



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 4, Sayı: 1, Bahar 2013



İNÖNÜ UNIVERSITY
JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY

Volume: 4, Issue: 1, Spring 2013



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

İnönü University Journal of the Faculty of Divinity

Cilt 4, Sayı 1, Bahar 2013
(Volume 4, Issue 1, Spring 2013)

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Hulusi Arslan, Dekan/Dean

Editör/Editor in-Chief

Doç. Dr. Sabri Türkmen

Editör Yardımcıları/Co-Editors

Yrd. Doç. Dr. Fethullah Zengin
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ulukütük

Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ
Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU	Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	Yrd. Doç. Dr. Hamdi ONAY
Prof. Dr. Fikret KARAMAN	Yrd. Doç. Dr. Hasan ARSLAN
Prof. Dr. Mehmet KUBAT	Yrd. Doç. Dr. Mehmet BİRSİN
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN	Yrd. Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	Yrd. Doç. Dr. Muharrem ÇAKMAK
Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK	Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN	Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Selçuk Üniversitesi	Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Sakarya Üniversitesi	Prof. Dr. Turan KOÇ, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi

Mizanpaj / Layout

Serkan DEMİR/Fethullah ZENGİN

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Fatih ÖZDEMİR

Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

© İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2013

Yazışma Adresi/Correspondence

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-
Kampus – MALATYA
Tel/Belgeç: 0422 377 49 97- 0422 341 00 61

E-posta: ilahiyatdergi@inonu.edu.tr
ifd@inonu.edu.tr



BAHAR 2013 SAYISI HAKEM KURULU /REFEREE BOARD OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ali İhsan KARATAŞ, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mehmet YOLCU, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÜÇÜK, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Atik AYDIN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin POLAT, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. İlhami ORUÇOĞLU, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Nur Yusuf, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Süleyman KARACELİL, Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İÇİNDEKİLER

Editörden	
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN.....	7-8
Kur'an'da Helû' İfadesi	
Abdurrahman Kasapoğlu.....	9-44
Hadisler Çerçevesinde İsrâf Olgusunun Analizi	
Saffet SANCAKLI.....	45-86
التناسب مصادرہ وأنواعه ومصطلحاته في سورة البقرة	
Ahmed Natouf.....	87-109
En-Nedîm [İbn Al-Nadim] Ve El-Fihrist'inin İslam Kültür Tarihindeki Yeri	
Mehmet YOLCU.....	111-154
Furûq İlmi Açısından Ecr, Sevâb ve Cezâ' Kelimelerinin Kur'an'daki Kullanımları	
Sabri TÜRKMEN.....	155-170
Sa'd b. Ubade ve Hz. Peygamber Dönemindeki Bazı Uygulama ve Düşüncelere Farklı Bakışı	
Fethullah ZENGİN.....	171-186
Tarihsel Süreç İçerisinde Pakistan Medreseleri	
İbrahim AŞLAMACI.....	187-210
Güncel Fıtır Sadakası (Fitre) Miktarının Tespitine Dair Bir Değerlendirme	
Hasan MAÇİN.....	211-229
İbnü'l-Kayserânî ve Tezkiretü'l-Huffâz Adlı Eseri	
Selahattin YILDIRIM.....	231-260
Şiir Antolojileri	
Dr. Abdurrahman 'Utbe /Çev. Ökkeş GENERAL.....	261-272
Kitap Tanıtımı/ İmam Ebu Bekir Abdulqâhir b. Abdurrahman b. El-Cürcanî, Delailü'l-İ'caz fi 'İlmi'l-Me'ânî	
Basri DAĞ.....	273-277

CONTENTS

Editorial

Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN 7-8

Expression Of Helû' In The Quran

Abdurrahman Kasapoğlu 9-44

Analysis Of Waste Phenomenon According To Hadith

Saffet SANCAKLI 45-86

Appositeness: Its Sources, Types and Terms in Surat Al-Baqarah

Ahmed Natouf 87-109

An-Nadîm [İbn Al-Nadim] and his El-Fihrist's Place in the Islamic Cultural History

Mehmet YOLCU 111-154

The Usages of the Words Ecr, Sevab and Cezâ in the Quran in Terms of The Science of Furuq

Sabri TÜRKMEN 155-170

Sa'd b. Ubadah and Different Perspective to Some Applications and Thoughts at the Period of the Prophet

Fethullah ZENGİN 171-186

The Historical Process Of Pakistan's Madrasas

İbrahim AŞLAMACI 187-210

An Evaluation On Fixing Of The Amount Of Current Fitr Charity (Fıtrah)

Hasan MAÇİN 211-229

Ibn Kayserânî and His Book, Titled " Tazkeratul-Huffâz"

Selahattin YILDIRIM 231-260

Poetry Anthologies

Dr. Abdurrahman 'Utbe /Çev. Ökkeş GENERAL 261-272

Book Review/ Abu Bakr Abdulqâhir b. Abdurrahman b. El-Cürcanî, Delailü'l-I'caz fi 'Ilmi'l-Me'ânî

Basri DAĞ 273-277

Editörden

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla...

Editörden

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...

Sosyal alanda, bilhassa İslami İlimler sahasında akademik ve entelektüel birikimi okurlarıyla buluşturmaya devam eden İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, dördüncü yılının ilk sayısını sizinle buluşturmanın mutluluğunu yaşamaktadır.

İlmi değerlerin, erdemin ve faziletin kaybolmaya yüz tuttuğu çağımızda bizi ümmet yapan değerlere ve ilmi çalışmalara ne derece ihtiyaç olduğu izahtan varestedir. İlmi çalışmalar, piyasa ekonomisinde her gün daha bir hızla tüketilen sıradan malumatın karşısında dinamik bir süreklilik ve derinliği olan bilginin gündemde ve hafızalarda yer almasını sağlayan vazgeçilmez unsurlardandır. Hassaten toplumların harcinı oluşturan din ve dine dair bilgi ve geleneğin, ataletten kurtulması ve her dem kadim kökleriyle sahih ilişki içinde yeniden çağın bilincine ve zamanın ruhuna aftı nazar ederek anlaşılması ve yorumlanması gereği karşısında ortaya çıkan sorumluluğun sıklet merkezinde İlahiyat Fakültelerinin olduğu bilinciyle çalışmalarımızı yapmaktayız. Zira çağımızda tüketim toplumu olarak öne çıkan insanlığın daha çok üretime olan ihtiyacından hareketle akademik çalışmalar değer üretmeyi ilke edinmeli ve bu bağlamda insanlığa değer katan, hayata yön veren iyi bir geleceğe taşıyan güç olmalıdır.

Ancak şunu ifade etmemiz gerekir ki, genel olarak din üzerine yapılan çalışmalarda bhusus İslami içerikli çalışmalarında, dini ve İslam'ı oryantalistik bir nesne haline dönüştürmemenin yegâne şartı, gündelik-toplumsal ilginin etrafı ile inancın metafizik boyutlarının merkezi arasındaki en uygun dengenin kurulmasındandır. Bu ise ancak dinin ontolojik ve epistemolojik temellerinin yaratıcı ile otantik ve toplum ile de organik bir ilişki içinde anlaşılması ve yorumlanması gerçekleşince tezahür edebilecek bir olgudur. Bunun için de İlahiyatı biraz da kalp gözü ve kulağını açmayı gerektiren bir varoluşsal arayış modu olarak da anlamak ve görmek gerektiği kanaatindeyiz.

Diğer yandan İlahiyat, kültürel olduğu kadar, düşünsel ve metafizik tekâmülün sağlanması açısından önemli bir katkıya sahip olduğu kadar, dinsel bilgi düzleminde yalnızca aşkın önermeler etrafında kalmayan dinin dünyevi anlamını da sorgulayan

beşeri bir girişim olarak görülebilir. Bu anlamda onu sosyal bilimlerin merkezinde yer alan bir disiplin olarak da düşünmek mümkün olduğu kadar ülkemizdeki durum göz önüne alınırsa zorunludur da.

Büyük bir bilgi kirliliği yaşadığımız şu çağda dinin sahih bir şekilde kitlelere ulaştırılması, bu hususta eli kalem tutan, dini sahih kaynağından öğrenen ilim adamlarının sorumluluğundadır. Bu sorumluluğun gereği olarak dini, bireysel bir tercih ve toplumsal bir olgu kategorisine indirgmeden hayatın her alanına ait mesaj ve iddialarını ilmi ve ahlaki bir perspektiften anlamak ve sorgulamak gerektiğini düşünüyoruz.

Bu bağlamda her biri kıymetli bir akademisyen tarafından kaleme alınmış muhtelif alanda yazılan bu dergimizin okuyucularımıza katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bu sayısında;

Abdurrahman Kasapoğlu'nun Kur'an'da Helû' İfadesi, Saffet Sancaklı'nın Hadisler Çerçevesinde İsrâf Olgusunun Analizi, Ahmed Nettekun "التناسب مصادرہ وأنواعه" (Bakara Suresinde Tenasub, Kaynakları, Çeşitleri ve İlgili Kavramlar), Mehmet Yocu'nun En-Nedîm [İbn Al-Nadîm] ve El-Fihrist'inin İslam Kültür Tarihindeki Yeri (İslam Kültür Tarihinin Zamansal Haritası), Sabri Türkmen'in Furûq İlmi Açısından Ecr, Sevâb ve Cezâ' Kelimelerinin Kur'an'daki Kullanımları, Fethullah Zengin'in Sa'd b. Ubade ve Hz. Peygamber Dönemindeki Bazı Uygulama ve Düşüncelere Farklı Bakışı, İbrahim Aşlamacı'nın Tarihsel Süreç İçerisinde Pakistan Medreseleri, Selahattin Yıdırım'ın İbnü'l-Kayserânî ve Tezkiretü'l-Huffâz Adlı Eseri, Hasan Maçın'ın Güncel Fıtır Sadakası (Fitre) Miktarının Tespitine Dair Bir Değerlendirme adlı makaleler yer almaktadır. Ayrıca bir tercüme ve kitap tanıtımından oluşan zengin içeriğiyle siz kıymetli okurları dergimizle başa bırakırken bir sonraki sayıda buluşmak ümidiyle saygı ve selamlarımı arz ediyorum.

Doç. Dr. Sabri Türkmen

Kur'an'da *Helû*' İfadesi

-Psikoloji ve Ahlâk Felsefesinin "İnsanın Hazza Düşkünlüğü Elemden Kaçışı" Konusundaki Yaklaşımlarıyla Bir Mukayese-

Abdurrahman KASAPOĞLU*

Özet: İlk çağlardan beri insan psikolojisi üzerinde düşünürlerin en çok dikkatini çeken hususlardan biri, insanın hazza eğilim duyması elemden kaçınması olmuştur. Kur'an'da geçen *helû*' ifadesi ve bu ifadenin izahı mahiyetindeki âyetler, "insanın hazza eğilimli ve elemden kaçan bir varlık" oluşunu anlattığını düşündüğümüz sözlerdir. Müfessirlerin *helû*' ifadesine getirmiş oldukları genel izahları dolaylı olarak insanın hazza düşkünlüğünü, elemden kaçmayı tercih edişini anlatır. Bununla birlikte, İbn Keysân, Mâtürîdî, Râzî gibi müfessirler *helû*' ifadesini doğrudan insanın hazza yönelişi ve elemden kaçışı olarak tefsir etmişlerdir. Kaldı ki, diğer müfessirlerin izahları da anlam itibarıyla aynı sonuca ulaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Haz, elem, ahlâk felsefesi, psikoloji, Kur'an, müfessirler.

Abstract: - *Expression Of Helû' In The Quran: A comparison with the approach of Philosophy of Psychology and Ethics on "Human's likes of pleasure and his escape from sorrow"* - One of the issues that attracts the most attention of thinkers of human psychology from the earliest times has been the trend of people to feel the pleasure and refrain from sorrow. Qur'anic expression *helû*' and the verses referred to the explanation of it are the words that we thought occurring to tell "the man as a being who is prone to the pleasure escapes from pain." The general explanation of the expression *helû*' brought by the commentators indirectly asserts that people prefer the pleasure and escape from sorrow. However, exegetes such as Ibn Keysân, Maturidite, and al-Razi interpret it as the preference of joy and escape from sorrow. Moreover, interpretations of other exegetes also result to have the same meaning.

Keywords: pleasure, sorrow, moral philosophy, psychology, Qur'an, exegetes.

* Prof. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: abdurrahman.kasapoglu@inonu.edu.tr

Giriş

Helû' ifadesi, Kur'an'da insanın psikolojik yapısına açıklık getiren önemli kelimelerden birisidir. Gerek *helû'* ifadesi gerekse bu ifadeye anlam genişliği sağlayan diğer Kur'an açıklamaları, (70/20-35) insanın hazza olan eğilimini, elemden kaçışını ifade eder bir mahiyet arz etmektedir. İnsanın hazza eğilim göstermesi, elemden kaçması meselesi, ilk çağlardan beri insan düşüncesini meşgul etmiştir. Nitekim her dönemde düşünürler haz-elem olgusuyla ilgilenmişlerdir. Filozoflar, ahlâk felsefesinin bir meselesi olarak haz-elem konusuna yaklaşım gösterirken, psikologlar bu olguyu, insanın doğal ruhsal yapısını oluşturan bir öge olarak değerlendirmişlerdir.

Araştırmamızda hem felsefecilerin hem de psikologların haz-elem olgusuna yaklaşımlarını ele aldıktan sonra müfessirlerin, *helû'* ifadesine getirdikleri yorumları inceleyeceğiz. İnsan doğasındaki hazza eğilim ve elemden kaçma olgusunun müfessirlerin yorumlarına ne şekilde yansıdığını belirlemeye çalışacağız. *Helû'* kelimesinin Arapça'da kullanıldığı anlamlardan, Hz. Peygamberin *helû'* olgusuna değindiği hadisi şeriften hareketle konuya açıklık getireceğiz.

Hepsinden de önemlisi, *helû'* olgusunun Kur'an'da yer almasının amaçlarını, Allah'ın bu konuyu zikretmek suretiyle insanlara vermek istediği mesajları belirlemeye çalışacağız.

I. İlmî Disiplinlerde Haz ve Elem

Hazcılık, "psikolojik hazcılık" ve "ahlâkî hazcılık" olmak üzere iki şekilde ortaya çıkar. Psikolojik hazcılığa göre, insanlar her zaman en büyük hazzı ve en az acıyı vereceğini düşündüğü şeyi seçerler. Her zaman haz elde edecek ve acıdan kaçacak şekilde hareket ederler. Hazcılığın diğer şekli ahlâkî hazcılıktır. Bu görüş, insanların haz alacak ve acıdan kaçınacak şekilde eylemde bulunmalarını gerektiğini söyler. İnsanlar bu şekilde davranırlarsa iyi yaşayabilirler.¹ Haz ve elem konusu genel olarak psikolojinin ve ahlâk felsefesinin konusu olmuştur. Araştırmamızda öncelikle psikolojinin, ardından ahlâk felsefesinin haz-elem meselesine yaklaşımını inceleyeceğiz.

¹ Adam Morton, *Pratikte Felsefe*, Çev. Mukaddes İlgün, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006, s. 217-218.

A. Psikolojide Haz ve Elem

İnsan haz ve elem arasında yaşar. Bunlar bütün hislerin iki esas elemanıdır. Haz ve elem, bütün duygusal ve zihinsel hayata ilişkin olaylara eşlik eder. Bir hayat kanunu olarak haz ve elem, yaşamının ayrılmaz iki koşuludur. İnsanlar elemden kaçmak, hazza kavuşmak için çaba harcar. İnsan ömrü, büyük ölçüde acıdan kaçarak ve haz peşinde koşarak harcanan bir süreçtir.

Neredeyse her davranış, elem ve haz yönünden bir duyguyla birlikte bulunur. Eğer davranış güçlü bir güdünün doyurulması amacıyla yapılıyorsa, haz ya da elemnin yeğinliği de aynı şekilde artar; duygu coşkuya dönüşür.²

Haz, bir güdünün doyumunu sağlandığında ya da amaca ulaşıldığında duyulan histir. Haz organizmada genellikle hoşlanma duygusu meydana getirir. Gülme ve gülümseme haz hissinin en açık belirtileridir. Haz veren durumlar, kontrol edilmesi güç sevinç hali ile gündelik hayatın sakin hazları arasında değişen çeşitli şekillerde ortaya çıkarlar. Bir başka deyişle, hazların şiddeti yüksek veya düşük olabilir. Açlık, susuzluk, cinsellikle ilgili arzuların doyurulması, yorgun iken hissedilen dinlenme ihtiyacının karşılanması neticesinde haz elde edilebilir. Yine hazzın, serbest ve engellenemeyen etkinliklerle, zihinsel ve bedensel kapasitenin kullanılmasıyla, yeni olay ve deneyimler yaşamak suretiyle meydana gelebildiği görülür. İnsana haz veren nesne ve durumlar, yaşla birlikte yeteneklerin olgunlaşmasına ve öğrenilmiş davranışlara bağlı olarak sürekli değişir. Çocuğun yaşı ilerledikçe, daha önceki evrelerde haz vermiş olan durumlar çekiciliğini kaybedebilir.³

Duygu, bireyin iç ve dış dünyadan etkilenmesi sonucunda genel olarak "hoşlanma" ya da "acı duyma" şeklinde ortaya çıkarak tepkilerdir. Genel manada hoşlanma / haz ve acı duyma / elem sözcükleriyle ifade edilen duygu, bireyin güdüleri yahut temel gereksinimleriyle ilişkilidir. Bunların doyurulması hoşlanma yaratırken, doyurulmaması acı duygusu uyandırır. İnsan, içgüdülerin, ihtiyaç ve eğilimlerin tatmini peşinde koşar. Güdü ve eğilimlerini doyumak ona haz verir. Doyurulmayan içgüdüler, ihtiyaçlar, eğilimler elem verirler.

² İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, Gül Yayınevi, Ankara, 1996, s. 124.

³ Arthur I. Gates ve diğerleri, *Eğitim Psikolojisi*, Çev. Nemci Z. Sarı, M.E.B., İstanbul, 1968, I/106-107; Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, Çev. Hüsnü Arıcı ve diğerleri, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1995, s. 226; Adnan Erkuş, *Psikolojik Terimler Sözlüğü*, Doruk Yayınları, Ankara, 1994, s. 147; Handan Asude Başal, *Gelişim ve Psikoloji*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2004, s. 124-125.

Duygular haz kaynağı olması, hayatı renklendirip güzelleştirmesi bakımından insan için önemlidirler.⁴

İnsanlar iç ve dış dünyadan etkilenirlerken, bu etkilenmelerin tesiriyle “hoşlanma” ve “acı duyma” şeklinde iki durum ortaya çıkar. Hoşlandıkları şeyi sever, ona yaklaşırlarken, hoşlanmadıklarından da kaçarlar. Kendilerine haz veren varlıklara, olaylara yani uyarıcılara ulaşmak, onları elde etmek isterler. Elem veren uyarıcılardan ise kaçma, uzaklaşma, kurtulma çabası gösterirler. Hazların devamlı olmasını ne kadar çok arzu ederlerse, elem bir an önce sona ermesini de o kadar çok isterler. İşte bu durum duygu olarak adlandırılır. İnsanlar ve hayvanlar, gerek bedensel gerekse ruhsal yönden hoş olan şeylerle karşılaşmayı isterlerken, acı veren şeylerden kaçarlar.⁵

Haz, insana yararlı olaylara, elem ise zararlı olaylara bağlı olarak meydana gelir.⁶ Bazı olay ve varlıklar bireyde memnuniyet, hoşnutluk ve sevinç meydana getirirler; bu tepkilerin kaynağında haz vardır. Bazı olay ve varlıklar ise, bireyde hoşnutsuzluk, memnuniyetsizlik, nefret meydana getirirler. Bu tepkilerin kaynağında ise elem mevcuttur. İnsanın aldığı uyarımlar, yaşam koşullarına ve eğilimlerine uygun, ihtiyaç ve beklentileri doyurucu nitelikte ise, bunların yarattığı duygular haz verici olur. Yaşam koşullarını ve insanın dengesini bozucu, ihtiyaçların karşılanmasını engelleyici olan duygular da elem vericidirler. Yaşantıyı kolaylaştıran, sağlık ve esenlik getiren, ihtiyaçları doyuran uyarılara ve davranışlara karşı insanda yatkınlık ve eğilim vardır. Haz duygusu, bu eğilimin bir sonucudur. Yaşam düzenine, eğilim ve ihtiyaçlara ters düşen, sağlığı bozucu olan uyarıları reddetme, onlara karşı durma eğilim ve yeteneği vardır. Elem duygusu bu yeteneğin bir sonucudur.⁷

“Haz ve elem” olgusu, “istek ve nefret” olgusundan ayrı düşünülemez. Haz, hazza karşı duyulan istekten; elem de eleme karşı duyulan nefretten ayrılmaz. İnsanlar hazzı her zaman memnunlukla kabul ederler, ama elemi hiçbir

⁴ H. Şükrü Selçikoğlu, *Eğitim Psikolojisi*, Üçgen Yayınları, Ankara, 1962, I/213; Cavit Binbaşıoğlu, *Eğitim Psikolojisi*, Binbaşıoğlu Yayınları, Ankara, 1992, s. 140-414; Banu Yazgan İnanç ve diğerleri, *Gelişim Psikolojisi*, Nobel Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 255.

⁵ Cavit Binbaşıoğlu, Ekin Binbaşıoğlu, *Endüstri Psikolojisi*, Kadioğlu Matbaası, Ankara, 1991, s. 20-21; Lütfi Öztabağ, *Psikolojide İlk Adım*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1983, s. 162.

⁶ İbrahim Alaettin Gövsa, *Çocukta Duygusal Gelişim*, Hayat Yayınları, İstanbul, 1998, s. 20.

