.

Çeviren : çev.:

Editör : edit.:

Hadis numarası : h.no:

Hazırlayan : haz.:

Hazreti : Hz.

Hicrî : H.

Karşılaştırmamız : krş.

Kütüphane : Ktp.

Mektup numarası : m.no:

Miladî : M.

Milli Eğitim Bakanlığı İslâm

Ansiklopedisi : İA

Numara : no:

Ölümü : ö.

Sadeleştiren : sad.:

Sayfa : s.

Sayfadan sayfaya : ss.

Sayı : sayı:

Tahkik : tahk.:

Tarihsiz : ts.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm

Ansiklopedisi : DİA

Üniversite : Ü.

Varak : vr.

Ve benzeri : vb.

Ve devamı : vd.

Yardımcı : Yrd.

Yayın yeri yok : y.y.

Yayınevi, yayınları : Yay.