⁷ M. Nail Karakuşçu, *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar*, Pelin Ofset, Ankara, 1998, s. 116; Öztabağ, s. 162.

zaman istemezler. Haz duyulduğu zaman insanın ruhunda ve bedeninde genişlik ve ferahlık hissi ortaya çıkar. Elem duyduğunda ise, darlık ve sıkıntı hissi baş gösterir.⁸

İnsana elem ve haz veren duygular çok çeşitlidir. Bunlar sevindirici, yasaklayıcı, savunucu ve saldırgan duygulardır. Sevindirici duygular –mutluluk, sevgi, hoşlanma, merak, zevk ve benzeri- insanı haz veren bir davranışa yönlendirir ya da bir davranışın sonunda haz verirler. Korku, sıkıntı, üzüntü, keder, tiksinti, bıkkınlık ve benzeri yasaklayıcı ve savunucu duygular, sevindirici duyguların tersine insana elem verirler. Öfke, kin, nefret, düşmanlık, aşırı hırs, kıskançlık gibi saldırgan duygular ise, bireyi karşısındakine elem verecek tutum ve davranışlarda bulunmaya yönlendirir.⁹ İster basit, isterse karmaşık olsun, duygu durumları şuura genellikle haz ya da elem karakteri şeklinde yansır. Bu durum teessür hallerinin iki kutupluluğu olarak ifade edilir.¹⁰

Haz ve elem durumu, bunlardan türeyen duygulanım ve coşkular, nitelik ve niceliklerine göre düşünce, tutum ve davranışlara yansır. Haz ve elem organizma üzerinde birbirine zıt etkileri olur. Haz, hareketi ve faaliyeti artırır, mimik ve jestlere canlılık getirir, düşünceyi hızlandırır. Haz halinde kan dolaşımı, solunum hızı artar, böylece beden ısısı yükselir. Haz, bazı taşkın hareketlerle, bağırıp çağırmak, şarkı söylemek suretiyle açığa çıkar. Buna karşılık elem, belli bir sınır dahilinde hareketi yavaşlatır, etkinliği azaltır, bazen tamamen hareketsizliğe sebep olur, mimik ve jestleri donuklaştırır, düşünceyi ağırlaştırır. Elem halinde kalp vuruşları yavaşlar. Eleme maruz kalmak, üzüntü içerisinde çırpınmaya, korku içinde sakınmaya çalışmaya sebep olabilir. Elemler ezici ve yıpratıcıdır; korunma içgüdüsünü tehdit eden bir afet gibidir. Hayvanlar tekâmül ettikçe elemleri artar. Haz, insanın kendini güçlü hissetmesine vesile olurken, elem gücün azalmasına sebep olur.¹¹

⁸ Paul Guillaume, *Psikoloji*, Çev. Refia Şemin, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1970, s. 61; Ali Haydar Taner, *Psikoloji*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 166.

⁹ İbrahim Ethem Başaran, *Örgütsel Davranış*, Gül Yayınevi, Ankara, 1991, s. 121-122.

¹⁰ G. Dwelhouvers, *Psikoloji*, Çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1952, s. 193.

¹¹ Mustafa Şekip Tunç, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1949, s. 132; Komisyon, *Ruhiyat*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1929, s. 69-70; Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994, s. 77; Özcan Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1982, s. 66-67; Taner, s. 169.

İnsanın bünyesine tüm eylemlerinin başlıca kaynağı, devindirici ilkesi olarak haz ve elem duygusu yerleştirilmiştir. Haz ve elem, birey davranışlarını etkileyen çok kuvvetli etmenlerdir. Bir başka deyişle, insan davranışlarının motivleridir. Canlı birey, güdü ve eğilimlerinin tesiri altında hazza ulaşmaya elemden kaçınmaya çalışır. Sonuç itibarıyla haz ve elem, insan hayatı için çok önemli bir gelişme faktörü olur. Haz ve elem duyguları, yaşantıyı düzenleyici, yönlendirici ruhsal güçlerdir. Bireyin ve insan türünün varlığını sürdürmesine yarayacak şeyler haz, bireyin ve insan türünün geleceği için tehlikeli ve zararlı olan şeyler eleme yol açarlar. Haz ve elem, insana fayda ve zararı öğreten bir rehber konumundadır. Yerine göre, bireyi tehlikelerden koruyan bir yol gösterici rolü üstlenirler.¹²

Canlı organizmanın acı verici durumlardan kaçınması, dokuların bütünlüğünün korunması, zarara uğramaması için hayatî önem taşır. Acı verici bir uyarı, genellikle organizmayı dengesizlik veya rahatsızlık meydana getirebilecek durumları azaltmaya, ortadan kaldırmaya sevkedecek hareketi yapmaya zorlar.¹³

Haz ve elem, bedensel, ruhsal ve ahlâkî alanda insanlar için bir yol gösterici, yardımcı, yaptırım gücü olarak rol oynar. Haz ve elem, çoğu kere beden ve ruhsal yapının iyi ya da kötü işleyişinin bir işareti olabilirler. İnsanın hissettiği fizyolojik bir acı, bedensel bir bozukluğun alameti olabilir. Yapılan işten zihinsel haz almak, başarı elde etmek, yeteneklere uygun iş seçiminin alâmeti olabilir. Can sıkıntısı ve yorgunluk, yanlış bir çalışma sahasında faaliyet gösterdiğimizize işaret edebilir. Ahlâkî eylemlerden alınan haz doğru yolda olmanın, huzursuzluk ve iç sıkıntısı ise, yanlış yolda olmanın belirtisi olabilir.¹⁴

Hoşlanım / haz ve acı / elem ilkesi: Freud, insanın yaşamının hoşlanma veren yaşam içgüdüleriyle ve bunun karşıtı acı veren ölüm içgüdüleriyle yönetildiği görüşünü savunur.¹⁵

Psikanalitik kurama göre, ruhsal süreçler otomatik olarak haz ilkesiyle yönlendirilir. Ruhsal süreçleri uyarıcı, her seferinde elem veren bir gerilim mevcuttur. Ruhsal süreç, bu gerilimin azalacağı, elemden uzaklaşacağı, hazın

¹² David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s. 135; Komisyon, *Ruhiyat*, s. 70; Taner, s. 167; Öztabağ, s. 162; Karakuşçu, s. 116.

¹³ İ. Alev Arık, *Motivasyon ve Heyecana Giriş*, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 181-182.

¹⁴ Nurettin Topçu, *Psikoloji*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003, s. 76-77.

¹⁵ Mithat Enç, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, Karatepe Yayınları, Ankara, 1990, s. 79.

üretildiği bir yöne doğru gider.¹⁶ Haz ilkesi psikanalizde, cinsellik, açlık, susuzluk gibi dürtülere anında doyum aramaya, acı verici durumlardan ve yoksunluklardan kaçınmaya güdüleyen ruhsal güçtür. Freud'a göre, "id" haz ilkesine göre hareket eder. Ahlâkî sınırlamaları göz ardı ederek, güdüleri doyuracak, elemden kaçınacak şekilde davranır.¹⁷

Haz ve elem, özdeksel / cismanî olabileceği gibi tinsel / ruhsal / manevî de olabilir. Özdeksel haz ve elem, bedenın ihtiyaçlarından kaynaklanır. Eğer ihtiyaçlar karşılanmış, bedenın rahatı sağlanmış ise, duyulan şey hazdır. Şayet ihtiyaçlar giderilmemiş, bedenın rahatı bozulmuş ise, elem duyulur. Özdeksel elem, kökeni deride ya da iç organlarda bulunan ağrı ya da sızı verici durumlardır. Duygu olaylarının asıl konusu olan tinsel hazlar ve elemeler de ruhun ihtiyaç ve özlemlerine bağlıdır. Eğer ruhun ihtiyaç ve beklentileri karşılanırsa haz duyarız; karşılanmadığı hallerde ise, hissedilen şey elemdir. Yaşantıların insanda yarattığı acı verici izlenimlere tinsel elem denir. Belli bir uyarıcısı olmayan bu tür acılar kısa ya da uzun süreli olabilir, bireyi etkinliğe ya da pasifliğe sürükleyebilir.¹⁸

Özdeksel haz ve elemelerle tinsel haz ve elemeler arasında bazı farklar vardır. Özdeksel hazlar, fiziksel haz ve elem dediğimiz şeylerdir. Hayvanlarda da, çocuklarda da bulunur. Fiziksel haz ve elemelerin nedenleri de fizikseldir. Özdeksel haz ve elemelerin, organizmayla ayrılmaz bir ilişkisi vardır, hazza ya da eleme sebep olan faktörler yok olunca haz-elem de sona erer. Bir başka deyişle, fiziksel haz ve elem, nedenleri bulunduğu sürece var olabilir. Oysa tinsel haz-elem, duygusal sistem içerisinde gerçekleştiği için, faktörleri kaybolursa bile çağrışımla, zihinsel hatırlamayla yeniden canlandırılmaları mümkündür. Bedensel hazlarda böyle bir durum söz konusu değildir. Tinsel hazların-elemelerin faktörleri daha çok sosyal etken ve değerlerdir. Diğerleri ise daha çok fizyolojik ma-

¹⁶ Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, Çev. Ali Babaoğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, s. 21.

¹⁷ Rod Plotnik, *Psikolojiye Giriş*, Çev. Tamer Geniş, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009, s. 436; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 359.

¹⁸ İbrahim Alâettin Gövsa, *Çocuk Ruhı*, M.E.B., İstanbul, 1952, s. 171; Remzi Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, M.E.B., İstanbul, 2000, s. 2; Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 9.

hiyettedir. Sevinç, keder gibi tinsel hazlar ve elemeler, toplumsal kaynaklıdır. Toplumsal hazların nedenleri yine toplumsaldır.¹⁹

Psikologlar, hazları ve elemeleri çeşitleri bakımından farklı guruplar halinde değerlendirmişlerdir. Bir şeyi öğrenmiş olmaktan ya da merakın giderilememiş olmasından kaynaklanan zihinsel haz-elem; birine iyilik yapmaktan ileri gelen ya da suç işlemekten doğan törel haz-elem bunlar arasında sayılabilir. Suçluluk ve günahkârlık duygu ve düşünceleri törel acıya sebep olur. Burada hazzın düşünceye ve ahlâka ait değerler açısından sınıflamaya tabi tutulduğunu görüyoruz.²⁰

Haz ve elem duyguları çocukluktan yetişkinliğe doğru gelişirken çok az bir değişim geçirir. Aslında burada değişen, bu duygularla eşleşen fikirlerdir. Haz ve elem duyularının, fizyolojik canlanmadan geriye bildirimler sebebiyle ortaya çıktıkları ve bu canlanma yapısının ömür boyu değişmeyebileceği sanılmaktadır. Ama bu duyularla eşleşen fikirler gelişim gösterirler.²¹

Hoşlanma ve acı duyma duyguları çocukta doğumla birlikte görülür. Hayatın başlangıcında haz ve acı hislerinin tamamen organik bir temeli vardır. Bir bebeğin genel tepkisi, acı veren şeylerden kaçmak, haz veren uyarıcıları sürdürmeye çalışmak şeklinde gerçekleşir. Çocuğun haz veren uyarıcılar peşinde koşması, onları devam ettirmeye uğraşması, buna karşılık acı veren şeylerden kurtulmak ve uzaklaşmak istemesi eğitim ve öğretimde motivasyonu sağlamak bakımından önemlidir.²²

Öğrenmekten haz aldığımız şeyleri öğrenir, elem duyduklarımızı öğrenmeyiz. Öğrenilmeye uğraşılan şey, haz verdiği müddetçe çocuk öğrenme gayreti içerisinde olabilecektir. Çocuk acı duygusundan kaçtığına göre, eğitim ve öğretim ortamı, mümkün olduğunca "hoşlanma duygusu veren bir ortam olarak düzenlenmelidir. Öğretmen, öğrencinin eğitimiyle meşgul olurken, insanın hazdan memnun olması, acılara nefretle bakması özelliğinden mümkün olduğunca yararlanmalıdır. Bununla birlikte çocuk, eğitim ve öğrenme süreci

¹⁹ Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2005, s. 489; Cemil Sena Ongun, *Psikoloji Dersleri*, Semih Lütü Bitik ve Basımevi, İstanbul, 1935, s. 96-97.

²⁰ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2006, s. 1; Gövsa, *Çocuk Ruhu*, s. 172.

²¹ Sibel Arkonaç, *Psikoloji*, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 1993, s. 259.

²² Vedide Baha Pars ve diğerleri, *Eğitim Psikolojisi*, M.E.B., İstanbul, 1970, s. 64-65; Binbaşıoğlu, *Eğitim Psikolojisi*, s. 142.

içerisinde, ileride elde edilecek haz ve doygunluk için belirli acılara katlanabilmesini öğrenecektir. Çünkü hayatla uyumlu yaşayabilmek için her zaman sadece haz kaynağı olan şeylere yönelmek, acı verecek şeylerden kaçınmak imkânsızdır. Eğitim ve öğretimde haz-elem ilkesinden yararlanmak söz konusu olduğunda, öğretilecek şeylerin mutlaka haz sağlayacak mahiyette olması gerektiği zannına kapılmak doğru değildir. Çocuk, hayatın doğal koşulları içerisinde var olan acı / elem kaynakları ile bir arada yaşayabilmeyi, bunlarla başa çıkabilmeyi öğrenmek durumundadır. Çocuk, hoşlanılacak durumlarla birlikte acı veren durumlara da alıştırılmalıdır. Hayatın haz veren yanları kadar, elem veren yanlarının olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.²³

Kant'a göre, çocuklar, çok fazla yoğun olmayan hazlara memnuniyetleri temin edilecek şekilde alıştırılmalıdır. Haz ve elem duygularının eğitimi, hissiyatı gevşetecek, bireyi rahata alıştıracak şekilde olmamalıdır. Çünkü gevşeklik ve rahata gösterilen aşırı eğilim bütün olumsuzlukların temelidir.²⁴

Hazların, yüksekliği, inceliği, ahlâkî değerlere uygunluğu, duygu eğitiminin hedefleri arasındadır. Eğitimciler her şeyden önce, zaptedilmesi güç olan haz dürtüsünü manevî değerlere doğru kanalize edebilmelidirler.²⁵

B. Ahlâk Felsefesinde "Haz ve Elem"

Hazcılık, hayatın anlamını hazzı aramakta ve acıdan kaçınmakta bulan, yaşamı hazların değerli kıldığını öne süren dünya görüşü, mutluluğu insan yaşamının asal ilkesi, en yüksek amacı kabul eden ahlâk öğretisidir. Söz konusu mutluluk amacına acıdan kaçınıp haz elde etmek suretiyle ulaşılabilir. Bu ahlâkî öğreti, hazzın insan doğasında mündemiç bulunduğu ve insanın tüm eylemlerini belirleyen ana ilke olduğu düşüncesine dayanır. Bu öğreti, hazzı ahlâk ilkesi olarak kabul eder, hazza ahlâkî değer atfeder, onu ahlâk eyleminin ereği ve ölçüğü sayar. İyiyi hazza ulaşma, acı çekmekten kurtulma; kötüyü de acı çekmeye neden olan şey olarak tanımlar. Hazzın yaşamdaki en yüksek iyi olduğunu, insanın her eyleminin hazza yönelmesi gerektiğini, söz konusu ey-

²³ Herbert Sorenson, *Eğitim Psikolojisi*, Çev. Gülten Yazgan, M.E.B., İstanbul, 1968, s. 87-88; Pars ve diğerleri, s. 65; Binbaşoğlu, *Eğitim Psikolojisi*, s. 143.

²⁴ İmmanuel Kant, *Pedagoji Üzerine*, Çev. M. Rahmi, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 1993, s. 59.

²⁵ Paul Foulqoié, *Pedagoji Sözlüğü*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s. 210; Selçikoğlu, I/214.

lemlerin ahlâkî değerinin hazza yol açıp açmamasına göre değerlendirilebileceğini savunur.²⁶

Hazcılık Antikite’de yaratılmış ve geliştirilmiş bir akımdır. Mutluluk isteği ister bireysel hazcılık isterse sosyal hazcılık olsun, insan davranışının esas motifi olarak ele alınmıştır. Hazcı etik, mutluluğun insanın en yüksek amacı olduğu ilkesinden hareket eder. Mutluluk deyince, sadece hazzı anlar. Buradan da herkes kendisine haz veren şeyleri yapmalıdır ilkesini türetir. Fakat hazcılar, mesele neyin en çok haz verdiği sorusuna geldiğinde görüş ayrılığına düşerler.²⁷

Ahlâkî hazcılık, Aristippos, Epikuros, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi düşünürler tarafından savunulmuştur. Ahlâkî hazcılık akımının tarihte bilinen ilk temsilcileri arasında Aristippos ve Epikuros gösterilir. Araştırmamızda bu iki filozofun görüşlerini ahlâkî hazcılığa örnek olarak ele alacağız.

Hazcılığın kurucusu Aristippos’tur. Aristippos, ahlâk ağırlıklı felsefesinde haz ile acı üzerine odaklanmış, bunları, insanın içsel olarak hissettiği fiziksel durumlar olarak tanımlamıştır. Ona göre haz, insan iradesinin biricik hedefidir. Çünkü insan doğası hazza yöneliktir. Hazzı istemek ve aramak insan için tabii bir duygudur. İnsan şiddetli bir şekilde, içinden gelen arzuyu gerçekleştirme isteği duyar. Aristippos için, haz veren şey iyi, acı veren şey ise kötüdür; bu ikisi dışında kalan şeylere de aldırılmamak gerekir. Haz, iyinin bizzat kendisidir. Böylece o, iyi ile hazzı aynılaştırır. Bu anlayışı ile de hazcılığın kurucusu kabul edilir.²⁸

Aristippos, insan vücudunun her an değişmekte olduğunu, bu değişme yüzünden bazen uyumunun bozulabildiğini, bazen de bu uyumun yeniden kurulabildiğini belirtir. İşte bu uyumsuzluk durumu acı duygusunu, uyumlu-

²⁶ İvan Frolov ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 205; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, tsz., s. 93; Cemal Yıldırım, *Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 98; Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2004, s. 251; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1997, s. 319.

²⁷ M. Rosenthal, P. Yudin, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1997, s. 202; Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, Çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 236.

²⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, s. 190; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, HÜ-ER Yayınları, Konya, 2000, s. 200; A. Baki Güçlü ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s. 646.

luk durumu ise haz duygusunu meydana getirir. Bu duygu durumları bedenine ortaya koymuş olduğu davranışlarla / hareketlerle yakın bir ilgi içerisindedir. Yumuşak hareketler haz, sert hareketler acı, hareketsizlik ise, hazzsızlık-acısızlık doğurur. Hazla ilgili bu üç psikik yaşantıdan yumuşak olanı, kişiyi doğayla uyumlu bir konuma getirir. Sert diye ifade edilen ikincisi şiddetli bir yaşantı olup acıya yol açar. Üçüncüsü ise, haz ve acının bulunmadığı nötralite durumudur. Bu üç durumda istenen ve uğraşılmaya değer bulunan sadece hazdır. Mutluluk açısından önemli olan, yumuşak yaşantıda ortaya çıkan hazdır.²⁹

Aristippos'a göre, hazzın nereden geldiğinin, hazzı doğuran şeyin ne olduğunun hiçbir önemi yoktur. Haz olması yönünden her haz iyidir, "haz olmak" bakımından her haz ötekine eşittir. O, hazzı şimdiki anda hissedilen yumuşak hareketlere bağlamış, maddî hazlara manevî hazlardan daha fazla değer atfetmiştir. Zira maddî hazları doğuran hareketler şu anın duyumlarıyla sınırlıyken, manevî hazlara geçmiş ve gelecekle ilgili öğeler karışabilmektedir. Haz çeşitleri arasında fark gözetmeyen, geçmiş ve geleceği dikkate almaksızın kendisini içinde bulunan anın hazlarıyla sınırlayan Aristippos'un hazzcılığı, "niceliksel" bir hazzcılıktır.³⁰

Hazzı insan eylemlerinin amacı ölçüsüne yükselten Aristippos, hazzın denetimi altına girmeden, onun esiri olmadan zevk almayı bilgeliğin tanımlayıcı belirtisi sayar. Dürüst ve doğru bir yaşam, ancak dünya nimetlerinden bilgili bir yaklaşımla olabildiğince çok haz almakla mümkündür. İnsana düşen görev, gereksinimleri azaltmak, sınırlı gereksinimlerle yaşamaktır. Zira gereğinden fazla haz insanı hayal kırıklığına uğratar. Aristippos'a göre, akıllıca yaşanması gereken hayat, insanın kendini tutkularının esiri olmaktan kurtarılmasıyla sağlanabilir.³¹

Epikuros'un ahlâk görüşü, her şeyden önce bireysel ahlâk felsefesidir, bir başka deyişle egoistlik ahlâkıdır. Epikuros, ahlâk öğretisinde Aristippos ekolüne dayanır yani o da hazzcıdır. Ancak Epikuros, Aristippos'un bedensel hazzına karşı, tinsel hazzı yeğler. Epikuros'a göre hazzı ulaşmak her canlı için en doğal amaçtır. Bütün canlılar, bu arada insanlar haz peşinde koşar, acıdan kaçınırlar.

²⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008, s. 50-51; Doğan Özlem, *Etik – Ahlâk Felsefesi-*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 55; Erdem, s. 200.

³⁰ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 46.

³¹ Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Çev. Vural Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul, 2005, s. 180-181; Tuncar Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, ALESTA Yayınları, Ankara, 2000, s. 132; Pieper, s. 236.

Dolayısıyla haz iyi, acı kötüdür. Düşünüp tartmak koşuluyla yaşamdan haz alınmalıdır. Bir başka deyişle, iyi bir yaşam, müreffeh olduğu kadar, acının ve ıstırabın olmadığı yaşamdır. İnsan, yaşamı boyunca en fazla hazzı elde etmek, en az acı ve ıstıraba katlanmak için hesap yapmalıdır.³²

Elde edilmek istenen hep “vücudun bir andaki acısızlığıdır”. Bunun için de gereksinimleri kontrol etmeyi bilmek gerekir. Hayat, ancak ölçülü ve dengeli bir biçimde tadılırsa, amaç olan en yüksek değere, bir başka deyişle “şen bir gönül esenliğine” ulaşılabilir. Tam mutluluğun gerçekleşmesi için her andaki ihtiyaçların doyurulması yeterli olmaz; devamlı olan “sükûn / dinginlik hazzı”na ulaşmak gerekir. Ahlâkî hayatın en yüksek ürünü, bânının / “iç”in sarsılmaz sükûnudur. Epikür, bedensel haz ve zevklerden daha kalıcı, dış etken ve koşullardan daha bağımsız olması sebebiyle manevî ve ruhsal hazlara öncelik tanır. Manevî haz, cismanî hazzı göre, karşılaştırma kabul etmez biçimde yüksek görülmelidir. Burada filozofun, hazları, statik yani dinginlik içinde hazlar ve kinetik yani devinim içinde hazlar olmak üzere ikiye ayırdığı görülmektedir. Dinginlik içinde gerçekleştirilen hazlar mutluluğu sağlarken, devinim içinde elde edilen hazlar acı verirler. Statik hazlar mutlu bir hayat için zorunludur, zihinsel ya da tinsel dinginliği sağlarlar ve uzun süreli dirler. Epikür’ün bedensel hazlarla özdeşleştirdiği kinetik hazlar, gelip geçici olup hiçbir zaman tam olarak tatmin edilemez. Sadece bedensel hazların peşinden koşan insanlar, doyumsuz kalır ve acı çekerler. Ona göre, mutlu bir kişi, kendisini etkisi altına alan bir tutkunun kişiliği üzerinde belirleyici hale gelmesini önleyecek şekilde uyum içerisinde tutabilmektedir.³³

Epikür bir hazzı olmakla birlikte ahlâk alanında da başarılı olmuştur. Epikürçülükte haz kuramı bulunmasına karşın, bu bir duyumsallık öğretisi değildir. Epikürçüler körü körüne aşırı düşkünlük ve doyum arayışına dalmış, ahlâk dışı yaşam süren bir anlayışa sahip değillerdir. Epikürçülüğü, hazzcılığın kaba bir biçimi olarak yorumlamak doğru olmaz. Epikür, kendi adına haz amacıyla bilim ve erdemli yaşantıyı seçmiştir. Epikür, en yüksek iyi olarak hazzın

³² Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, tsz., s. 127; Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 180; Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, M.E.B., İstanbul, 1979, s. 14; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, s. 136; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 153.

³³ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2000, s. 225; Vorlander, s. 180; Pieper, s. 236; Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, s. 14; Timuçin, s. 252.

çoğaltılmasını değil, azaltılmasını önerir. Çünkü arzular çoğaldıkça insan mutsuz olur. Hazları çoğaltmak yeni alışkanlıklar ortaya çıkarmak demektir. Bilindiği gibi, az arzuyu tatmin etmek kolay iken çok arzuyu tatmin etmek zordur ve insanı bunalıma sokar.³⁴

Epikuros, hayatın amacının haz olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte her hazzın tercih edilmesini doğru bulmamıştır. Çünkü bazı hazlar, daha sonra hazzın kendisinden daha büyük elemlere yol açabilmektedir. Ona göre "doğru haz", insanın bilgece ve doğru / iyi biçimde yaşamasını sağlayan hazdır.³⁵

Bu filozoflar –Aristippos ve Epikuros-, hazzı ahlâkî eylemin en yüksek amacı, ölçüsü, ilkesi kabul etmelerine rağmen, büsbütün hazzın denetimi altına girmeyi, dünya nimetlerinden şuuruzca haz almayı doğru bulmamışlardır. Ahlakî bağlardan soyutlanmış bir hazcılığın insana aradığı mutluluğu veremeyeceğini savunmuşlardır. İnsanın mutlak manada mutluluğu söz konusu olduğunda hazların doyurulmasının ahlâkî kayıttan bağımsız bir şekilde düşünülmesi mümkün gözükmemektedir.

II. Kavramsal Çerçeve

İçerisinde *helu'* ifadesinin geçtiği âyet grubunun tefsirine geçmeden önce, kelimenin Arapçada kullanıldığı anlamlar üzerinde duracağız. Bu anlardan hareketle, Kur'an'daki kullanımının (70/19) gelebileceği manaları, âyetteki anlamsal çerçeveyi belirlemeye çalışacağız.

Helû', şiddetli korku ve ıstırap manasındadır. *el-Hele'*, *el-ceza'* yani kötü / şer cinsinden bir şeyin olmasından endişelenen, korkan, telaşlanıp sabırsızlık gösteren, üzülen, ümitsizliğe düşen kimse demektir. *el-Helû'*, *el-ceza'* diye ifade edilen durumun, en ölçüsüz, en kötü olan biçimidir. Yine *el-helû'* kelimesi, *ed-dacûr* yani üzüntülü, tasalı, kaygılı olmayı dile getirir. "el-heleu fi'l-insân", yani insanın niteliği olarak *hele'*, hırslı olmayı anlatır. *el-Hule'*, bir şeye karşı harîs olan kimsedir. "Yehleu", *yeczeu* yani süratli olarak, derhal, sabırsızlık gösteren, ümitsizliğe düşen kimsenin durumunu ifade eder. "Helia", acıktı demektir. "el-

³⁴ Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, Çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002, s. 189-190; İhsan Turgut, *Felsefenin Temel Sorunları*, Akademi Kitabevi, İzmir, 1998, s. 129; Skirbekk, Gilje, s. 127.

³⁵ Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, Çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 1997, s. 172.

Hâlia", *nâfira* yani bir şeyden hoşlanmayan, nefret eden, uzak duran anlamına gelir.³⁶

h-l-a, kökü, sürat, hiddet manalarını içerir. Arapça'da, yürüyüşünde hızlı olan, canı sıkılan, huzursuz olan, taşkınlık yapan deve için *nâkatun hilva'* denir. *el-Heyle'*, zayıf olan şeyi niteler. *el-Hilya'*, yırtıcı hayvan yavrusu demektir. "Mâ lehû hilleun velâ hilleatün", onun ne oğlağı ne de koyun yavrusu vardır, demektir. Mal vererek kocasından boşanan kadının durumunu anlatmak için *helea* kökünden gelen ifade kullanılır.³⁷

Helea kelimesinin anlam çerçevesi değerlendirildiğinde, hem hazza meyiletme hem de elemden nefret etme, uzaklaşma anlamlarını ihtiva ettiği görülür. Kelimenin muhtevasındaki acıkmak, hırslı olmak manaları haz olgusuyla ilişki-lyken, bir şeyden nefret etme, uzak durma, şiddetli korku, endişe, ıstırap, üzüntü, telâş, sabırsızlık, ümitsizliğe düşme, canı sıkılma, huzursuz olma gibi anlamlar da elem olgusuyla ilişkilidir.

el-Helu' kelimesiyle *el-ceza'* durumunun en ölçüsüz ve kötü durumunun anlatılabilmesi, *el-heyle'* nin zayıf olan bir şeyi nitelenesi, *helû'* olgusunun olumsuz, yergi niteliği taşıyabilen bir anlama sahip olabileceğine işaret eder.

III. Kur'an'da *Helû'* İfadesinin Haz-Elem Olgusuyla İlişkisi

Kur'an'da insanın psikolojik yapısını tanıtan önemli ifadelerden birisi *helû'* dur. Gerek Kur'an'ın anlatım üslubundan gerekse müfessirlerin yorumlarından anlaşıldığına göre bu ifade hem doğuştan gelen insânî bir potansiyeli hem de bu potansiyele bağlı olarak şekillenen bir karakteri anlatmaktadır. Burada müfessirlerin konumuzla ilgili âyetlere getirmiş oldukları yorumları değerlendirerek, *helû'* olgusunu nasıl açıkladıklarını, bu olgunun doğuştan gelen ve sonradan kazanılan yönlerine işaret edeceğiz. Doğuştan getirilen *helû'* olgu-

³⁶ Ebû Nasr İsmâil İbn Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1999, III/1083; Ebû Mansûr Muhammed İbn Ahmed el-Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luga*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001, IV/3781; Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991, VI/62; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997, VIII/374-375; Mecdüddîn Muhammed İbn Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994, s. 1002; Ahmed İbn Yusuf es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1993, IV/294-295.

³⁷ el-Cevherî, III/1083; el-Ezherî, IV/3781; İbn Fâris, VI/62; İbn Manzûr, VIII/374-375; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1002; el-Halebî, IV/294.

sunun ilâhî değerlere uygun olarak eğitilmesi / şekillendirilmesi meselesine yer vereceğiz:

“Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır. Kendisine kötülük dokunduğu zaman sızlanır. Ona bir hayır dokunduğunda da eli sıkıdır. Ancak, namaz kılanlar başka. Onlar, namazlarına devam eden kimselerdir. Onlar, mallarında; isteyenler ve (isteyemeyip) mahrum kalanlar için belli bir hak bulunan kimselerdir. Onlar, ceza gününü tasdik eden kimselerdir. Onlar, Rablerinin azabından korkan kimselerdir. Çünkü Rablerinin azabından emin olunamaz. Onlar, mahrem yerlerini koruyan kimselerdir. Ancak eşleri yahut sahip oldukları cariyeleri başka. Çünkü onlar (eşleri ve cariyeleri ile olan ilişkileri konusunda) kınanmazlar. Kim bunun ötesini isterse, işte onlar sınırı aşan kimselerdir. Onlar, emanetlerini ve verdikleri sözü gözetemeyen kimselerdir. Onlar, şahitliklerini dosdoğru yapan kimselerdir. Onlar, namazlarını titizlikle koruyan kimselerdir. İşte onlar cennetlerde ikram göreceklendir.”³⁸

A. Tefsirlerde Helû' İfadesine Getirilen İzahlar

Helû', hırsın şiddetine / çokluğuna karşılık sabrın azlığı olarak yorumlanmıştır. İnsanın başına fakirlik, muhtaçlık, hastalık gibi durumlar geldiğinde çok fazla / şiddetli *cezu'* tepkisi gösterir, yakınmaya, şikâyetle bulunmaya başlar. Zenginlik bolluk benzeri nimetler verildiği zaman ise, çok fazla *men'* yani sahip olduğu şeyleri elinde tutma, başkalarından esirgeme, cimri kesilme, bencil davranma eğilimi sergiler.³⁹ Müfessirler, *helû'* ifadesinin ihtiva ettiği hazza eğilim ve elemden kaçma manasını, bu genel iki duygu durumunun yansımalarıyla açıklamışlardır. Bir başka deyişle, insana haz ve elem veren çeşitli duygularla izah etmişlerdir. İnsan kendisine haz veren varlık ve durumlara yaklaşma, onları elde etme isteği duyar, aşırı hırs ve kıskançlık gibi duygular geliştirir. Gerek *helû'* kelimesini açıklayan Kur'an ifadeleri gerekse müfessirlerin açıklama-

³⁸ Meâric, 70/19-35.

³⁹ Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1980, XXIX/49; Muhammed İbn Ali İbn Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, V/362; el-Kâdi Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II/527; Burhânuddîn Ebu'l-Hasen İbrahim İbn Ömer el-Bikâî, *Nazmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 2006, VIII/150; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994, VII/179; Ebu't-Tayyib Siddîk İbn Hasen İbn Ali el-Hüseynî el-Kanûcî, *Fethu'l-Beyân fi Makâsidi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 1999, VII/203; Muhsin el-Feyz el-Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, Mektebetü's-Sadr, Tahran, tsz., V/226; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, X/199; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., III/444.

maları bu doğrultudadır. İnsanlar, “elem” halinin yaşandığı durumlarda ise, korku, nefret, sıkıntı, üzüntü, bıkkınlık gibi yasaklayıcı, savunucu, saldırgan duyguları tecrübe ederler. Nitekim Kur’an’daki *helû’* ve *cezû’* ifadeleri de bu gibi duygu durumlarını anlatmaktadır.

el-Hele’, hoş gitmeyen şeylerin başa gelmesi halinde süratle / derhal sabırsızlanma, üzüntüye kapılma; bir hayır elde ettiğinde de aynı şekilde süratle hemen onu men etme yani kendinde tutup alıkoyma, başkalarından esirgeme tutumudur.⁴⁰

Helû’ kimse, eline nimet geçtiğinde şükretmez, başına bir zarar, kötülük geldiğinde sabretmez.⁴¹ Haz ya da elemle ilgili koşullar insanın başına geldiğinde, insan hazzı ya da elemi tecrübe etmeye başladığında ya içgüdüsel olarak veya belli değer yargılarının tesirinde tutum ve davranış geliştirir. Kur’an’ın ahlâk ilkelerine göre hazza ilişkin bir durumla imtihan edilen insandan beklenen ahlâkî tutum şükür; eleme ilişkin tutumla imtihan edilen bireyin takınması gereken tutum ise sabır olmalıdır.

İbn Atâ’ya göre *helû’* kimse, varlık içindeyken rıza gösterir, hoşnut olur, yokluk halinde kızgınlık sergiler.⁴² Kaynağında haz olan varlık ve olaylar insanda memnuniyet, hoşlanma, mutluluk gibi sevindirici duygular meydana getirir. İbn Ata, *helû’* durumunun iyilik halinde insana haz yani sevindirici duygular yaşattığına işaret etmiştir. İnsanda memnuniyetsizlik, nefret, öfke, kin, düşmanlık gibi saldırgan duygular meydana getiren varlık ve olaylar ona elem verirler. Nitekim İbn Ata, yoksunluk ve ihtiyaçların karşılanamaması halindeki *helû’* durumunu kızgınlık tepkisiyle izah etmiştir.

⁴⁰ Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi’t-Tenzîl*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995, IV/600; Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1996, IV/428; İsmâil Hakkî İbn Mustafâ el-Bursevî, *Rûhu’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmî, Beyrut, X/163; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’anı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, VIII/3839.

⁴¹ Ebû İshâk Ahmed İbn Muhammed İbn İbrahîm es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân fi Te fsîri’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmî, Beyrut, 2004, VI/280; eş-Şevkânî, V/362; Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, XVIII/188; el-Kanûcî, VII/203; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-Münîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1991, XXIX/121.

⁴² es-Sa’lebî, VI/280; el-Bursevî, X/163.

Helû' kimse, hayırla ya da şerle karşılaştığında sabırsızlık gösterir. Bu gibi durumlarda yapılması gerekenin dışındaki şeyleri yapar.⁴³ Hayır / iyi olanı, haz vereni elde etmek için sabırsız ve acelecidir; şerden kurtulmak için sebatsız, tahammülsüzdür. Belli bir değerler manzumesine bağlı kalarak, hayır ya da şer karşısında dengeli, ölçülü, sabırlı, soğukkanlı davranabilme donanımına sahip değildir.

Helû', kendini yeterli gördüğü zaman Allah'ın hakkını (zekât, infak v.b.) vermekten sakınır, bencil ve cimri davranır, fakir ve muhtaç olduğu zaman dilenir, ısrarla yalvarır.⁴⁴ Başına korku ya da ümit / bir şeyi elde etme beklentisi içerisinde olma gibi durumlar geldiğinde ıstırap duyar, sabırsızlık gösterir.⁴⁵ *Helû'* un doyumsuz kişi olduğu da söylenmiştir.⁴⁶ *Helû'* kelimesi, insanın aceleci, tamahkâr, dayanıksız, çabuk usanan, mızıklanan, huysuzluk gösteren bir varlık olduğunu anlatır.⁴⁷

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Kur'an'daki *helû'* olgusunu doğrudan / açıkça insanın hazza eğilim duyması, elemden kaçınması şeklinde açıklayan müfessir İbn Keysân'dır. Daha sonraları Mâtürîdî'nin de *helû'* kelimesini açık bir şekilde haz-elem olgusu çerçevesinde izah getirdiğine tanık oluruz.

Tâbiîn'den Tavus İbn Keysân (724/106), *helû'* ifadesi hakkında "hale-kallâhu'l-insâne yuhibbu mâ yesurruhû ve yurdîhi ve yehrubu mâ yekrahuhû ve yeshaduhû" yani Allah, insanı kendisini mutlu eden, razı olduğu şeylerden hoşlanan, hoşuna gitmeyen, kendisini kızdıran şeylerden kaçan bir varlık olarak yaratmıştır, demiştir. İbn Keysân, daha sonra Yüce Allah'ın, insanlardan sevdikleri ve haz aldıkları şeyleri infak etmelerini, hoşlanmadıkları şeylere sabretmelerini istediğini belirtmiştir.⁴⁸

⁴³ el-Kurtubî, XVIII/188.

⁴⁴ Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz, VI/95.

⁴⁵ Ebû Muhammed Abdülhak İbn Ğâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, V/368.

⁴⁶ el-Kurtubî, XVIII/188.

⁴⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., VIII/5357; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, X/62.

⁴⁸ es-Sa'lebî, VI/280; el-Kurtubî, XVIII/188; es-Sâbûnî, III/445.

Bazıları *helû'* kelimesi hakkında “Ettâmiu fi'l-lezzât attâlibu lehâ ve'l-kârihu li'l-eskâl el-hâribu minhâ.” demiştir. Buna göre *helû'*, insanın hazza yönelmesi, onu istemesi; elemden hoşlanmaması, ondan kaçmasıdır. Mâtürîdî, bu ifadeyi aynı anlama gelecek şekilde izah eder ve şöyle der: “Hulika helûâ”, “Hulika alâ hubbi mâ yetelezzezü bihî ve'l-kıyâmi bi talebihî ve buğzi mâ yetellemü bihî ve'lherebi anhu.” Mâtürîdî, *helû'* kelimesine “eddacûr” yani, memnuniyetsiz, huysuz, üzüntülü, kederli, sıkıntılı anlamının verilmesini yukarıdaki yoruma uygun bulur. Kişiyi “dacûr” olmaya sevkeden şeyin elem veya sahip olduğu şeylerden başkalarına vermek durumunda kalması olduğunu söyler.⁴⁹

Aslında Kur'an'da *helû'*, kelimesinin tefsiri Yüce Allah tarafından yapılmıştır. Bu ifadenin tefsiri, hemen ondan sonra gelen ifadelerle –âyetlerle– yapılmıştır. Yüce Allah, *helû'* ifadesini, “izâ messehû's-şerru cezûâ ve izâ messehû'l-hayru menûâ” âyetleriyle tefsir etmiştir. Bu, Allah tarafından yapılmış açık seçik bir tefsirdir.⁵⁰

“İzâ messehû's-şerru cezûâ”, yani insanın başına zarar, sıkıntı, fakirlik, hastalık, ağrı / sızı, korku, sevdiği bir şeyin elinden gitmesi gibi hoşuna gitmeyecek bir durum geldiğinde, kıvrılır, sızlanır, feryat eder, çevresinden imdat ister, üzüntüye kapılır, sabırsızlık göstermede aşırı gider, bütün benliğini öldürücü bir ümitsizlik ve yeis hali kaplar. Korkunun ve ümitsizliğin etkisiyle kalbi donup kalır. Başına fakirlik gelirse Allah'ın takdirine sabır ve rıza gösteremez. Sabrının azlığı sebebiyle çok fazla huzursuz ve ümitsiz olur. Sıkıntıya gelemeyen, en küçük bir acı karşısında feryadı basar, yokluk halinde sızlanır, şikâyetleri ayyuka çıkar. Çünkü insanın doğasında bu gibi durumlardan nefret etme ve kızgınlık duyma eğilimi vardır.⁵¹

⁴⁹ Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, V/250.

⁵⁰ ez-Zemahşerî, IV/600; eş-Şevkânî, V/362; Ebû Ali el-Fadl İbn el-Hasen İbn Fadl et-Tabresî, *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 1997, X/98; Ebû Hayyân Esîruddîn Muhammed İbn Yusuf İbn Ali İbn Yusuf İbn Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru'l-Bahru'l-Muhîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002, VIII/470; İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, IV/449; en-Nesefî, IV/428; Ebû Bekr Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, V/434; el-Kanûcî, VII/203; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhûn li'n-Neşr ve't-Tenvîr, Tunus, 1990, XIV/167; es-Sâbûnî, III/445; Ateş, X/62-63.

⁵¹ el-Mâtürîdî, V/250; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman İbn Ali İbn Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 2002, VIII/120; el-Beyzâvî, II/527; İbn Kesîr, IV/449; el-Kâsimî, VII/179; Abdurrahman İbn Nâsir es-Sa'dî, *Tefsîru'l-*

İnsana bir "hayr"ın dokunması, kendisine "haz"zın verilmesi demektir.⁵² "Ve izâ messehu'l-hayru menûâ", yani insan Allah'tan kendisine bir nimet, zenginlik, mal çokluğu, sağlık, rızık bolluğu gibi hayırlar kendisine isabet ederse, şiddetli hırsı sebebiyle onları elinde tutmada, başkalarına vermeme aşırı gider, cimri davranır. Allah kendisini zengin kılsa hırsından, kıskançlığından kimseye / muhtaçlara bir şey vermek istemez, infakta bulunmaktan, Allah'ın hakkını vermekten kaçınır, O'nun verdiği nimetlere, iyiliklere şükretmez. Aşırı tutkusu / sevgisi dolayısıyla "hayr"ı başkasına vermek, yardımda bulunmak istemez. Eline geçeni toplayıp yığmaya, saklamaya çalışır. Kendisini biraz güçlü hissettiğinde, varlıklı ve mutlu anlarında kendinden başka kimseyi görmek istemez, çevresindekileri rakip kabul eder.⁵³

Kur'an'da *helû'* ifadesini açıl原因an, "izâ messehu's-şerru cezûâ", "elem" durumunu; "ve izâ messehu'l-hayru menûâ" ise "haz" durumunu anlatmaktadır. Müfessirlerin bu iki ifadeye getirmiş oldukları izahlar, haz ve elem durumunun yaşandığı hallerde ortaya konan insan tepkilerini, yaşanan duygu çeşitlerini belirtmektedir.

"Ve izâ messehu'l-hayru menûâ", istek duyulan, memnunlukla kabul edilen, insan ruhunda ve bedeninde genişlik ve ferahlık hissi ortaya çıkaran durumları; "izâ messehu's-şerru cezûâ", ise, hiçbir zaman istenmeyen, nefret edilen, insan ruhunda ve bedeninde darlık ve sıkıntı hislerini uyandıran halleri ifade eden Kur'an metinleridir. Kısacası bunlardan birisi insanın elemden kaçışına, diğeri ise hazza düşkünlüğüne işaret etmektedir.

Hazrı ortaya çıkartan durum ve nesnelere Kur'an'da "hayr" yani iyi, elemi ortaya çıkartan durum ve objeler ise "şerr" yani kötü olarak isimlendirilmiştir. Haz, insana yararlı olan şeylerden kaynaklanır. İnsanın yaşam koşullarına, eğilimlerine uygun, ihtiyaç ve beklentilerini doyurucu nitelikteki uyarıcılar insana haz verir. Hayatı kolaylaştıran, sağlık ve esenlik getiren, ihtiyaçları doyuran uyarılara karşı insan yatkınlık gösterir, meyleder. İşte insanda haz meydana getiren bu tür uyarılar Kur'an'da "hayr" yani iyilik olarak isimlendirilmiştir. İnsanda elem, zararlı durumlara bağlı olarak meydana gelir. İnsanın

Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân, Müessesü'r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 821; es-Sâbûnî, III/445; Yazır, VIII/5357; Bilmen, VIII/3839; Ateş, X/62; M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006, II/423.

⁵² Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991, III/747.

⁵³ İbn Kesîr, IV/449; el-Kâsimî, VII/179; es-Sa'dî, s. 821; es-Sâbûnî, III/445; Yazır, VIII/5357; Bilmen, VIII/3839; Ateş, X/62; Duman, II/423.

yaşam koşullarını bozan, ihtiyaçlarını karşılamasını engelleyen durumlar elem uyandırır. Yaşam düzenine, eğilim ve gereksinmeler ters düşen, sağlığı bozan uyarıları reddetme, onlara karşı durmaya çalışma, elemden kaçınma eğiliminin bir sonucudur. Bireyin ve insan türünün geleceği için tehlikeli ve zararlı olan şeyler eleme sebep olurlar. İşte insanda eleme yol açan bu tür durum ve uyarılar Kur'an'da "şerr" yani kötü olarak nitelenmiştir.

Âyette geçen, "el-insân" kelimesi, cins isim olup bütün insanları kapsayan genel bir ifadedir. Bu kelimeyle belli bir insan ya da gurup değil, bütün insanlar kastedilmiştir. İnsanın özellikleri tanıtıldıktan sonra "illâ", edatıyla yapılan istisnâ, umumilik manasının göstergesidir. *Musallîn* yani namaz kılan insanlar diğer insanlardan istisna edilmiştir. "el-İnsân" kelimesi ile inkârcıların kastedildiğini, âyette sözü edilen özelliklerin Allah'a ortak koşan kimseler hakkında geçerli olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Onlara göre, her ne kadar "el-insân" cins belirten bir kelime ise de, bu âyette kâfirleri anlatmaktadır.⁵⁴

Âyetteki "insân" kelimesinin cins isim kabul edilmesi ve yaratılan her insanı içine alacak bir anlama sahip olması, insan doğasının *helû'* olgusuna yakınlığına işaret eder. Bu durumda *helû'*, insanın doğuştan getirdiği psikolojik bir yaratılış özelliğini anlatır. Ahlâkî bir değer yüklenmeyen, nötr bir yapıyı ifade eder. Bu manada *helû'* bir ahlâkî karakter, kişilikte yer etmiş reel bir nitelik anlamı taşımaz. "İnsan" kelimesi, Allah'a iman etmeyenleri, inkârcıları kastederek şekilde anlaşılırsa, *helû'* olgusuna ahlâkî açıdan olumsuz bir değer yüklenmiş olur. *Helû'* olumsuz bir kişilik özelliğini, kötü bir ahlâkî karakteri anlatır. Bu durumda *helû'* nötr, doğal bir eğilim anlamında değil, kişilikte yerleşmiş bir karakter olarak değerlendirilir. İlâhî değerlere bağlı olmayan, sağlam ve süreklilik arzeden bir inanç ve ahlâk sisteminden yoksun olan bireyler, hazza eğilim ve elemden kaçınma noktasında aşırılık, ölçsüzlük ve dengesizlik içerisinde olurlar.

B. Helû' Özelliğinin Nasıl Kazanıldığı Meselesi

Helu' özelliğinin insanda doğuştan mı var olduğu yoksa sonradan mı kazanıldığı konusundaki izahlar farklı olmuştur. Müfessirlerin bazıları *helu'*un doğuştan insana verilen bir özellik olduğu yönünde görüş belirtirken, bazıları da bu özelliğin sonradan kazanıldığını ileri sürmüştür. Uzlaşmacı yaklaşım ise, insan doğasında *helû'* olmaya yakınlık bulunduğunu ve bu durumun zamanla

⁵⁴ et-Taberî, XXIX/49; ez-Zemahşerî, IV/600; İbn Atıyye, V/368; el-Kurtubî, XVIII/188; Ebû Hayyân, VIII/470; İbn Âşûr, XIV/166; es-Sâbûnî, III/445.

kişi tarafından karakter haline getirilebileceğini ileri sürmüştür. Şimdi bu yaklaşımları ve dayanaklarını görelim:

1. Helu'un Doğuşlanlığı

Kur'an'da geçen "insan *helû'* yaratılmıştır", ifadesinin lafzı, *helû'* olgusuyula ilgili doğuştan bazı şeylerin insana verildiği anlamını çağrıştırmaktadır.

"İnne'l-insâne hulika *helûâ'*", yani insanın doğasında / cibilliyetinde memnuniyetsizlik, belâlara sabredememe, nimetlere şükretmeme özelliği vardır. *Helû'* özelliği insanın bir beşer olması gereği doğasında mevcut bulunan bir niteliktir. Âyette zikredilen üç olgu, *helû'* ve bundan kaynaklanan "*cezû'*, *menû'*" olguları doğuştan insana cibillî olarak verilmiş niteliklerdir. Burada insanın doğuştan getirdiği genel karakteri / eğilimi, mayası tasvir edilmiştir.⁵⁵ Bu yorumlarda *helû'* özelliğinin fitriliği / doğuşlanlığı öne çıkmaktadır. *Helû'*, doğal bir insanî eğilim olarak görülmektedir.

2. Helu'un Sonradan Kazanılmışlığı

Bir kısım müfessirler ise, *helû'* olgusunun sonradan kazanılmış bir kişilik özelliği olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir. Konuyla ilgili âyetlerde geçen ifadelerin, konunun anlatılış üslubunun, *helû'* olgusunun sonradan kazanılmış olumsuz bir ahlâkî karakter olduğuna işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir:

Allah'ın, insanı *helû'* yaratması, onu bu özelliğe sahip olmaya kabiliyetli, yatkın kılmasıdır. Bu, sonradan edinilmiş bir kişilik özelliğidir / hastalıktır. Bu hastalıklı kişilik özelliği, insanın başına kötülük geldiğinde veya eline bir nimet geçtiğinde açığa çıkar. Eğer insan, başına gelen kötülüğe sabırsızlık ve ümitsizlikle tepki veriyorsa, bir iyiliğe sahip olduğunda onu elinde tutuyor başkalarından esirgiyorsa *helû'* hastalığı var demektir.⁵⁶

İnsanın *ceza'* ve *men'*ı tercih etmesi, bunların onun benliğine iyice yerleşmesi, kök salması sebebiyle sanki bu özellikler onun fitratında varmış, doğuştan ona verilmiş gibidir. Sanki ihtiyârî değil de, zorunlu olarak yaratılıştan onda mevcut gibidir. İnsan anne karnında, henüz doğduğunda *helû'* karakterine sahip değildir. "İnne'l-insâne hulika *helûan'*", insanın doğuştan *helû'* yaratıldığı anlamına gelmez. Çünkü Allah bu âyette *helû'* karakterini yermektedir. Eğer doğuştan insanda bu karakteri yaratmış olsaydı, kendi fiilini yermiş olurdu.

⁵⁵ el-Beyzâvî, II/527; el-Merâğî, X/199; ez-Zuhaylî, XXIX/121; es-Sa'dî, s. 821; es-Sâbûnî, III/444; Ateş, X/62-63.

⁵⁶ el-Cezâirî, V/434.

Yine Allah, nefisini arındıran, hoşla gitmeyen durumlara sabır ve tahammül gösterebilen, haz ve eğilimlerini kontrol edebilen, dolayısıyla “*câzîin*” ve “*mâniin*”den olmayan kimseleri, *helû* karakterinin dışında tutmuştur. Eğer bu insânî eğilim insan için zorunlu olsaydı insanların onun tesirinden kurtulmaya güçleri yetmezdi.⁵⁷

Bu âyetler insanın karakter yapısı hakkında bilgi verir, yoksa insanın Allah tarafından böyle yaratıldığı anlamına gelmez. Zira Allah, insanın *helû* karakterini kınamaktadır. Eğer insanı böyle bir karaktere mahkûm olarak yaratmış olsa, kendi yapmış olduğu bir düzenlemeyi yermiş olur. Oysa Allah’ın yermiş olduğu insânî özellikler, bireyin kendisinin tercihte bulunarak şekillendirdiği, bozabileceği veya ıslah edebileceği hususlardır. İyiyi ya da kötüyü seçmek insanın elindedir. Özellikle inançsızlık, Allah’a teslimiyet gösterip bağlanmamak insanda olumsuz karakterler geliştirir; Allah’a iman ve kulluk sağlıklı karakterleri ortaya çıkarır.⁵⁸

3. *Helû* Özelliğinin Edinilmesinde Uzlaşmacı Yaklaşım

Bazı müfessirler, uzlaşmacı bir yaklaşımla âyette tasvir edilen *helû* olgusunun hem doğuştanlığa hem de sonradan kazanılmış özelliğe sahip bulunduğunu belirtmişlerdir. Buna göre insan, doğasında var olan *helû* eğilimini ilâhî değerler ve ahlâkî sınırlar içerisinde kontrol altına alarak onu zararlı bir eğilim olmaktan çıkartabilir. Ya da hiçbir ahlâkî kayıt ve denetim altına almadan başıboş bırakarak olumsuz bir kişilik özelliğine dönüştürebilir. Âyette, *helû* olgusunun doğuştan getirilen ve bütün insanlarda bulunan bir eğilim olduğuna, bazı insanların ise, bu eğilimi ahlâkî denetim altına almadan olumsuz bir karaktere dönüştürdüklerine dikkat çekilmiş olabilir. Şimdi müfessirlerin *helû* olgusunu doğuştan ve sonradan kazanılan insani özellik olduğunu izah eden görüşlerine geçebiliriz:

Aslında *helû* olgusuyla ilgili iki durumun söz konusu olduğu düşünülebilir. Birisi psikolojik durum olup, bu durum sebebiyle insan sabırsızlık, yakınma, sızlanma gibi tepkiler gösterir. İkincisi ise, söz, fiil ve benzeri yollarla psikolojik durumun ortaya konulmasıdır. Psikolojik *helû* durumu Allah’ın insanda yaratmış olduğu bir özelliktir. Söz ve davranışla ortaya konulan fiilî *helû*

⁵⁷ ez-Zemahşerî, IV/600; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1997, X/644; Ebû Hayyân, VIII/470.

⁵⁸ Ateş, X/63.

durumunun terk edilmesi veya alışkanlık / karakter haline getirilmesi bireyin tercihinine bağlıdır.⁵⁹

Kur'an, burada insan psikolojisinin önemli bir meselesini konu edinmektedir. *Helû'*, *cezû'* ve *menû'* özellikleri, sadece hayatın akışı içerisinde fiilî olarak ortaya çıkan durumlar olmayıp aynı zamanda içgüdüsel temeli olan bir keyfiyettir. İnsanı, yakınma, sızlanma, sabırsızlık, ümitsizlik, cimrilik ve hırsa sevkeden içgüdüsel bir yaratılış düzenlemesidir. Bu içgüdü, diğer bütün insânî içgüdüler gibidir. Bu içgüdülerin amelî sonuçları her zaman olumsuz olarak ortaya çıkmaz. İyi bir kişilik eğitimi sayesinde olumlu yöne çevrilebilir. Eğitim sayesinde bireyin şahsiyetine dengeli ahlâkî nitelikler kazandırılabilir.⁶⁰

Haz ve elem esas itibarıyla insan davranışlarını motive eden, hayatı düzenleyip yönlendiren gelişme faktörleridir. İnsan türünün varlığını sürdürdürebilmesi, tehlikeli ve zararlı şeylerden korunabilmesi belli ölçüde haz ve elem olgusunun işlevlerini yerine getirmesine bağlıdır. Belli bir becerinin ya da davranışın öğrenilmesinde, edinilmesinde bile icabında haz-elem ilkesinden yararlanılır. Kur'an'ın haz-elem olgusuyla açıklayabildiğimiz *helû'* ifadesinin içerdiği anlamlardan birisi de budur. Bu manada *helû'* ifadesi yerilebilen bir sıfatı anlatmaz. Ancak ahlâkî açıdan olumsuz, ilâhî değerleri ölçü almayan *helû'* yani haz-elem olgusu "kötü" sıfatını taşıyabilir.

Birey ve toplum hayatının canlılık kazanabilmesi, bireyin atalet ve uyuşukluktan kurtulabilmesi, rekabet duygusu geliştirebilmesi, dünyayı imar edebilmesi için, insanın doğasına hırs, bencillik, açgözlülük, mal ve servet sahibi olmaya düşkünlük gibi güdüleyici eğilimler yerleştirilmiştir. İndirilen ilâhî kitaplar, gönderilen peygamberler, insana öğretilen değerler ve ahlâk ilkeleri, bu eğilimleri meşru sınırlar içerisinde tutma gayesine yöneliktir.⁶¹

Allah'ın, "İnsanı muhakkak, pek huysuz ve hırsına düşkün olarak yaratması", onun bu konudaki fitrî zayıflığını anlatır. Kur'an, insanın ahlâkî zayıflığını açıkladığı bu âyetlerde, iman edenleri ve doğru yolda olanları bu tür kişilik özelliklerine sahip olmaktan istisna etmiştir. Buradan anlaşıldığına göre, doğuştan getirilen fitrî zaafı değiştirilemez değildir. İnsan Allah'ın gönderdiği mesajları benimser, bu doğrultuda kişiliğini şekillendirmek için çaba harcar-

⁵⁹ er-Râzî, X/644.

⁶⁰ Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Tefsîru min Vahyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Melâk, Beyrut, 2007, XXIII/103.

⁶¹ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir, tsz., XII/6376.

sa, o zaman bu tür zaafı tedavi edebilir. Eğer, arzu ve eğilimlerini başıboş bırakırsa, bu zaafı onun kişiliğinde yer eder.⁶²

Bu âyetlerde Allah bize *helû'* durumu haber vermiştir. İnsan kendisine yarar sağlayan şeylerden hoşlandığına, hoşuna gitmeyen şeylerden nefret ettiğine ve elem duyduğuna göre, böyle bir fıtrat üzere yaratılmıştır. Allah'ın âhirette vaat etmiş olduğu nimetleri düşünen ve isteyen kişi ilâhî emirlere uymak suretiyle iyilikler yapmaya koyulur, dünyada sevdiği şeyleri bir yana bırakır. İşte insan asıl o zaman, haz aldığı şeye eğilim göstermiş olur. Bu yerilen ahlâkî özelliklerin alt yapısı bir tür yatkınlık olarak doğuştan insanın tabiatında mevcuttur. Bununla birlikte insan kişiliğini eğitme, bu yerilmiş özelliklerden nefsinin arındırma, onların yerine olumlu ahlâkî nitelikleri koyabilme kabiliyet ve imkânına da sahiptir. İnsan kişiliğini eğitim yoluyla şekillendirebildiğine ve istemediği huylardan nefsinin arındırabildiğine göre, kişiliğini kontrolü altına alabilir, böylece haz aldığı şeylerden başkaları için iyilik yapmak, sıkıntı veren şeylere tahammül etmek kendisine kolay gelir.⁶³

İnsan, kendisine haz veren şeylere eğilim gösteren, elem veren şeylerden nefret eden bir varlık olarak yaratıldığına göre, başına gelebilecek eza ve sıkıntılara tahammül göstererek daha büyük bir hazzı herhangi bir hazzı tercih edebilir. Dünya hazlarıyla âhiret hazları birbirleriyle kıyaslanacak olsalar, âhiret hazlarının daha büyük ve daha kalıcı olduğu görülür. Az ve yakın olan hazzı terk edip çok ve uzak / sonsuz olan hazzı tercih etmek insana kolay gelir. Kişi dünyanın sıkıntılarını ve azaplarını, âhiretin sıkıntı ve azaplarıyla karşılaştıracak olsa, ahiret azabının daha şiddetli ve kalıcı olduğunu fark eder. Böylece dünyanın sıkıntısına katlanmak ona kolay gelir.⁶⁴

Başına hastalık, fakirlik geldiğinde, sızlanan, yakınan; zengin ve sağlıklı olduğunda bencilleşen, başkalarını düşünmeyen insan tiplemesinden özet olarak şunu anlayabiliriz: "Ennehû nufûrun anî'l-mezâr tâlibun li'r-râha" yani insan zarar ve sıkıntıdan nefret eder, rahatı ister. İnsanın böyle davranan bir varlık olması aklen doğaldır. Bu durumda "Allah, *helû'* olmayı neden yermiştir?" sorusuna cevap aramak gerekir. Bu soruya şöyle cevap verilebilir: İnsanın ilgi ve eğilimleri dünya hayatının maddî yönüne dönüktür. Oysa âhiret haya-

⁶² Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, VI/421.

⁶³ el-Mâtürîdî, V/251.

⁶⁴ el-Mâtürîdî, V/251.

tıyla meşgul olmalıdır. Âhîret hayatıyla meşgul olan kişi başına gelen hastalık ve fakirlik gibi durumların Allah'tan olduğunu bilir ve O'nun takdirine rıza gösterir. Mal ve sağlık sahibi olduğunda bunları âhîret mutluluğu için harcar. Yüce Allah, yerilen *helû'* sıfatına sahip olan insanları olumlu ahlâkî niteliklere sahip olan insanlardan ayrı tutmuştur.⁶⁵ Râzî'nin burada *helû'* olgusuna getirmiş olduğu açıklama, insanın elemden nefret ettiği, kaçtığı, hazzı / rahatı istediği şeklindedir. O, *helû'* olgusunu "insanın hazza düşkünlüğü, elemden kaçması" tarzında izah etmiştir.

Hazza yönelim ve elemden kaçış, insan doğasındaki iki kutupluluğun yansımalarından birisidir. İnsanlığın bilgi serüveni içinde bu konu ilk çağlardan itibaren –Aristippos, Epikuros örneğinde olduğu gibi- ele alınmıştır. Doğrudan insanı inceleyen bilim dalı olarak ortaya çıkan psikoloji de insandaki "haz" ve "elem" kutupluluğunu kendine konu edinmiştir. Kur'an'da insanın psikolojik yapısına dair önemli gerçeği anlatan *helu'* ifadesi ve onun açılımı mahiyetindeki diğer izahlar, bazı müfessirler tarafından "haz-elem" olgusu çevresinde değerlendirilmiştir. Tâvûs b. Keysân örneğinde olduğu gibi, bu değerlendirmelerin erken dönemde yapıldığını görmekteyiz. Daha sonra, Mâtürîdî, Fahreddîn er-Râzî gibi müfessirlerin, *helu'* olgusuna "haz-elem" kutupluluğu bağlamında izah getirdiklerine tanıklık etmekteyiz.

C. *Helû'* Olgusunun Eğitimi

Allah, insanın *helû'* özelliğini açıkladıktan sonra, onu hoşuna giden şeyleri infak etmek, hoşuna gitmeyen şeylere sabır göstermek suretiyle kulluğa çağırmıştır. Olumsuz bir karakter olan *helû'* özelliğinin tedavi yollarını açıklamıştır. *Helû'* diye isimlendirilen kişilik hastalığının giderilebilmesi için Allah'a kulluk gereği olarak uyulması gereken emir ve yasakları zikretmiştir. Bu emir ve yasaklara uyabilenleri *helû'* özelliğine sahip olan kimselerden ayrı tutmuştur. İnsan ancak Allah'ın saydığı bu vazifeleri yerine getirerek *helû'* özelliğinden kurtulabilir. İnsana düşen görev, tabiatında var olan *helû'* eğilimine direnerek karşı çıkmak, ilâhî değerlere uygun davranmaya çalışmaktır. Âhîret işleriyle meşgul olmak, hastalık ve benzeri durumlar başa geldiğinde kaderine razı olmak, sabır ve ağırbaşlılıktan ayrılmamak, mal, sağlık gibi nimetlere kavuştu-

⁶⁵ er-Râzî, X/644.

ğunda bunları âhiret mutluluğu için kullanmak; bunlar aracılığıyla ihtiyaç sahiplerini kollayıp gözetmektir.⁶⁶

Âyette sözü edilen “*musallîler*”, farz olan namazı vakitlerine ve gereklerine riayet ederek, huşû içerisinde hakkıyla kılanlar, namazın edasında eksik ve kusur yapmayanlar, hayra / iyiliğe erdirilenler, Allah’a itaat edenler, tevhid inancına sahip olan kimseler, genel anlamda müminlerdir. Bir kimsenin namaz kılması, onun muhakkak Allah’a, peygamberine, Kitâb’ına ve âhiret gününe inandığına ve bu imana göre amel etme çabası içerisinde olduğuna işaret eder. Lâfzen, namaz kılanlar anlamına gelen *musallîn* kelimesi, sonra gelen âyetlerde işaret edildiği gibi, onun arka planındaki zihnî durumu ve ruhsal ihtiyacı anlatır. Allah *musallîleri* yani namaz kılanları yergi niteliği taşıyan *helû’* sıfatına sahip bulunan insanlardan istisna etmiştir; bir başka deyişle, onlar *helû’* özelliğiyle tanıtılan insanlardan değildir. Allah’ın günahlardan koruduğu, iyiliğe yönlendirdiği ve iyilik vesilelerini kendilerine kolaylaştırdığı *musallîler*, *helû’*, *cezû’*, *menû’* sıfatlarını taşımazlar. Onlar bu huyları, olumsuz ahlâkî özellikleri taşımaktan uzaktırlar. Aksine imanları ve bağlandıkları hak din vasıtasıyla övgüye değer karakterlere, hoş giden hallere, güzel huylara sahip olurlar. Çünkü hakkıyla namaz kılan kimseler, dünyada başlarına kötülük geldiğinde sabırsızlık göstermezler, dünyada bir hayır elde ettiklerinde cimri kesilmezler. Nimet ve imkân sahibi olduklarında Allah’a şükrederler, başkalarına infakta bulunurlar. Şerle imtihan edildiklerinde sabrederler. Rablerine olan bağlılıkları, yakînî inanışları sayesinde aşırı / ölçüsüz sabırsızlıklarını bastırırlar, kontrol ederler. Tabiatlarında var olan *helû’* eğilimlerinin sınırsız isteklerini ilâhî değerlere boyun eğdirirler. Namaz kılmak demek, Allah’a itaate yönelmek, O’nun yarattıklarına şefkat beslemek, âhirete inanmak, ilâhî azaptan korkmak, haz ve eğilimleri kontrol etmek, âhireti dünyaya tercih etmek demektir. *Musallîlerin* bağlandıkları tevhîd inancı, hak din, onları olumsuz karakter özelliklerine sahip olmaktan sakındırır; olumlu karakterler edinmelerini teşvik eder. Nitekim Yüce Allah, burada (70/22-35) olumlu kişilik özelliklerinden önemlilerini saymıştır.⁶⁷

⁶⁶ el-Mâtürîdî, V/250; el-Kurtubî, XVIII/188; en-Nesefî, IV/428; el-Merâğî, X/199-200; el-Cezâîrî, V/434; Hicâzî, III/747; es-Sâbûnî, III/445; Bilmen, VIII/3839.

⁶⁷ Olumlu karaktere sahip kimselerin anlatıldığı pasaj, namazla başlamakta ve yine namazla sona ermektedir. Meâric sûresinin 23. âyetinde iyi karakterli insanlar, “*Namazlarına devam eden kimseler.*” olarak nitelenir. Daha sonra gelen 34. âyette ise, onlar hakkında “*Namazlarını korurlar.*” denilmektedir. Bu ifadeler bir tekrar olmayıp, birincisi, namazı vaktinde kılmayı ve hiç terk etmemeyi, ikincisi ise namazın şartlarını ve gereklerini tam olarak yerine getirmeyi anlatır. “*Namazı korumak*”, kişinin kendisini Allah’a vererek, O’na gönülden saygı

Bu olumlu karakterleri taşıyanları, *helû'* diye nitelendirdiği genel insan türünden istisna etmiştir.⁶⁸ Bu durumda insanlar ahlâkî karakter bakımından *helû'* ve *helû' olmayanlar* diye iki guruba ayrılırlar. Yüce Allah *helû'* karakterine sahip olmayanları musallîler yani namaz kılanlar olarak niteledikten sonra onların karakter yapılarını, olumlu kişilik özelliklerini tasvir eden açıklamalarda bulunmuştur: “Ancak, namaz kılanlar başka. Onlar, namazlarına devam eden kimselerdir. Onlar, mallarında; isteyenler ve (isteyemeyip) mahrum kalanlar için belli bir hak bulunan kimselerdir. Onlar, ceza gününü tasdik eden kimselerdir. Onlar, Rablerinin azabından korkan kimselerdir. Çünkü Rablerinin azabından emin olunamaz. Onlar, mahrem yerlerini koruyan kimselerdir. Ancak eşleri yahut sahip oldukları cariyele başka. Çünkü onlar (eşleri ve cariyele ile olan ilişkileri konusunda) kınanmazlar. Kim bunun ötesini isterse, işte onlar sınırı aşan kimselerdir. Onlar, emanetlerini ve verdikleri sözü gözeten kimselerdir. Onlar, şahitliklerini dosdoğru yapan kimselerdir. Onlar, namazlarını titizlikle koruyan kimselerdir. İşte onlar cennetlerde ikram göreceklerdir.”⁶⁹ Burada kişilik özelliklerinden örnek verilen kimseler, *olumsuz helû'* karakterinin zıddı bir kişilik yapısına sahip olanlardır.

Namaz, insanın *helû'*, *cezû'* ve *menû'* eğilimlerini kışkırtmaz. Namazı hakıyla kılanlar dengeli bir kişilik sahibi olurlar; Allah'ın hoşnutluğunu amaç edinerek gayret gösterirler. Zira Yüce Allah, çeşitli iç ve dış vesilelerle onların kişiliklerini olgunlaştırır, karakterlerini olumlu hale dönüştürür. Örneğin, iyi

duyarak namazı kılmasıdır. Namaza devam etmenin ardından namazı korumanın tekrar vurgulanması, bu ibadete gösterilmesi gereken itinaya, onun önemine ve insan ruhu üzerindeki olumlu etkisine işaret eder. (İbn Kesîr, IV/450; Ateş, X/63) Namaz kılanlar *helû'* kelimesiyle anlatılan olumsuz huylardan uzaktırlar. Aksine güzel huylarla muttasıftırlar. O huylardan bazıları şunlardır: Onlar, namazlarını sürekli kılarlar. Mallarında sâile ve mahruma (isteyene ve iffetinden dolayı istemeyip mahrum kalana) belli bir hisse vardır. Ceza gününü tasdik ederler. Rab'lerinin azabından korkarlar. Çünkü Rablerinin azabına güven olmaz. Irzlarını korurlar. Yalnız eşlerine ya da ellerinin altında bulunan cariyelelerine karşı korumazlar. Bundan ötürü de kınanmazlar. Ama kim bundan ötesini ararsa, onlar sınırı aşanlardır. Emanetlerini ve ahitlerini gözetirler. Şahitliklerini yaparlar. Namazlarını korurlar. Görülüyor ki, burada sayılan sekiz ahlâkî özelliğin öncesi ve sonrası namaz ile çevrili olarak hepsi de musallî kimselerin vasıfları arasında değerlendirilmiştir. (Yazır, VIII/5357-5362)

⁶⁸ et-Taberî, XXIX/49-50; es-Sa'lebî, VI/280; eş-Şevkânî, V/362; el-Kurtubî, XVIII/188; et-Tabresî, X/98; İbn Kesîr, IV/449; el-Beyzâvî, II/527; el-Kanûcî, VII/204; el-Merâğî, X/200; es-Sa'dî, s. 821; ez-Zuhaylî, XXIX/121; es-Sâbûnî, III/445; el-Mevdudî, VI/421; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 1188; Yazır, VIII/5357-5358.

⁶⁹ Meâric, 70/19-35.

insanlarla dostluk ve yakınlık kurmasına, onlardan olumlu yönde etkilenmesine, iyi şeyleri dinleyip, kötü şeylerden uzak kalmasına, her türlü yapıcı ilişki ve iletişimle karşılaşmasına imkân ve fırsatlar hazırlar. Böylece namaz kılan kimse kişiliğini olgunlaştırma fırsatı bulur. Bu nedenle Yüce Allah, *musallîleri* üstün karakterlerin sahibi kimseler olarak nitelemiştir.⁷⁰

Allah, insanın doğasındaki temel eğilimlerden *-helû', cezû', menû'* gibi en önemlilerini açıkladıktan sonra, bu eğilimleri meşru sınırlar içerisinde tutabilmek için edinilmesi gereken olumlu tutum ve davranışlardan bazıları zikretmiş ve kişiliğin bu doğrultuda eğitilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.⁷¹ Yüce Allah, doğasında hazlara karşı acelecilik bulunan insanı, bu âyetlerde sabırlı, durup düşünen, sükûnet ve teenni ile hareket eden kimselerden olmaya çağırmıştır.⁷²

Meâric 22. âyetteki *musallîn* kelimesi, 19. âyetteki *helû'* ifadesiyle bağlantılıdır. İnsanın tabiatındaki *helû'* özelliği doğru bir şekilde yönlendirilirse, onu hem bilinçli bir ruhsal gelişmeye hem de her türlü bencillik ve düşkünlükten uzak kalmaya sevkeder.⁷³

Helû' lafzını tefsir eden Meâric 20. ve 21. âyetler aynı zamanda namaz kılmayan insanın karakter ve ahlâkî yapısını ele vermektedir.⁷⁴

Helû', doğuştan insan doğasında var olan bir eğilim olarak kabul edildiğinde, onun benlikten çıkartılması, yok edilmesi olanaksızdır. *Helû'* eğilimi yani insanın hazza düşkünlüğü ve elemden kaçma meyli, insan olmanın ve dünya koşullarında yaşam sürebilmenin gereklerindedir. Önemli olan bu eğilimin kişiliğe zararlı bir hale dönüşmesine, olumsuz bir ahlâkî karakter halini almasına engel olmaktır. Kur'an'da yerilen husus, *helû'*un potansiyel olarak insanda doğuştan mevcut olması hali değil, bu eğilimin ahlâkî denetimden uzak, ilâhî değerlerden bağımsız bir şekilde başına buyruk hareket etmesidir.

Kur'an, namaz kılanların benliklerinde *helû'* özelliğinin bulunmadığını söylerken, aslında doğalarında var olan bu potansiyelin olumsuz karaktere dönüşmediğini anlatmak istemektedir. Bir kimsenin "namaz kılyor olması" ile

⁷⁰ el-Bikâi, VIII/151.

⁷¹ Yıldırım, XII/6377.

⁷² İlhami Güler, *İtikattan İmana*, Ankara Oklu Yayınları, Ankara, 2009, s. 213.

⁷³ Esed, s. 1188.

⁷⁴ Duman, II/423.

anlatılmak istenen husus, o kimsenin Allah'a iman etmesi, ilâhî değerleri özümsemesi ve onlara sımsıkı bağlanmasıdır. İlâhî değerlere sağlam bir şekilde bağlı olan kimsenin *helû'* eğilimini kontrol etmesi, bu eğilimin olumsuz bir karakter haline dönüşmesine engel olması mümkün olacaktır.

Yüce Allah, *helû'* olgusunun eğitilmesini, bu eğitimin sağlanabilmesi için de namaz gibi ilâhî iletişim vasıtalarını vesile kılmayı önermemektedir. Haz ve elem kapsamındaki duygu ve heyecanların eğitilmesi, ahlâkî değerlere uygunluklarının sağlanması duygu eğitiminin hedefleri arasındadır. Yüce Allah, Kur'an'da *helû'* yani haz-elem potansiyelinin ilâhî değerlere uygun bir şekilde eğitilmesini, biçimlendirilmesini istemektedir. İlâhî değer ve ölçüler çerçevesinde şekillendirilmeyen haz-elem potansiyelinin yerilen / kötü / olumsuz karakterler şeklinde tezahür edeceğini bildirmiştir.

IV. Hz. Peygamber'in Hadisinde *Helû'* İfadesi

Peygamberimiz, bir hadislerinde *helû'* ifadesini, Kur'an'da kullanıldığı anlamda ve aynı hususu anlatmak amacıyla zikretmiştir. Hz. Peygamber, "Şer-run mâ fî raculin şuhhun hêliun"⁷⁵ ve cubnun hâliun"⁷⁶ yani, "Bencil ve hırslı; korkak ve nefesine uyan kimseden daha kötüsü yoktur."⁷⁷ buyurmuştur. Peygamberimiz bu hadiste *helû'* kelimesini *şuhh* kelimesiyle birlikte "şuhhun hêliun" şeklinde kullanmıştır. Burada her iki kelime eş ya da yakın anlamlı olarak kullanılmıştır. Hatta önce kullanılan *şuhh* kelimesinin anlamı *helû'* kelimesiyle pekiştirilmiştir.

Arapça'da "şuhh", hırsla birleşen cimrilik olarak açıklanmıştır. *Şuhh*'un cimriliğin en ileri derecesi olduğu söylenmiştir. *Şuhh*, *îsâr*'ın (özgeciliğin, diğergâmlığın) zıddıdır. Bu yüzden dâim her iki kavramı birbiriyle karşılaştırarak izah etmişlerdir.⁷⁸

Şuhh'un isim kalıbı olan "şehîh" ise, elinde bulunmayan şeye sahip olma konusunda hırsla dolu olan kimsedir. Eğer bir şeyi eline geçirirse, onu elinden çıkarma konusunda cimri davranır. Aslında cimrilik *şuhh*'un bir ürünüdür. *Şuhh*, insanı cimri olmaya sevkeder. *Şuhh*, doymazlık, cimrilik ve kıskançlık

⁷⁵ Gözlü "he" harfi ile.

⁷⁶ Üzeri noktalı "hı" harfi ile.

⁷⁷ Ebû Dâvud, Cihâd, 21; İbn Hanbel, Müsned, II/302, 320.

⁷⁸ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., s. 256; Mecdüddîn Muhammed İbn Yakûb el-Firûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmî, Beyrut, tsz, III/300; el-Halebî, II/291.

gibi görüntülerle ortaya çıkabilir. Fakat *şuhh*, bunlardan herhangi biri manasına gelmiş olmakla sınırlı kalmayıp, bunların toplamından meydana gelen ruhsal bir durumu ifade eder.⁷⁹

Helû' kelimesindeki hırslı olma, acıkma anlamları *şuhh* kelimesiyle anlam ilişkisine sahiptir. *Helû'* kelimesinin sahip olduğu anlamlardan birisi de, korkak, endişeli, tasalı, üzüntülü, kaygılı olmaktır. Bu anlam Hz. Peygamber'in hadisindeki "cubnun hâliun" yani korkak, utanmaz, nefesine uyan ifadesiyle ilişkilidir. Dolayısıyla Peygamberimizin hadisindeki açıklamaların tamamı Meâric sûresi 19-21. âyetlerdeki *helû'*, *cezû'* ve *menû'* ifadelerinin karşılığı olmaktadır. Ayetlerde *helû'*, hem *cezû'* hem de *menû'* olgusunu içermektedir. Hadiste ise *helû'* kelimesiyle *menû'* yani insanın şehîh / hırslı olma yanı vurgulanmaktadır. Âyetteki *cezû'* olgusu, hadiste "cubnun hâliun" ifadesiyle açıklanmaktadır. Hadisteki "şuhhun hâliun" ifadesi âyetteki "ve izâ messehû'l-hayru menûâ", ifadesine; "cubnun hâliun" ifadesi ise, "izâ messehû'ş-şerru cezûâ", ifadesine karşılık gelmektedir.

Hız. Peygamber, *şuhh*, *hêli'*, *cubn* ve *hâli'* sıfatlarını olumsuz bir ahlâkî özellik olarak zikretmiştir. Bencilliği, hırsı, korkaklığı bir karakter haline getiren kimseleri insanların en kötöleri olarak nitelendirmiştir. Nitekim konuyla ilgili âyetlerin (70/19-21) zâhiri de *helû'*, *cezû'* ve *menû'*dan olumsuz bir ahlâkî özellik olarak söz etmektedir.

Görüldüğü gibi, Peygamberimizin bu hadisi, Meâric sûresi 19-21. âyetlerinin bir açıklaması, peygamber tarafından yapılmış olan yorumudur.

⁷⁹ el-İsfehânî, s. 256; el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, III/300; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut, İstanbul, 1990, s. 551.

Sonuç

İlk çağlardan beri insan psikolojisi üzerinde düşünürlerin en çok dikkatini çeken hususlardan biri, insanın hazza eğilim duyması elemnden kaçınması olmuştur. Kur'an'da geçen *helû'* ifadesi ve bu ifadenin izahı mahiyetindeki âyetler, "insanın hazza eğilimli ve elemnden kaçan bir varlık" oluşunu anlattığını düşündüğümüz sözlerdir. Müfessirlerin *helû'* ifadesine getirmiş oldukları genel izahları dolaylı olarak insanın hazza düşkünlüğünü, elemnden kaçmayı tercih edişini anlatır. Bununla birlikte, İbn Keysân, Mâtürîdî, Râzî gibi müfessirler *helû'* ifadesini doğrudan insanın hazza yönelişi ve elemnden kaçışı olarak tefsir etmişlerdir. Kaldı ki, diğer müfessirlerin izahları da anlam itibariyle aynı sonuca ulaşmaktadır.

Kur'an, *helû'* ifadesiyle daha çok bir karakter yapısını anlatmaya çalışmıştır. Hayatın amacını sadece hazza ulaşma ve elemnden kaçma üzerine kuran, bu eğilimleri doyururken ilâhî değerleri hesaba katmayan kişilerde tezahür eden kişilik yapısı anlatılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte aynı kavramın, haz-elem olgusunun insan doğasında potansiyel olarak mevcut olduğuna işaret ettiği de söylenebilir. Nitekim müfessirler *helû'*dan olumsuz bir karakter olarak bahsederlerken, bunun insan tabiatındaki bir yatkınlıktan kaynaklandığını da belirtmişlerdir.

Kur'an'da *helû'* olgusunun ele alınış amacı, insan doğasındaki bu eğilimin eğitimini sağlanmasıdır. *Helû'*un haz-elem olgusu çerçevesinde ele alındığını söylemiştik. Hazza eğilim ve elemnden kaçış, aslında insanın bütün duygusal yatkınlıklarının ifadesidir. İnsanın tecrübe edebileceği duygu çeşitleri haz-elem olgusu altında toplanmışlardır. Dolayısıyla haz-elem olgusunun eğitiminin sağlanması, aslında insanın bütün duygu ve eğilimlerinin eğitime tabi tutulması manasına gelir. Kur'an, Allah'a iman ve itaate, ilâhî değerlere bağlanmaya dayalı bir kişilik yapısının teşekkülü ile *helû'* eğiliminin de olumlu bir kişilik yapısına uygun olarak şekillenebileceğini açıklar. Kur'an'ın öngördüğü değerlere bağlı kalarak, Allah ile sağlanan sürekli ilişki ve iletişim, *helû'* eğiliminin ahlâkî kayıt altında kalmasını temin eder.

Helû' ifadesini, insan doğasındaki nötr bir eğilim anlamına aldığımızda, buna ahlâkî anlamda iyi ya da kötü niteliği veremeyiz. Normal bir insânî eğilim olarak *helû'* yani hazza meyletme ve elemnden kaçınma özelliği, insanın hayatını sürdürmesinde, düzene koymasında, varlığını korumasında muhtaç olduğu bir potansiyeldir. Nötr bir eğilim anlamında kullandığını *helû'* ifadesiyle olumsuz bir ahlâkî karakter anlamında kullandığımız *helû'* ifadesini birbirinden ayrı

düşünmek lazımdır. Şu da bir gerçektir ki, olumsuz karakter olarak *helû'*, varlığını doğal eğilim olan *helû'* üzerine kurar. *Helû'*, tabii bir potansiyel olarak her insana yaratılıştan verilmiştir. Eğer insan iradesini kullanır, kişiliğini ilâhî değerlere göre şekillendirirse, olumsuz karakter anlamındaki *helu'*dan benliğini uzak tutabilir.

Hız. Peygamber tarafından Kur'an kelimelerine yüklenen anlamlar, bunlara getirilen izahlar, Kur'an'ı anlamaya çalışırken en önemli ve bağlayıcı verilerdir. Kur'an'daki *helû'* (70/19) ifadesini anlamaya çalıştığımız bu araştırmada, aynı kelimenin izahının yapıldığı bir hadis-i şerifin bilgi değeri çok büyüktür. Söz konusu hadiste, *helu'* kelimesi, "şuuh" yani bencillik eğilimini anlatan kelimeyle birlikte kullanılmıştır. Hadiste dikkat çekilen *helu'* olgusu insanda yerleşmiş bir karakter halinde tasvir edilmiştir. Hazza olan eğilim ölçsüz ve bencilce olduğu için, *helu'* olumsuz bir karakter olarak nitelenmiştir. *Helu'* özelliğinin karşı kutbunda "cubn" yani korkaklık yer alır. Korku, üzüntü, keder, bıkmalık gibi duygular insana elem verirler. Elem veren uyarıcılar, insanda kaçma, uzaklaşma tepkisi oluşturur. Hadiste, *helu'* haz olgusunu belirtirken, "cubn" yani korkaklık ve kaygı, elem olgusuyla ilişkilidir. Dolayısıyla, mesele hadiste de aynı şekilde iki kutupluluk halinde ele alınmıştır.

Ahlâk felsefesinde iyinin ve kötünün ölçüsü olarak hazzı ve elemi esas alan akımlar, hazzın hangi türünün daha iyi olduğu konusunda görüş ayrılığına varmışlardır. Aristoppos gibi bedensel hazların daha iyi olduğunu kabul edenler olduğu gibi, Epikuros gibi tinsel hazları bedensel hazlara tercih edenler de çıkmıştır. Kur'an, insanı belli bir davranışa yönelten potansiyel olarak gördüğü haz eğilimini ve bu eğilimin etkisiyle kazanılan hazzı tek başına iyinin ölçüsü olarak kabul etmez. Hazlar, özellikle maddî hazlar tek başına en yüksek amaç edinildiğinde, ilâhî amaçlar hayattan dışlandıığında ortaya çıkan kişilik özelliğini nankör / inkârcı kişilik olarak görür. Bu yönüyle *helu'* özelliğine olumsuz bir anlam yükler. Kur'an'a göre haz nesnelere ve edinilen hazlar, Allah'a kulluğun "şükür" gerektiren boyutunu ihtiva eder. Haz nesnelere ve haz, tek başına iyi ya da kötü değillerdir. Kur'an'ın istediği şey, hazzın tek başına amaç ve iyinin ölçüsü olamayacağıdır. Elem ve eleme konu olan durum ve nesnelere de Kur'an ölçülerine göre Allah rızası için "sabır" imtihanının bir parçasıdır. Bununla birlikte Kur'an, insanın eleminden kurtulma eğilimini ve bu uğurda göstermiş olduğu çabalarını destekler ve ödüle layık bulur.

KAYNAKÇA

- Akarsu**, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, tsz.
- Arık**, İ. Alev, *Motivasyon ve Heyecana Giriş*, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Arkonaç**, Sibel, *Psikoloji*, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 1993.
- Arslan**, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996.
- Ateş**, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991.
- Bakırcıoğlu**, Rasim, *Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2006.
- Başal**, Handan Asude, *Gelişim ve Psikoloji*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2004.
- Başaran**, İbrahim Ethem, *Eğitim Psikolojisi*, Gül Yayınevi, Ankara, 1996.
- Baymur**, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994.
- Beyzâvî**, el-Kâdi Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Bikâî**, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen İbrahim İbn Ömer, *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 2006.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.
- Binbaşıoğlu**, Cavit, **Binbaşıoğlu**, Ekin, *Endüstri Psikolojisi*, Kadıoğlu Matbaası, Ankara, 1991.
- Binbaşıoğlu**, Cavit, *Eğitim Psikolojisi*, Binbaşıoğlu Yayınları, Ankara, 1992.
- Bolay**, Süleyman Hayri, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.
- Budak**, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.
- Bursevî**, İsmâil Hakkî İbn Mustafâ, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut.
- Cevherî**, Ebû Nasr İsmâil İbn Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1999.
- Cevzici**, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Cevzici**, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1997.
- Cevzici**, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2000.
- Cevzî**, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman İbn Ali İbn Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 2002.
- Cezâirî**, Ebû Bekr Câbir, *Eyseru't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Duman**, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006.
- Dwelhauvers**, G., *Psikoloji*, Çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1952.
- Ebû Hayyân**, Esîruddîn Muhammed İbn Yusuf İbn Ali İbn Yusuf İbn Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru'l-Bahru'l-Muhît*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.
- Enç**, Mithat, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, Karatepe Yayınları, Ankara, 1990.

- Endelûsî**, Ebû Muhammed Abdulhak İbn Ğâlib İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Erdem**, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, HÜ-ER Yayınları, Konya, 2000.
- Erkuş**, Adnan, *Psikolojik Terimler Sözlüğü*, Doruk Yayınları, Ankara, 1994.
- Esed**, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997.
- Ezherî**, Ebû Mansûr Muhammed İbn Ahmed, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luga*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001.
- Fadlallah**, Muhammed Hüseyin, *Tefsîru min Vahyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Melâk, Beyrut, 2007.
- Fîrûzâbâdî**, Mecdüddîn Muhammed İbn Yakûb, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmî, Beyrut, tsz.
- Fîrûzâbâdî**, Mecdüddîn Muhammed İbn Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994.
- Foulqoié**, Paul, *Pedagoji Sözlüğü*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.
- Freud**, Sigmund, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, Çev. Ali Babaoğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 2001.
- Frolov**, İvan ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997.
- Fromm**, Erich, *Kendini Savunan İnsan*, Çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 1997.
- Gates**, Arthur I. ve diğerleri, *Eğitim Psikolojisi*, Çev. Nemci Z. Sarı, M.E.B., İstanbul, 1968.
- Gökalp**, Ziya, *Felsefe Dersleri*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2005.
- Gökberk**, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008.
- Gökberk**, Macit, *Felsefenin Evrimi*, M.E.B., İstanbul, 1979.
- Gövsa**, İbrahim Alâettin, *Çocuk Ruhü*, M.E.B., İstanbul, 1952.
- Gövsa**, İbrahim Alaettin, *Çocukta Duygusal Gelişim*, Hayat Yayınları, İstanbul, 1998.
- Guillaume**, Paul, *Psikoloji*, Çev. Refia Şemin, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1970.
- Güçlü**, A. Baki ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002.
- Güler**, İlhamî, *İtikattan İmana*, Ankara Oklu Yayınları, Ankara, 2009, s. 213.
- Halebî**, Ahmed İbn Yusuf es-Semîn, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1993.
- Hançerlioğlu**, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Hançerlioğlu**, Orhan, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Hicâzî**, Muhammed Mahmûd, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991.
- Hume**, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997.
- İbn Âşûr**, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhûn li'n-Neşr ve't-Tenvîr, Tunus, 1990.
- İbn Fâris**, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991.

- İbn Kesîr**, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.
- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem, *Lîsânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997.
- İnanç**, Banu Yazgan ve diğeri, *Gelişim Psikolojisi*, Nobel Kitabevi, İstanbul, 2004.
- İsfehânî**, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.
- Kant**, İmmanuel, *Pedagoji Üzerine*, Çev. M. Rahmi, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 1993.
- Kanûcî**, Ebu't-Tayyib Siddîk İbn Hasen İbn Ali el-Hüseynî, *Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, Beyrut, 1999.
- Karakuşçu**, M. Nail, *Genel Psikoloji ve Normal Davranışlar*, Pelin Ofset, Ankara, 1998.
- Kâsimî**, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994.
- Kâşânî**, Muhsin el-Feyz, *Tefsîru's-Sâfi*, Mektebetü's-Sadr, Tahran, tsz.
- Komîsyon**, *Ruhiyat*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1929.
- Köknel**, Özcan Kaygıdan *Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1982.
- Kurtûbî**, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Mâtürîdî**, Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.
- Mâverdî**, Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- Merâğî**, Ahmed Mustafâ, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Mevdûdî**, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve diğeri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.
- Morgan**, Clifford T. *Psikolojiye Giriş*, Çev. Hüsnü Arıcı ve diğeri, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1995.
- Morton**, Adam, *Pratikte Felsefe*, Çev. Mukaddes İlgün, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006.
- Nesefî**, Abdullah İbn Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996.
- Ongun**, Cemil Sena, *Psikoloji Dersleri*, Semih Lütfi Bitik ve Basımevi, İstanbul, 1935.
- Öncül**, Remzi, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*, M.E.B., İstanbul, 2000.
- Özlem**, Doğan, *Etik – Ahlâk Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004.
- Öztabağ**, Lütfi, *Psikolojide İlk Adım*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1983.
- Pars**, Vedide Baha ve diğeri, *Eğitim Psikolojisi*, M.E.B., İstanbul, 1970.
- Pieper**, Annemarie, *Etiğe Giriş*, Çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Plotnik**, Rod, *Psikolojiye Giriş*, Çev. Tamer Geniş, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009.
- Râzî**, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997.

- Rosenthal, M., Yudin, P.**, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Aziz Çalışlar, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1997.
- Sa'dî**, Abdurrahman İbn Nâsır, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- Sa'lebî**, Ebû İshâk Ahmed İbn Muhammed İbn İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân fi Te fsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 2004.
- Sâbûnî**, Muhammed Ali, *Safoetü't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.
- Selçikoğlu, H. Şükrü**, *Eğitim Psikolojisi*, Üçgen Yayınları, Ankara, 1962.
- Skirbekk, Gunnar, Gilje, Nils**, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, tsz.
- Sorenson, Herbert**, *Eğitim Psikolojisi*, Çev. Gülten Yazgan, M.E.B., İstanbul, 1968.
- Şevkânî**, Muhammed İbn Ali İbn Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995.
- Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1980.
- Tabresî**, Ebû Ali el-Fadl İbn el-Hasen İbn Fadl, *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 1997.
- Taner**, Ali Haydar, *Psikoloji*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940.
- Thilly, Frank**, *Felsefenin Öyküsü: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, Çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002.
- Timuçin, Afşar**, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2004.
- Topçu, Nurettin**, *Psikoloji*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003.
- Tuçcu, Tuncar**, *Batı Felsefesi Tarihi*, ALESTA Yayınları, Ankara, 2000.
- Tunç, Mustafa Şekip**, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul Üniversitesi Yayını, İstanbul, 1949.
- Turgut, İhsan**, *Felsefenin Temel Sorunları*, Akademi Kitabevi, İzmir, 1998.
- von Aster, Ernst**, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Çev. Vural Okur, İm Yayın Tasarım, İstanbul, 2005.
- Vorlander, Karl**, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi**, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz.
- Yıldırım, Celal**, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir, tsz.
- Yıldırım, Celal**, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir, tsz.
- Yıldırım, Cemal**, *Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Zemahşerî**, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizit-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Zuhaylî, Vehbe**, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991.

Hadisler Çerçevesinde İsrâf Olgusunun Analizi

Saffet SANCAKLI*

Özet : Günümüzde en sık gündeme gelen ve tartışılan konulardan birisi de hiç kuşkusuz israf olgusudur. Bugün israf canavarı, insan ve toplum hayatını ciddi manada tehdit eder duruma gelmiştir. İnsanoğlu, tarihin hiçbir döneminde bu derece bir israf olayıyla karşılaşmamıştır. Günümüzde İsrâf hayatın maddi ve manevi olmak üzere her alanında söz konusu olmaktadır. Asrın âfeti olarak görülen israfın önlenmesine yönelik daha fazla aktiviteler yapılmalıdır. Makalemizde meseleyi din bazında özellikle de hadisler bazında ele alarak, makro planda rakamsal olarak israfın geldiği noktaları tespit edip ve israfı yasaklayan dini argümanları ortaya koyarak değişik açılardan analiz ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler:İsrâf, tasarruf, savurganlık, iktisat, hadis

Abstract: -Analysis Of Waste Phenomenon According To Hadith-Today, obviously, the waste phenomenon is one of the common and most controversial topics. Waste evil has become a serious menace to the human kind and social life. Human being has never witnessed waste phenomenon as widespread and common as today. Waste takes part in not only both material and immaterial aspects but in all aspects of life. Due to the significance of the topic, two symposia have been conducted and waste-preventer campaigns have been put into practice recent years. To prevent waste seen as century's disaster, more activities and measures should be introduced. With this background, in our article, first by discussing the topic in religion terms, especially using hadith terminology, we will establish how far waste has gone in numeric figures and in the mean time religious arguments forbidding the waste will be presented and analysed in different aspects.

Key Words: Waste, saving, splurge, thrift, hadith

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı, e-posta: saf-fet.sancakli@inonu.edu.tr

I-İsraf Kavramı

İsraf kavramı, Arapça bir kelime olup, sözlükte, “*haddi aşma, hata, cehalet, gaflet*” anlamlarına gelen “*se-ri-fe*” fiil kökünün if’âl vezninde mastar bir kelimedir.¹ Terim manası da “insanın yapmış olduğu her fiilde haddi aşması” anlamında kullanılmaktadır.² Bu anlamıyla israf, “*قصد*” (kasd) yani “*i’tidâlli, orta yollu davranma*”nın zıddıdır. Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) şöyle bir yorum getirmektedir: “İktisadın sözlük manası, bir işte aşırıya kaçmadan ve eksik de bırakmadan itidalli davranmaktır; aslı “*kasd*”dır. Şöyle ki, ne istediğini bilen kimse, kararsızlık ve cayma göstermeden onu kasteder, ona yönelir (*قصد*). Maksûdunun, istediği şeyin yerini bilmeyen ise şaşkın olur; bir sağa bir sola yalpalar. İşte bundan dolayı, maksada ulaştıran amel, davranış “*iktisad*” ile ifade edilmiştir.”³ Dolayısıyla israf, “*i’tidalli ve orta yollu olma*” demek olan iktisadın da zıttıdır. Daha öz bir ifadeyle, ‘yerinde ve faydalı kullanılmayan her şeyi’ israf olarak değerlendirmek mümkündür.⁴

İktisat; i’tikat, ibadet, sosyal hayat, ahlak ve diğer alanlarda itidalli davranmak, aşırı uçlardan ve olumsuz durumlardan kaçınmak, yani ifrat ve tefrite düşmemek demektir. Ancak iktisat kelimesi, son asırlarda daha çok mal ve servet konusunda israf ve cimrilikten kaçınıp tasarruflu davranmayı ve mal ve servetle ilgilenen bilim dalını ifade etmek için kullanılmıştır.⁵ Cürçânî(ö.816/1413), israfı, “*değersiz bir amaç uğruna fazla mal harcamak, harcamada haddi aşmak, meşru bir konu bile olsa harcanması gerekli olan ölçüden fazlasını har-*

¹ Bk., Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, Tâcu’l-luğa ve Sihâhi’l-Arabiyye*, thk: Ahmed Abdulğafûr Attâr, Mısır,t.y. c. IV, 1373; İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemalüddin Muhammed b.Mükerrem, *Lisanu’l-Arabi’l-Muhit, Dâru’l-Fikr*, 3. baskı, Beyrut, 1994, IX, 148; Rağıb el-İsfahanî, Ebu’l-Kasım Hüseyin b.Muhammed, *el-Müfredat fi Garibi’l-Kur’an*, Kahire, t y., sh., 337-338; Firuzabadi, Mecdüddin Muhammed b. Ya’kub, *el-Kamusu’l-Muhit*, Beyrut-Mısır, 1952, III, 156; Asım Efendi, Ebu’l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım. *Kamus Tercümesi (Okyanusu’l-Basit fi Tercemeti’l-Kamusu’l-Muhit)*, İstanbul, 1304-1305, III, 614; Zemahşeri, Carullah Mahmud b. User, *Esasu’l-Belağa*, Beyrut, 1965, sh., 294.

² İbn Manzûr, age., IX, 148.

³ Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Tahran, t.y. c. XII, 47.

⁴ Güner Osman , “*Asrın Büyük Afeti İsraf*”, Yeni Ümit Dergisi, sayı: 102, İstanbul, 2013, sh., 14.

⁵ Geçit, M. Salih, *Ekonomi ve İnanç*, T.D.V.Y., Ankara, 2009, sh., 45.

camak” şeklinde tarif etmektedir.⁶ Râğıb el-İsfahânî (ö. 565/1169) ise, “*seref*” kelimesine “*harcama (ve yeme-içme) konusunda meşhur olsa bile, insanın yaptığı her işte sınırı aşması*” tarzında genel bir anlam vermektedir.⁷ İsrâf, kişinin sahip olduğu maddî ve manevî varlığı, ölçüsüz ve gereksiz bir şekilde harcamasıdır. Bir başka ifadeyle malı ve zamanı boş yere heba etmesidir.⁸ Ancak İsrâf kavramı, yaygın olarak daha çok maddî harcamalarda meşhur olmuştur.

Kısaca şunu diyebiliriz; gerçek, meşrû ve mâkul olanın dışına çıkma, itidalden sapma anlamında bir kavram olan israf, “*haddi aşma, hata, cehalet, gaflet*” gibi anlamlara gelen seref kökünden türetilmiş olup genel olarak inanç, söz ve davranışta dinin, akıl veya örfün uygun gördüğü ölçülerin dışına çıkmayı, özellikle mal veya imkânları meşrû olmayan amaçlar için saçıp savurmayı ifade eder. İsrâfla “*seref*” arasında ayırımı gidilerek birincisine “*haddi aşmada ifrat*”, ikincisine “*tefrit*” anlamını verenler olmakla birlikte genellikle her ikisi de aşırı inanç, tutum ve davranışlar için kullanılmaktadır. İsrâfçı kişiye müsrif denir.⁹

II-Günümüz İnsanı ve İsrâf

Dünya kurulduğundan beri insanoğlu, günümüzdeki düzeyde bir israf olayıyla karşılaşmış değildir. Yaşadığımız çağın insanı, hayatın her alanıyla israfla karşı karşıyadır. 21. yüzyılda insanın çevreye, insana yaptığı kötülükler ve verdiği zararlar tarihin hiçbir döneminde yaşanmamıştır. Ayrıca bu yüzyılda yaşanan teknolojik gelişmeler, insan hayatını kolaylaştırması yanında ciddi manada insan sağlığını tehdit etmekte, gençliği de esir almış durumdadır. Her şeyden önce insan kirletilmiş, insan dejenere edilmiştir. Belki günümüzde yaşanan problemlerin hepsinin kökeninde bu yatmaktadır. Modern insanın tükettiği atıklar oranında medeni bir insan olup olmadığı tartışılmaktadır. Batı dünyasında modern insanın anlayışında, bizim değerlerimizle uyuşmayan sınırsız üretim ve sınırsız tüketim söz konusudur. Onların bu konuda dengeli ve orta yolu takip etme gibi bir amaçları da yoktur.

İsrâf denildiğinde sadece yiyecek-içecek, mal-mülk ve maddî imkânlarla sınırlı olarak düşünmek, bu kelimenin mânâ dünyasını daraltmak demek olur. İsrâfın çerçevesini daha geniş tutmak ve maddî-mânevî her türlü nimetin yara-

⁶ Cürcanî, Ali b.Muhammed eş-Şerif, *Kitabu't-Ta'rifât*, Beyrut, trs, sh., 24; Tahanevî, Muhammed Ali b.Ali, *K.Keşşafı Istılahatı'l-Funun*, İstanbul, 1984, I, 676.

⁷ Rağıb el-İsfahânî, age.,sh., 337-338.

⁸ Soysaldı Mehmet, “*Kur'an'da İsrâf Kavramı*”, On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 18-19, Samsun, 2005,sh., 94.

⁹ Kallek, Cengiz, “*İsrâf mad*”, İ.A., İstanbul 2001, XXIII, 178-179.

tılış gayesine aykırı kullanılması, lüzumsuz yere harcanması ve savurganlık olarak değerlendirmek icap eder. Gereksiz olarak musluktan akıtılan su, gereksiz yakılan elektrik ve enerji sarfiyatı israf olduğu gibi, zamanı boşa harcamak ve sağlığı bozacak davranışlarda bulunmak da bir tür israftır.¹⁰ İsrafın fert, ülke ve dünya bazında değerlendirilmesi gereken bir dert olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Onunla savaş da buna göre yapılmalıdır.¹¹

Dünyada bir yandan silahlara aklın sınırını aşan miktarlarda para harcanırken, uzay ve teknoloji çağında gözler uzayın derinliklerine daldırılırken, öte yanda yeryüzünde açlıktan, evsizlikten ölenlerin sayısı da hızla artmaktadır. Bir yanda temel ihtiyaçlarını karşılama kapasitesinin çok üstüne çıkarlar, öte yanda insanca yaşamının temel koşullarını bile yerine getiremeyenler karşılıklı olarak çoğalmaktadır. İsraf, doğrudan ve dengeden sapma durumu olarak insanlığın mutluluğu önünde en büyük engellerdendir.¹² Aynı zamanda israf, insanı ve toplumu felakete götürür.

Günümüzde modayı izleme çabası, insanların israfa yönelmelerinde baş etkenlerden birisini oluşturmaktadır. Modası geçti diye bazı insanlar henüz rengi dahi solmamış, bir iki defa giyilen elbiselerini zâyi etmekte veya ihtiyacını karşılayacak kadar elbisesi olmasına rağmen yenilerini almakta böylece giyim kuşamda israfa kaçmaktadır. Bu tür davranışları İslam'ın hoş karşılamadığını burada vurgulamamız gerekmektedir. Çünkü insan, kendisine verilen her türlü nimetten dolayı hesaba çekilecektir.¹³ Lüks, bir toplum için "şer" kabul edilmiştir. Lüksün hoş görülmediği ve haram kılındığı konusunda çeşitli nasslar bulunmaktadır. Ancak buradaki lüksü ileri teknoloji ürünü aletlerini evimize sokma şeklinde anlamak yanlıştır. Burada lüksten içki, kumar, fuhuş, aşırı giyim, gücünün üzerinde gereksiz harcamalar, gurur kibir, şan ve şöhret için ziyafet düzenlemeler gibi harcama ve yaşantılar kastedilir.¹⁴ Ülkemizde piyasalara adeta hak etmeden, üretmeden çılgınca tüketen ve tüketirken de israf eden bir gösteriş ekonomisi hâkim olmaya başladı. Bireysellik ve dünyevileşme rüzgârı insanları çepeçevre kuşatmıştır.

¹⁰ Güner, agm., sh., 15.

¹¹ Kayhan, Veli, "Kur'ân'a Göre İsrâf ve İktisat", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, [www.dinbilimleri.com], 2006, cilt: VI, sayı: 2, sh., 180.

¹² Saruhan, Müfit Selim, "İslâm Ahlâkında İsrâf ve Cimriliğin Tedavisi", İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt: 16, sayı: 4, Ank., 2003, sh., 640.

¹³ Yiğit, Yaşar, "İslâm'ın İsrâfa Bakışı, Hz. Peygamber'in Örnekliliği", İslâm'ın Sosyal Dayanışma ve İsrâfa Bakışı, T.D.V.Y., Ankara, 2002, sh., 161.

¹⁴ Şener, Sami, "İsrâf Mad.", Şamil İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, IV, 155-156.

Tasarrufun bir erdem sayıldığı XIX. yüzyılın aksine XX. yüzyılın ana me-ziyeti tüketimdir. Çağdaş kapitalist sistemde üretim tüketimi yönlendirir. Aşırı tüketim bir yandan doğal kaynakların israfına yol açarken öte yandan çevre kirliliğine sebep olur. Milletler, ferdî israf sebebiyle olmasa bile kamu sektöründeki israf ve kötü yönetim yüzünden yoksullaşabilir. Tasarruflar, müsriflerin lüks tüketim mallarına duydukları isteğin tatminine harcanır ve sermaye miktarını arttırmak için kullanılmazsa iktisadî gelişmeyi engeller. Çünkü sermaye tasarrufla artar, israf ve kötü kullanımla da azalır. İnsan, elindeki her türlü imkânı meşruiyet sınırları içinde kullanmakla sorumludur. Bu husus âhrette kişinin zaman, servet, işgücü ve ilim gibi kaynakları nasıl kullandığından sorguya çekileceğini bildiren hadiste de açıklanmaktadır.¹⁵ İslam inancında hesap sorma anlayışı önemli bir kuraldır. Yaptırım gücü de yüksektir.

Bugün dünyada birçok insan, sağlıklı ve yeterli beslenme imkânlarından yoksun bir şekilde açlıkla, hatta ölümlerle pençeleşirken, birçoğu da sağlıklı gıdaları haddinden fazla tüketmekten kaynaklanan hastalıklarla mücadele etmektedir. Unutmamalıyız ki, soframızdan çöpe giden her bir lokma yiyecekte, musluğumuzdan boşa giden her bir su damlasında açlık ve sefalet çeken insanların hakkı var. İslam anlayışında mal-servet benim, ben kazandım, istediğim gibi tüketirim, fazlasını atarım, bana kimse karışamaz anlayışına yer yoktur. Çünkü mülkün gerçek sahibi Yüce Allah'tır. Bize yeryüzünün tüm nimetleri ve kaynaklarının sadece bir süre olarak kullanma hakkı verilmiştir. Esasında dünya, bütün kaynaklarıyla ve zenginlikleriyle insanlığın ortak mirasıdır. Bizim medeniyetimiz, ben merkezli ve çıkar merkezli bir dünya anlayışını onaylamaz. Medeniyetimiz, yardımlaşma, dayanışma, hoşgörü, sevgi, şefkat, iktisat ve şükür üzerine kuruludur.

İslam düşüncesinde israf, yaşamın her sahasında dini, dünyevi, sosyal, psikolojik, ekonomik, kültürel alanlarda, din ve aklın orta yol çizgisinden çıkmayı ifade etmektedir.¹⁶ Ülkemizde bir taraftan çöplüklerden beslenen açlık sınırının altında yaşayan insanların kabarık olmasına karşın, aşırı bir tüketim ve israf içerisinde olan kesimler vardır. Sadece günlük olarak çöpe atılan ekmek, ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmış olsa kaç milyon ihtiyaç sahibi insanın doyurulması demektir. Çok yüksek boyutlarda her sahada kendini gösteren israfın önlenmesi için istenilen düzenlemelerin ve alınması gereken tedbirlerin acilen devreye sokulması elzemdir. Aksi takdirde bu büyük bir servetin çöpe atılması, heder edilmesi demektir.

¹⁵ Kallek, Cengiz, "İsrâf mad", XXIII, 180. Hadis için bk., Tirmizî, Kıyâmet, 1.

¹⁶ Saruhan, agm., sh., 642.

III-İsraf Çılgınlığının Ürkütücü Boyutları

İnsanoğlu, tarihin hiçbir döneminde lüks ve sınırsız tüketim anlayışının zirveye çıktığı böyle bir dönemi hiç yaşamamıştır desek mübalâğa etmiş sayılmayız. Bugün modern hayatın getirdiği en büyük açmazlardan biri olan sınırsız harcama ve tüketim çılgınlığı, israfın hat safhaya varmasına, mutedil ve orta yollu bir hayat anlayışının büsbütün terk edilmesine sebep olmuştur. Boşa geçen zamanlardan, gereksiz yere yanan ışıklara, lüzumsuz çalışan âletlerden, çöpe giden ekmeklere, fazladan alınan eşyalardan, çizilip atılan kâğıtlara kadar yüzlercesi sayılabilecek bu davranışlar, israf ve tüketim girdabının ne kadar hat safhada olduğunun bir göstergesidir. Bugün lüks sayılabilecek pek çok eşya artık zaruri ihtiyaç maddesi olarak telâkki edilmektedir. Günümüzde israfın boyutlarının hangi seviyede olduğu, yapılan istatistiklerden kolaylıkla anlaşılacaktır. Burada günlük hayatın bazı birimlerinde, özellikle su, gıda, enerji ve kâğıt gibi tüketimin en çok yoğunlaştığı alanlarda nasıl bir âfetle karşı karşıya kaldığımıza dair bazı rakamlar aktarmak istiyorum.¹⁷ Bu tür bilgileri genel olarak internet ortamından değişik sitelerden alarak aktaracağız.

Birleşmiş Milletler'in verilerine göre dünya çapında her yıl üretilen gıdanın üçte biri israf ediliyor.¹⁸ Bu miktar dünya çapında açlık çeken yaklaşık bir milyar kişiyi dört kez doyurmaya yeterli. Avrupa'da her yıl 100 milyon ton gıda çöpe gidiyor. Ama buna karşın dünyada neredeyse bir milyar kişi açlık çekiyor. BM Gıda ve Tarım Örgütü FAO bu durumu teyit etmektedir.¹⁹ Dünya Gıda Örgütü verilerine göre, yılda 870 milyon insanın dünya nüfusunun % 12,5'i yetersiz beslendiği, yaklaşık 10 milyon insanın ise açlık ve yetersiz beslenmeden dolayı öldüğü dünyamızda, yıllık 1,3 milyar ton gıdanın israf edildiği tahmin edilmektedir. Bu israfın ekonomik değeri ise 1 trilyon ABD dolarına karşılık gelmektedir ki, bu rakam Türkiye'nin gayri safi millî hâsılasından daha yüksektir. Dünyadaki gıda kaybı ve israfının dörtte birinin önlenmesiyle bile yetersiz beslenen 870 milyon insanın gıda ihtiyacı karşılanabilmektedir.²⁰ Avrupa ve Kuzey Amerika'da kişi başı yıllık gıda israfı 115 kg'a kadar çıkıyor. Kanada'da yapılan araştırmalara göre yılda 27 milyar Dolarlık gıda israf ediliyor. 27 milyar Dolar en fakir 32 ülkenin toplam milli gelirine denk. AB içinde aynı şekilde yıllık 20 milyar Dolara yakın gıda israf ediliyor.²¹ Bu rakamlar gerçekten israfın

¹⁷ Güner, agm., sh., 14.

¹⁸ Bu tür bilgiler genel olarak internet ortamından değişik sitelerden elde edilmiştir.

¹⁹ Bk.<http://www.karnaval.com/article.php>

²⁰ Bk., <http://www.ekmekisrafetme.com> (Ekmek İsrafı Konusundaki Dünya Verileri)

²¹ <http://www.ekmekisrafetme.com/Kampanya/TanitimKitabi.pdf>.

hangi boyutlara ulaştığını göstermesi açısından düşündürücüdür. Konunun önemine binaen son yıllarda iki sempozyum yapılmış²² ve büyük çapta israfı önleyici mahiyette kampanyalar başlatılmıştır.²³

İnternet ortamında verilen bilgilerden birisi de şöyledir: Avrupa Birliği'nde 79 milyon insan fakirlik sınırının altında yaşıyor, 16 milyonu ise yardım kuruluşlarının gıda yardımı ile hayatını devam ettiriyor. Avrupa'daki evlerde, süpermarketlerde, restoran ve tedarik zinciri içinde tüketilebilir gıdanın yüzde 50'si israf ediliyor. Avrupa Parlamentosu, bu sorunla başa çıkmak için 2025 yılına kadar gıda israfını yarı yarıya azaltma hedefi koydu ve bu doğrultuda 2014 yılı, "Avrupa Gıda İsrafına Karşı Aksiyon Yılı" ilan edildi. "Gıda israfı" konusunda ne yazık ki, ülkemizdeki tablo Avrupa'dakinden farklı değil. Son verilere göre 12 milyon insanın yoksulluk sınırının altında yaşadığı Türkiye'de, her yıl 6 milyon ekmeğin çöpe gitmesi, üretilen yaş sebze ve meyvedeki kaybın 16 milyar liraya ulaşması ciddi ve çözülmesi gereken bir sorundur. Ambalaj sektörü, her yıl 1,5 milyon ton taze sebze ve meyvenin çöpe değil, sofralara gitmesini sağlayabilir.²⁴

Türkiye Bütçesi'nin ¼'ünün her yıl çöpe gittiği ifade edilir.²⁵ Gıda, Tarım ve Hayvancılık Bakanlığının ilgili kuruluşu Toprak Mahsulleri Ofisi (TMO) Genel Müdürlüğü tarafından yurt çapında yaptırılan bir araştırmada; ülkemizde günde 6 milyon, yılda 2,1 milyar ekmeğin israf edildiği sonucu ortaya çık-

*İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

²² İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı İSAR tarafından, 22 Ekim 2011 tarihinde "Sağlıkta İsrâf" sempozyumu, Sancaktepe Belediyesi tarafından da 19 Nisan 2013 tarihinde "Hayatta İsrâf" (Sağlıkta, Sofrada, Zamanda) sempozyumu düzenlenmiştir.

²³ Başbakanlığın 2 Nisan 2013 tarihli ve 28606 sayılı Resmi Gazetede yayınladığı genelgede "Ekmeğin İsrafını Önleme Kampanyası" ile ilgili detaylı bilgilere yer verilmektedir. Aynı genelgede 17.01.2013 tarihinde "Ekmeğin İsrafını Önleme Kampanyası" başlatıldığı ifade edilmiştir. Kampanyanın hedefi hakkında şu bilgilere yer verilmektedir: Kampanya ile israf konusunda toplumsal duyarlılık oluşturulması, israfın üretim ve tüketim aşamalarında önlenmesi, ekmeğin uygun yöntemler ile muhafazasının sağlanması, bayat veya ihtiyaç fazlası ekmeğin yine insan gıdası olarak değerlendirilmesi konularında toplumun bilinçlendirilmesi ve tam buğday ekmeği tüketiminin yaygınlaştırılması amaçlanmaktadır. Genelgede ekmeğin israf edilmemesi bilincinin tüm fertlere verilmesi ve bunun bir yaşam biçimi haline gelmesinin özendirileceği ifade edilmektedir. Bunun yanında Avrupa Parlamentosu, bu sorunla başa çıkmak için 2025 yılına kadar gıda israfını yarı yarıya azaltma hedefi koydu ve bu doğrultuda 2014 yılı, "Avrupa Gıda İsrafına Karşı Aksiyon Yılı" ilan edildi. Bk.<http://www.haberler.com/gida-israfina-dur-diyecek-onlemler>.

²⁴ Bk. <http://www.haberler.com/gida-israfina-dur-diyecek-onlemler>

²⁵ Kayhan, agm., 181.

mıştır. Söz konusu ekmek israfının bugünkü parasal karşılığı; 1,5 milyar TL (eski rakamla 1,5 katrilyon) olup bu rakam dünya sıralamasında ilk sıralarda olduğumuz un ihracatından elde ettiğimiz bir yıllık gelire eşdeğerdir.²⁶ Bu demektir ki, bir yılda çöpe atılan ekmele 542 bin ton buğdayı israf ediyoruz.

Ülkemizde ekmek israfıyla ilgili olarak Toprak Mahsulleri Ofisinin verdiği bilgilere göre; 1 kilo ekmek için 1.608 litre su harcanıyor. Buna göre, yılda israf edilen 6 milyon ekmek için maalesef 880 milyar litre su boşa harcanmış oluyor. Ekmek israfının karşılığı olan 1,5 milyar lira ile 162 bin asgari ücretliye maaş ödenebilir. 500 okul, 500 yurt veya 500 kilometre bölünmüş yol yapılabilir. İsraf yoluyla ne yazık ki biz bu ekonomik kaynağı çöpe atmış oluyoruz. Bu noktada milletçe bir özleştirme yapmak durumundayız, ekmeği alırken, ekmeği bölerken, ekmeği sofrada, masada öylece bırakırken artık bir değil bin defa düşünmek zorundayız.²⁷İsraf edilen ekmele çok rahat bir şekilde Somali gibi bir ülkenin ekmek ihtiyacı karşılanabilir. Öte yandan basit önlemler olarak evlerimizde en az % 30 oranında enerji tasarrufu sağlamak ve dolayısıyla bu ölçüde israftan kaçınmak mümkündür.²⁸ Türkiye'de her yıl 1 milyar 100 bin liralık atık kaynak ayrıştırılmadığı için değerlendirilmeden imha ediliyor. Günlük 5 milyon lira değerindeki kâğıt, karton, metal, cam, plastik, tekstil, ahşap, elektronik atık, lastik gibi atık üreten Türkiye, bunun ancak % 40'lık kısmını geri dönüştürerek ekonomiye geri kazandırılabilir. Öte yandan Türkiye'de yıllık ilaç harcaması yaklaşık 15,2 milyar lirayı buluyor. Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) verilerinde, ilaçların yaklaşık % 50'si yanlış ya da gereksiz kullanılıyor veya kutusu bile açılmadan çöpe atıldığı bilgisi yer alıyor. Sağlık Bakanlığı İlaç ve Eczacılık Genel Müdürlüğü, bu oranların Türkiye için de geçerli olduğunu belirtiyor. Isıtma ve aydınlatmada kullanılan enerjinin yüzde 35'inin israf edildiği belirtiliyor. Ülkemizin 2007 yılı gayri safi milli hasılası 856,4 milyar TL'dir bunun %25'i olan 214 milyar TL israf ediliyor.²⁹ Verilen bu rakamlar, hakikaten korkutucu ve ürkütücü olduğu gibi düşündürücüdür. Adeta servetimiz çöpe gidiyor.

Dünyada her yıl kâğıt üretiminde kullanılmak üzere tüketilen orman alanı 40 milyon hektardır. Kâğıt üretimini karşılayan bu ormanların oranı ise, % 1,3'tür. Bir ton kâğıt, 17 ağaç; bu da 70 m² orman demektir. Bununla birlikte geri

²⁶ Başbakanlığın 2 Nisan 2013 tarihli ve 28606 sayılı Resmi Gazetede yayınladığı genelgede bu bilgilere yer verilmektedir. Bk., [http:// www.ekmekisrafetme.com/Turkiyedeekmek-israfi.pdf](http://www.ekmekisrafetme.com/Turkiyedeekmek-israfi.pdf).

²⁷ [http:// www.ekmekisrafetme.com/Kampanya/TanitimKitabi.pdf](http://www.ekmekisrafetme.com/Kampanya/TanitimKitabi.pdf).

²⁸ Bk., <http://www.eeb.hacettepe.edu.tr/atbtasarruf.pdf>

²⁹ Bu bilgiler için bk., Türkiye İsrافی Önleme Vakfı (TİSVA) <http://www.israf.org/indir/israf.pdf>.

dönüşümle kazandırılan 700 ton hurda kâğıdın tekrar işlenmesi ile 10 bin ağaç korunmuş olmaktadır. Bir ton kullanılmış kâğıt, geri kazanıldığında 16 adet çam ağacının kesilmesi önlenmiş olmaktadır.³⁰ Güneydoğu Anadolu bölgesinde bulunan bir belediye başkanının örnek bir davranışını burada zikretmek istiyoruz. Yapmış olduğu evsel atıkla geri dönüşümü olan unsurların yeniden kazanımı yönünde yaptığı kampanyayı şöyle anlatıyor: “Yaptığımız bilinçlendirme çalışmaları neticesinde, ambalaj atığı toplama çalışmalarımızda bir yılda 4000 ton atık topladık. Sadece topladığımız kâğıt ve karton atıkların geri dönüşümü sayesinde 45.000 ağacın kesilmesini önledik. Diğer atık sınıflarının geri dönüşümü ile hem enerji tasarrufu sağlamış olduk hem de doğal kaynaklarımızı korumuş olduk. Okullarda yürütmekte olduğumuz ‘Artık Yönetimi ve Çevre Konulu Eğitim Projesi’ isimli bir çalışmamız var. Bu çalışma doğrultusunda 130 okulda 60.000 öğrenciye eğitim verdik. Geri dönüşümün önemini ve çevre kirliliğinin ciddiyetini anladık.”³¹ Atık Pil Toplama Kampanyası’nda 3 ton atık pil toplayarak atık pil toplama konusunda Malatya, İzmir’den sonra Türkiye’de şu an ikinci başarılı il konumunda olduğu ifade edildi. Atıkların değerlendirilmesi konusunda ileri mesafeler alınmasına rağmen, yine de yeterli düzeyde olmadığını belirtmek isteriz. Kâğıt, cam, plastik, ambalaj, pil vb. atıkların toplanmasında devlet-millet işbirliği içerisinde daha bilinçli ve kapsamlı yapılmalıdır. İsrâfı, hem ormanların yok olması, hem de milli sermayenin çöpe atılması çerçevesinde de değerlendirmek gerekir. Oysa Hz. Peygamber, birçok hadisinde ağaç dikilmesini, etrafın yeşillendirilmesini teşvik etmiş ve faaliyetlere ayrıca manevi bir boyut katmıştır.

Bugün gelişmiş ülkelerde aşırı tüketim ve keyfince harcamalar, israf değil, gelişmişliğin, sosyalleşmenin ve mutluluğun göstergesi olarak takdim edilmektedir. Halbuki israf ve tüketim çılgınlığının en önemli sebepleri arasında; a)- tüketimin bir yaşama biçimi olarak görülmesi, b)- insanın doğaya yabancılaşması, c)- her şeye ben merkezli yaklaşım, d)- mülkiyetin mutlaklaştırılması vb. hususlar sayılmaktadır.³² İsrâf konusunda batıdaki yaklaşım tarzlarını kabul etmemiz mümkün değildir.

³⁰ Bk., <http://www.israf.org/indir/israf.pdf>

³¹ Fadıloğlu, M. Rıdvan, “Açılış Sunumları”, Çevre ve Ahlak Sempozyumu, Gaziantep, 2014, sh., 22.

³² Erdem Hüsamettin, “İsrâf, Tüketim Çılgınlığı ve Çevre Kirliliği” Çevre ve Ahlak Sempozyumu, Gaziantep, 2014, sh., 287-288.

IV-Dinin İsrafa Bakışı

İslâm dini, realist bir din olduğu için insanın fitratına hitap etmekte ve insan fitratıyla âdeta özdeşleşmektedir. İslâm dininin yapısında ve uygulamalarında ifrât ve tefrite yer yoktur. Çünkü ifrât ve tefrit dediğimiz normalin üstünde veya altında olan aşırılıklar insan fitratına ve yapısına aykırı ve ters düşmektedir. İnsanın doğasında i'tidale karşı bir meyil vardır. Bu dünyada her şey insanlar için yaratılmıştır. Evrendeki her şey; tabiat âlemi, hayvanlar âlemi insan için yaratılmış ve insanın hizmetine/kullanımına sunulmuştur. Din olmadan toplumsal sorunları ve problemleri topyekûn çözmemiz oldukça güçtür. Ancak dine gereken değer ve önem verildiğinde var olan ve ortaya çıkan problemler çözülecektir. Bugün en büyük zafiyet, dinin hafife alınması ve gereken önemin verilmemesidir. Eğer din olmadan insanlar huzur, saadet ve güven içerisinde yaşayabilselerdi Allah, insanlara din göndermezdi. Mutlak manada her şeyin sahibi ve mâliki Yüce Allah'dır.³³ Mülkiyetin genel ve mutlak anlamda Allah'a ait olması, insanın mal ve mülk edinmesine engel değildir.³⁴ İnsan mutlak olarak kendiliğinden değil, ancak O'nun izni ve bağışıyla, eşyaya sahip olma hakkını edinmiştir. Bunun için gerek eşya, gerekse canlı varlıklarla ilgisinde, O'nun çizdiği sınırlar içinde hareket yetkisini taşır.³⁵ Bu çerçevede düşündüğümüzde din, insana emanet sorumluluğunu, hesap verme duygusunu ve kul hakkı anlayışını getirmiştir.

İsraf, konusuyla da kapsamıyla da; tikelde de tümelde de dikkat edilmesi, çare aranması gereken bir sorundur. İslam, kelimenin geniş anlamıyla delalet ettiği dinî ve dünyevî, maddî ve manevî konulardaki her türlü aşırılığın yanında, dar anlamıyla ifade ettiği malî konulardaki savurganlığa olanca hassasiyetiyle dikkat çekmiştir. İnançtaki, kulluğun ifadesi olan fiillerdeki, psikolojik davranışlardaki aşırılıklar... Her türlüşünden uzak durmayı emretmiştir. Yemenin, içmenin, giyinmenin, her türlü nimetten yararlanmanın normal olduğunu ancak aşırılığa kaçılmaması gerektiğini ve Allah Teâlâ'nın müsrifleri, aşırı davrananları sevmediğini belirtmiştir.³⁶ Hiç birimiz, Allah'ın sevilmeyen bir kulu olmayı istemeyiz. Konuyla ilgili ayet ve hadislerle aşağıda yer verilecektir.

³³ Bk. Âl-i İmrân, 3/26-27, 189; Mâide, 5/17; Tevbe, 9/116; En'âm, 6/12.

³⁴ Yeniçeri Celal, *İslâm İktisadının Esasları*, Şâmil Yay., İst., 1980, sh., 37.

³⁵ Karakoç Sezai, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, 7.bsk., Diriliş Yay., İst., 1979, sh., 32. Ayrıca bk., Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Sosyal Dayanışma*, terc., E.Ruhi Fiğlalı-Osman Eskicioğlu, Yağmur Yay., 3.bsk., İst., 1981, sh., 55.

³⁶ Kayhan, agm.,sh., 149.

Lüks maddelerinin tüketimine gelince, bu yöndeki harcamaların dinimizde tasvip edilmediği, kınanıp yasaklandığı açıktır. Dinen haram kılınan maddeler ile lüks sayılanların tüketimi israf olduğu gibi helâl kabul edilen maddelerin günün icaplarına göre ihtiyaçtan fazla tüketimi de haramdır. Bu yüzden İslâm ahlâkı “Abdest alırken suyu gereğinden fazla kullanmayınız; sofranız sade olsun; tıka-basa doymadan kaşığı bırakınız; altın, ipek gibi pahalı eşya kullanmayınız; giyiminiz temiz ve sade olsun; eviniz ve ev eşyanız lükse kaçmasın; genel olarak harcamalarınızda ne eli sıkı olunuz, ne de saçıp savurunuz” şeklinde, ilk bakışta basit gibi görünen bazı tâlimleri ile insanları hayatın her alanında tutumlu olmaya, bütün iktisadî kaynakları en yararlı ve rasyonel bir şekilde kullanmaya teşvik etmiştir. İsrâf, şahsî ve ailevî harcamalarda ileri gitmek, nefsin kötü arzularını tatmin için harcama yapmak, insanî ve dinî bir amaç taşımaksızın, eldeki imkânları, yaratılış gayelerinin dışında saçıp savurmak; cimrilik ise dinin ve örfün harcamayı gerekli gördüğü malı, gereken yerlere harcamaktan kaçınmaktır.³⁷

İslâm, kolektif ve toplum olarak bir arada yaşanan bir dindir. Başkasını düşünmeyen ve başkasıyla ilgilenmeyen, fakirin hakkını yiyen bir bireycilik anlayışının dinde yeri yoktur. “Müslümanların derdiyle ilgilenmeyen onlardan değildir.”³⁸ “Komşusu aç iken, tıka basa karnını doyuran kimse (gerçek) mü'min değildir.”³⁹ “İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır.”⁴⁰ Kendi salt nefsi ve menfaati için çalışan insanlar, pragmatist anlayışın esiri olan ve dünyayı kendi çıkarından ibaret olduğunu zannedenlerdir. Bunun canlı ve acıklı örnekleri tüm dünya kamuoyu önünde yaşanmaktadır. Bencil ve ben merkezli dünya anlayışını benimseyenler, dünyanın yeraltı ve yerüstü zenginliklerine sahip olma tamahkârlığından dolayı bazı zayıf ülkeleri kan deryasına dönüştürmekten ve dünyayı yaşanmaz hale getirmekten çekinmezler. Dinin gayesi, insana insanca yaşamayı öğretmesidir. Onurlu, şahsiyetli ve erdemli bir kişi konumuna yükseltmesidir. Bu da aşırılıktan ve israftan uzak bir hayat yaşamakla mümkündür.

³⁷ Heyet, *İlmihal II* (İslâm ve Toplum), İSAM, İst., 1999, II, 544, 546.

³⁸ Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-Zevâid*, Dâru'l-Kitâbi'-Arabî, 3. bsk., Beyrut, 1982, X, 248.

³⁹ Buhârî, *Edebü'l-Müfred*, thk., Halid Abdurrahman, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1996, sh., 52. Ayrıca bk. Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1981, IV, 167; Heysemî, age., VIII, 167.

⁴⁰ İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-Âliye*, Beyrut, trs., I, 264.

İslâm'da üretim ihtiyaca göre olduğundan tabii kaynakların israf edilmesi söz konusu değildir.⁴¹ İsrâf kültürünün bir hastalık gibi fertleri sarmasıyla, nefsinin isteklerine boyun eğmiş ve sadece tüketerek yaşamaya alışmış insanların sayısı giderek artmaktadır. İsrâf ve aşırı tüketim sadece failine değil, aynı zamanda cemiyete de ciddi darbeler vurmakta, içtimaî hayattaki yaralar gittikçe büyümektedir. Yüz milyonlarca insanın açlık ve sefalet içinde bulunduğu dünyamızda israf edilen her bir değerden mesul olduğumuz açıktır.⁴² Bu trajik durumlara karşı ilgisiz kalmamız düşünülemez.

İnsana emanet olarak verilen malı saçıp-savurmak, gerekli yerlere harcamamak, insanlar arasındaki ekonomik dengeyi bozup, kişiler arasındaki kıskançlığı artırmaktadır. Malı rastgele kullanmak, saçıp savurmak geçimsizlik doğurup aile düzenini de bozmaktadır. Bu hastalık cemiyete sirayet edince, cemiyeti de sarsıp malî gücü yok etmektedir. Ülkemizde bir grup insan nasıl harcayacağım, mücadelesini verirken, diğer bir grup da nasıl idare edeceğim, hayatta nasıl kalacağım kavgasındadır. Son asır Osmanlı ahlâkçıları, israfın sefahati artırıp cemiyeti yıktığını, fakirlik ve sefaletin de en sonunda iflası davet ettiğini, bunun ise esaret ve zilleti doğurduğunu ileri sürmektedirler.⁴³

Dinen haram kılınan maddelerle lüks sayılanların tüketimi israf olduğu gibi, helâl kabul edilen maddelerin günün icaplarına göre ihtiyaçtan fazla tüketimi de haram veya mekruh sayılmıştır. Esasen genel olarak tutumluluk ve itidal İslâm'ın ibadetlerde bile öğütlediği temel bir ilkedir. Nitekim sorumluluklarını ihmal edecek derecede ibadete dalmak, camilerin aşırı biçimde süslenmesi, kabirlere fazla harcama yapılması vb. ölçsüzlükler uygun görülmemiştir.⁴⁴ Seyyid Kutub (ö.1966), israf ve cimriliğin sosyal boyutunu şu şekilde dile getirmektedir: "İsrâf hem nefsin, hem malın, hem de toplumun fesadına sebeptir. Cimrilik de öyledir. Çünkü mal sahibinin ve etrafındakilerin maldan yararlanmasına mani olur. Mal sosyal hizmetleri gerçekleştirmek için var olan sosyal bir araçtır. İsrâf ve cimrilik sosyal çevrede ve ekonomik alanda aksaklıklara sebep olur. Malların saklanması da, hesapsız ve ölçsüz bir şekilde harcanması da bir takım problemleri beraberinde getirir. Bu problemler kalplerin ve ahlakın bozulmasından kaynaklanmaktadır. İslam dini, bizzat ferdin kendisinden başla-

⁴¹ Tabakoğlu Ahmed, *İslâm ve Ekonomik Hayat*, 2.bsk., D.İ.B.Y., Ank. 1996,sh., 82.

⁴² Güner, agm., sh., 17.

⁴³ Erdem, *Hüsameddin, Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 1996, sh., 178.

⁴⁴ Kallek, Cengiz, "*İsrâf mad*", XXIII, 179-180.

arak hayatın bu yönünü tanzim eder ve iktisatlı olmayı imânın alametlerinden bir alamet sayar."⁴⁵

Kısaca "İsrâf"tan kaçınmayı emreden İslâm, bunun için özel bir çözüm bulmuş, bu derde çare olarak "iktisâd"ı teklif etmiştir. Bu da israf kelimesi gibi geniş ve dar anlamlara sahiptir. İktisat, geniş anlamıyla her türlü işte ve davranışta dengeli olmayı; dar anlamıyla da mâlî konularda ortalama harcamayı ifade etmektedir. Geniş anlamıyla iktisat sayesinde her şeyde denge tutturulacak; dünyevî ve dînî hayat; rûhî ve bedenî, maddî ve manevî melekeler dengeli olacaktır. Özel anlamda ise zorunlu ihtiyaçların ve zevklerin dengeli ölçülerle tatmin edilmiş olmasıyla, faydalı ve yerinde kullanım sayesinde maddî kaynakların herkesin yararlanacağı imkân olarak elde tutulması, korunması kabil olacaktır. İsrâfın, dengesiz davranışın ve savurganlığın maddî, manevî sıkıntılara ve bozulmalara sebep olduğu aşikârdır. Yukarıda geçtiği üzere gerek ülkemiz gerek tüm dünya için ortaya çıkarılan istatistikî bilgiler hiç de iç açıcı değildir. O halde fertlerin ve toplumların "israf" karşısında bilinçli ve sorumlu davranmaları; "iktisad"ı bunun karşısında bir hayat tarzı olarak benimsemeleri hem kendi yararlarına hem tüm dünyanın yararınadır.⁴⁶ Bu durum, aynı zamanda dini bir görev olarak telakki edilmelidir.

V-Kur'ân-ı Kerim'de İsrâf Olgusu

İsrâf kavramı, Kur'ân-ı Kerim'de çok kullanılan kavramlardan biri olduğu gibi, bahsi geçen önemli ve kapsamlı kavramlardan birisidir. Kapsamının çok geniş olması asli manasından kaynaklanmaktadır ki, o da her şeyde normal sayılan sınırı aşmaktır. İsrâf bu genel anlamının yanı sıra, daha ziyade "malı harcamada aşırıya kaçmak ya da malı gereksiz yerlerde boşu boşuna harcamak" şeklinde tarif edilebilecek özel anlamıyla meşhur olmuş ve Arapça'dan Türkçe'mize de bu manasıyla geçmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de israf kavramıyla ilgili birçok kelime mevcuttur. "Adv, İ'tida, 'utwo, tuğyan, bağy, ğulüv, ifrat, tefrit, tebzir, buhl, kater, kasd, ve iktisat" bunlardan ilk göze çarpan bir kısmıdır. Bunlardan ilk sekiz tanesi israfın genel manasıyla (her şeyde haddi aşmak), diğerleri ise özel anlamıyla (savurganlıkla)ilgilidir.⁴⁷ Örneğin şu âyet-i kerimede "Ey iman edenler!

⁴⁵ Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, Kahire-Beyrut, 1990, V, 2579.

⁴⁶ Kayhan, age., sh., 149.

⁴⁷ Akdemir Hikmet, "Kur'an-ı Kerim'de israf", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. VII, sayı: 1, Şanlıurfa, 2001, sh., 60-61.

Allah'ın size helâl kıldığı iyi ve temiz şeyleri (siz kendinize) haram kılmayın ve sınırı da aşmayın. Çünkü Allah sınırı aşanları sevmez."⁴⁸ buyurulmuştur.

İsraf kavramı, Kur'ân'da "esrefe" fiilinin değişik kipleri halinde 23 yerde geçmektedir.⁴⁹ İsraf kavramının geçtiği ayetler incelendiğinde bu kavramın Kur'ân'da genellikle beş ayrı anlamda kullanılmış olduğu şu şekilde görülmektedir: a)- Tevhid inancından sapmak, Allah hakkında ve diğer dini konularda gerçeğe ilgisi bulunmayan iddialar ileri sürmek.⁵⁰ b)- Bir kimsenin isyankârlığa saparak günahlara boğulmak suretiyle kendisine kötülük etmesi.⁵¹ c)- Helâl kılınmış bazı nimetleri terk edip harama yönelme.⁵² d)- Öldürmede aşırı gitmek, masum bir kimsenin haksız yere öldürülmesi.⁵³ e)- Kişinin kendisine ait veya sorumluluğu altındaki mal ve imkânları gereksiz yere harcaması.⁵⁴ Görüldüğü üzere farklı anlamlarda değerlendirilen israf kavramında esas kastedilen anlam, insanın yaptığı her eylemde haddi aşması, aşırıya kaçmasıdır.

Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde değişik anlamlarda kullanılan israf kavramı, zamanla Arap dilinde de anlam daralmasına uğramış, fıkıh, tasavvuf ve ahlak terminolojisinde genellikle ferdi harcamalardaki aşırılığı ifade etmeye başlamıştır. Yani israf kavramı, genelde bütün eylemlerde aşırılığa

⁴⁸ Mâide, 5/87.

⁴⁹ Abdülhakî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazı'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru İhyâi't-Türasî'l-Arabî, Beyrut, trs, sh., 349-350.

⁵⁰ Bk., Yunus, 10/83, Şuâra, 26/151-152; Tâhâ, 20/126-127; Mü'min, 40/28; Yâsin, 36/19.

⁵¹ Zümer, 39/53.

⁵² A'raf, 7/81.

⁵³ İsrâ, 17/33.

⁵⁴ Nisâ, 4/6; Furkan, 25/67. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk., Soysaldı, agm., sh., 94-98; Bulut, Ali, *Kur'an'daki Çok Anımlı Kavramların Türkçe'ye Çevirisi Sorunu (İsraf Kavramı Örneği)*, *Diyanet İlmî Dergi*, 2006, cilt: XLII, sayı: 1, sh., 87-88. Kur'an-ı Kerim'de daha geniş yelpazede incelendiğinde israf kavramının kapsamına giren hususlar şu başlıklar altında da özetlenebilir: 1- Küfür ve Şirk 2- Büyük Günah 3- Kibir ve Zulümde İleri Gitmek 4- Katilden Başkasının Öldürülmesi 5- Öldürülen Bir Kişiyi Karşılık Çok Kimsenin Öldürülmesi 6- Müsle Yapmak 7- Cinsel Arzuların Tatmininde Meşru Sınırı Aşmak 8- Beslenme ve Giyinme Konusunda Aşırı Gitmek 9- Haram Yemek 10- Helal Olan Şeyleri Haram Saymak 11- Malın Hepsini Dağıtıp Muhtaç Duruma Düşmek 12- Zekat Vermemek 13- Malı Günah Yollarda Harcamak 14- Halktan Zekat Miktarının Üstünde Bir Meblağ Toplamak. Bk., Akdemir, agm., sh., 60-61; Kayhan, agm., sh., 156 vd.

kaçma, özelde ise ekonomik işlerde, para vb. maldaki aşırı harcama anlamlarını ifade etmektedir ve bu özel anlamıyla yaygınlaşmıştır.⁵⁵

*“Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır.”*⁵⁶ âyetinde Allah Teâlâ, müminlerin vasıflarını belirterek, onların bir denge içerisinde olduklarını bildirir. İnfakta israf, harcamada haddi aşmak anlamına gelmektedir. Harcama ya bir zaruret veya bir ihtiyaç veya bir güzellik için yapılır. Zaruri olan harcama yapılmayınca yaşamak mümkün olmaz; mesela ölmeyecek kadar yemek bir zarurettir. İhtiyaç duyulan harcama yapılmazsa güçlük çekilir; mesela doyacak kadar yemek, ihtiyaçtır. Güzelleştirme için yapılacak harcama yapılmazsa, güzel olmaz; hoş yemek gibi. Ferdin ve toplumun kendi kazancına göre bu derecelerden bir sınırı vardır. Şu halde ne zaruret, ne ihtiyaç ve ne de güzellik için olmayan, faydasız, zararlı, meşru olmayan yönlerde yapılan harcama herkes için israftır.⁵⁷ Harcamalarda israf ile cimrilik arasında orta bir yol tutmak ise iktisat olarak adlandırılır.

Nitekim Yüce Allah, Kur’ân’da; “Ey Adem oğulları, her mescide girişinizde temiz ve güzel elbiselerinizi giyin, yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz. Çünkü Allah, israf edenleri sevmez.” buyurmuştur.⁵⁸ Kaynakların verdiği bilgiye göre bu ayet müşriklerin “Biz içinde günah işlediğimiz elbiselerle tavaf yapmayız” diyerek Kâbe’yi çıplak olarak tavaf etmeleri üzerine inmiştir. Dolayısıyla ayette geçen “ziynet” (süs) kelimesi bir görüşe göre “elbise” anlamındadır ve bununla mescide giderken ya da namaza dururken en azından avret yerini örtecek kadar bir elbisenin giyilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Diğer bir görüşe göre ise, ziynet kelimesi zahir manasıyla bütün süs sayılabilecek şeyleri

⁵⁵ Kallek, “İsraf’ mad”, XXI, 179; Bulut, agm., sh. 88. Kur’an-ı Kerim meali yazan ilim adamlarının israf kavramında olduğu gibi Türkçe’ye geçen kelimelerdeki anlam daralmasına dikkat etmeleri gerekmektedir. Bu konuda çalışacak araştırmacıların her iki dile de yani hem Arapça’ya hem de Türkçe’ye iyi hakim olmaları gerekir. Çünkü israf gibi çok anlamlı kelimelerin anlamları verilirken ilk önce bunların kullanıldıkları bağlama dikkat edilmeli, kelimenin anlamını vermek için öncelikle ilk dönemde yazılan sözlük ve tefsirlerden istifade edilmelidir. Yoksa israf kavramında olduğu gibi daha pek çok kavramda da benzer yanlışlıklar ortaya çıkacaktır. Bulut, agm., sh. 94.

⁵⁶ Furkan, 25/67.

⁵⁷ Bk., Kallek, “İsraf mad.”, XXIII, 179; Yazır, Elmalı, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul trs, VI, 87-88; Soysaldı, agm., sh. 94-98; Akdemir, sh. 32-40.

⁵⁸ A’raf, 7/31.

kapsamaktadır.⁵⁹ Âyette geçen "israf etmeyin" ifadesinden ne kast edildiği hususunda değişik görüşler öne sürülmüştür. Bunlar kısaca şu başlıklar altında toplanabilir: 1)- Beslenme ve giyinme konusunda aşırı gitmek 2)- Aşırı derecede fazla yemek yemek 3)- Canının çektiği her şeyi yemek 4)- Haram yemek 5)- Helal olan şeyleri haram saymak⁶⁰

Bir diğer âyette; "Ürün verdiği zaman ürününden yiyin, devşirildiği ve biçildiği gün de hakkını verin; israf etmeyin, çünkü Allah müsrifleri sevmez."⁶¹ buyrulmaktadır. "Allah israf edenleri sevmez." âyetinde ifade edildiği gibi Müslüman, israfla cimrilik arasında orta bir yol tutan insandır. O, sahip olduğu niteliklere göre hareket ederek tüketiminde ve harcamalarında israf etmediği gibi cimrilik de etmez. Çünkü israf hem kişiyi, hem de toplumu dejenere eder, bozar. Cimrilik de bunun zıddı olarak malı hapsederek ne sahibinin faydalanmasını mümkün kılar, ne de toplumun istifade etmesini sağlar. Gazzâlî'ye (ö.505/1111) göre, Allah'ın verdiği malı, yaratılış gayesi için harcamaktan kaçınarak elde tutmak cimrilik; yaratılış gayesinin dışında kullanmak israf; yaratılış gayesine uygun olarak harcamak da cömertliktir.⁶²

Âyetin indiriliş sebebi hakkında, kaynaklarda İbn Abbas'tan gelen şöyle bir rivayet nakledilmektedir "Sâbit b. Kays b. Şemmas 500 tane hurma ağacının meyvesini topladı ve onların hepsini bir günde dağıttı, ailesine hiçbir şey bırakmadı. Bunun üzerine bu âyetin nazil olduğu ifade ediliyor."⁶³ Bu yoruma göre âyet sadakanın sınırını çizmektedir. Kendisini muhtaç duruma düşürmeyecek kadar vermektir. Bu sınıra riayet edilmediği takdirde, sadakanın verilmiş gayesine ters bir durum ortaya çıkacaktır. Çünkü sadakanın verilmiş gayesi fakirliği ortadan kaldırmaktadır. Başka bir ifadeyle toplumdaki fakir insanların yoksulluk sınırının üstünde bir seviyeye çıkarmaktır. Kişi malının hepsini dağıtırsa bizzat kendisi, kendisini bu seviyenin altına indirmiş ve topluma yük olmuş olur. Bu yoruma kıyasla israf kavramının başka bir boyutunun daha olduğu düşünülebilir. O da "sevap ve hayır işlerinde olsa bile, kişinin kendisine zarar

⁵⁹ Bkz., İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsiru Garibi'l-Kur'an*, tahkik: es-Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut, t.y. sh., 167; Akdemir, agm., sh., 39.

⁶⁰ Akdemir, sh., 40-42.

⁶¹ En'âm, 6/141.

⁶² Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-i Ulumu'd-Din*, Beyrut, trs., III, 63.

⁶³ Bk., Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camî'u'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut, 1980, VIII, 45; Suyutî, Abdurrahman b. el-Kemal Celalüddin., *ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur*, Beyrut, 1983, III, 369.

verecek ölçüde ileri gitmesidir."⁶⁴ Nitekim Allah Rasulü, gecelerini namazla, gündüzlerini devamlı olarak oruçla geçiren bazı sahabileri "bu aşırılığı bırakıp i'tidalli davranmaları" konusunda uyarmıştır.⁶⁵ Taberî (ö.310/922), konuyla ilgili şu açıklamayı yapar: israf, Arapça'da ya ifrat ya da tefrit yoluyla infak ve ih-sanda orta yoldan sapmaktır. Herkesin malumudur ki muhtaç olacak kadar malını insanlara dağıtan kimse müsriftir. Allah'ın verilmesini emrettiği meblağı eksilten kimse de böyledir. Zekât vermeyen ya da ailesinin nafakasını kısan kimse gibi vatandaşından Allah'ın kendisine izin vermediği bir malı alan idareci de böyledir. Yani o da müsrif sınıfına dahil olur.⁶⁶ Önemli olan insanın hem kendisine zarar vermemesi, hem de çoluk-çocuğunun mağdur edilmemesidir.

İslâm, insan hayatının dengede olmasını istiyor. İnançta, amelde, ahlâkta, mal kazanmada, harcamada, sevmeye ve nefret etmeye. İslam, insanların hayatını her yönden düzenlemiş, ifrat ve tefrit diye nitelendirdiğimiz her türlü aşırılığın karşısında olduğunu belirterek daima itidal yani orta yolu tavsiye ve teşvik etmiştir. Harcamalar noktasında ifrat ve tefrit, kendisini israf ve cimrilik olarak gösterir. İsrâf, tamamen düşüncesizce, gerektiğinden çok daha fazlasını harcamak, cimrilik de harcanması gereken yerde kısmaktır. Öyle ise, israf da cimrilik de, Kur'ân'ın özündeki denge prensibini bozmaktadır. Kur'ân, her iki davranışın da uygun olmadığını, bu ikisi arasında orta bir yol izlenmesi gerektiğini belirtmektedir. Tüketim ve harcamanın en aşağı derecesi cimrilik, ortası iktisat, aşırısı ise israftır. Allah, israfı da cimriliği de haram kılmıştır. İşte Allah Teâlâ'nın hükmü: *"Elini boynuna bağlı kılma (cimri olma) ve büsbütün de onu açıp israf da etme ki, sonra kınanmış olursun ve eli boş açta kalırsın."*⁶⁷ İslâm'ın bize sunduğu mesaj; tüketimde i'tidal üzere olmak, gereğinden fazla veya eksik harcamaktan kaçınmaktır. İsrâfın mukabili olan iktisat müminler için övülmüş bir vasıftır. Kur'ân, getirmiş olduğu israf yasağıyla, orta yol veya denge ilkesinin bir görünümünü sergilemektedir. Bu prensiplerin bir uzantısı olarak da ferdin terkinde yer alan, madde ve ruha aynı anda haklar tanımış ve bu temel-çekirdek yapıda bozulma ve sapmaları önlemiştir.⁶⁸

Kur'ân-ı Kerim'de israfla ilgili birçok kelime ve kavram zikredildiğini yukarıda ifade etmiş idik.⁶⁹ İşte bu kavramlardan biri olan "tebzir" kavramının

⁶⁴ Akdemir, agm., sh., 43-44.

⁶⁵ Buhârî, Savm, 155, Teheccüd, 20.

⁶⁶ Taberi, age., VIII, 46.

⁶⁷ İsrâ, 17/29.

⁶⁸ Soysaldı, agm., sh., 99.

⁶⁹ Zikredilen bu kelime ve kavramlarla ilgili analizler için bk., Akdemir, agm., sh., 48-53.

israf kavramıyla eş anlamlı olarak kullanıldığını görmekteyiz. Harcamada ifradı, aşırılığı ifade etmek üzere bu kelime kullanılmaktadır. “Malı saçıp-savurmak, telef etme, gerektiği yerlere sarf etmemek, yerli yerinde değil de yok olup gideceği yerlerde harcamak” manalarına gelen “tebzir” kavramı israfın bir çeşidi olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁰ Nitekim bu hususta Kur’ân’da şöyle buyrulmaktadır: “*Akrabaya hakkını ver, yoksula ve yolda kalmışa da. Gereksiz yere saçıp-savurma. Çünkü böyle saçıp savuranlar şeytanların dostlarıdır. Şeytan ise, Rabbine karşı çok nankördür.*”⁷¹ Âyet-i kerime, gereksiz harcamaların kötülüğüne işaret etmekte ve bu işi yapanların şeytanla olan ilişkisi gündeme getirilmektedir.

Meseleye bu açıdan bakılınca, Allah'ın tüm nimetlerini takdir etmek, kadri kıymetini bilmek ve onların karşılığında Allah'a şükretmek ahlaki bir sorumluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ın israfı yasaklamasının nedeni de bu bağlamda daha iyi anlaşılabilir. Kur'an, Allah'ın nimetlerini ayet olarak görmeyen/göremeyen, onlar üzerinde derin derin düşünüp gerekli dersleri çıkarmayan; sonuç olarak da Allah'a teşekkür yerine, nankörlük eden ve O'nun sunduğu nimetleri hoyratça kullanan kimseleri kınar. Bu davranışı ortadan kaldırmaya çalışır. İsrâf, sadece doğal kaynakların bilinçsizce tüketilmesi değil, aynı zamanda tüm bu nimetlerin yaratıcısı ve sahibi olan Allah'a karşı da bir saygısızlıktır. Bu nedenle İslam'a göre yeme-içme helal, ancak israf haramdır. Savurganlık ve aşırı tüketim sadece bizleri değil, gelecek nesilleri de etkileyecektir.⁷² İbn Hazm (ö.456/1063), bu konuda şöyle der: “İsrâf, az veya çok olsun Yüce Allah'ın haram kıldığı bir şeye harcama yapmada bulunmaktır. Yahut israf, zarureten ihtiyaç duyulmayan bir şeye, kişiyi fakir düşürecek derecede harcamada bulunmaktır veya israf, az da olsa malı boş yere ziyan etmektir. Bunların dışında, harcama çok olsa bile helaldir ve israf değildir.”⁷³

Kur’ân’da geçen fesat çıkarılmaması ve tahripkâr davranılmamasıyla ilgili âyetler, çevredeki maddi kirlenme ve tükenişin aslında insanlığın evrensel ahlaki değerlerden uzaklaşmasından doğan manevi kirlenmenin bir sonucu olarak değerlendirilebileceğini, en azından aralarında kuvvetli bir bağlantı bulunduğunu göstermektedir.⁷⁴ “*Yeryüzünde bozgunculuk yapan, islah etmeyen israf-*

⁷⁰ Bk., İbn Manzûr, age., IX, 148; Akdemir, agm., sh., 57-58.

⁷¹ İsrâ, 17/26-27.

⁷² Özdemir, İbrahim, “*Kur’an ve Çevre*”, İslami İlimler Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 2, Güz 2006, sh., 181.

⁷³ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, el-Muhalla, Mısır, 1347, VII, 428; Yiğit, agm., sh., 148.

⁷⁴ Heyet, age., II, sh., 462.

çıkların emrine itaat etmeyiniz.”⁷⁵ “Yeryüzünde fesat çıkarmayın...”⁷⁶ “İnsanların elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde bozulma (fesat) çıkar; Allah da belki geri dönerler diye yaptıklarının bir kısmını kendilerine tattırır.”⁷⁷ Beydâvî’ye göre, âyette geçen fesattan maksat, insanların günahları ve isyanları yüzünden kıtlık, yangın, sel felâketlerinin çoğalması, bereketin kalkması ve zararların çoğalmasıdır.⁷⁸

“Dönüp gidince (veya işbaşına geçince) yeryüzünde bozgunculuk yapmaya, ekin ve nesli yok etmeye çabalayan insanlar vardır. Allah bozgunculuğu (fesadı) sevmez.”⁷⁹ Kur’ân’da geçen bu tip zararlı, tahripkâr kişiler, insan ve hayvandan türeyen nesli ve ekini helak ederler. Yani onların fesadı umumdur. Hars, ekin ve meyvelerin yetiştiği yer ve tarladır. Nesil de, canlıların yavrularıdır. İnsanları ayakta tutan da bu iki unsurdur. Dolayısıyla bu ikisinin ifsadı, insanlığı yok etmek demektir.⁸⁰ Fesat, bozgunculuk ve tahrip etme olayı sadece bir alan ile sınırlı olmayıp, her sahada kendini gösterebilir. Bu âyette de fesat ve bozgunculuğun çok geniş sahada cereyan ettiği ifade edilmektedir.

Kısaca Kur’ân, maddî ve manevî tüm dengesizlikleri, dengiyi bozmaların tümünü “israf” kelimesiyle ifade etmektedir. Konusuna ve maddesine göre anlam yüklenen kelime Kur’ân’ın kullanımında şirk, küfür, haram, aşırılık, savurganlık vb. çok geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Ancak, zamanla bu kelimenin anlamı daraltılmış, mâlî konulara ve harcamalara hasredilmiş; sadece maddî tasarruflardaki aşırılık ve savurganlık israfla ifade edilir olmuştur. Kur’ân’ın kullanımıyla iktisat da anlam genişliğine sahip bir kavramdır. Kısaca iktisat dengeleri korumadır. Ne var ki, “israf” kelimesinde olduğu gibi “iktisat” kelimesinde de anlam daralması olmuş, bu da zamanla mâlî konulara tahsis edilmiştir. Dolayısıyla iktisat, maddî zenginlikleri ihtiyaç duyulduğu kadar ve maksadına uygun biçimde harcamak şeklinde anlaşılır olmuştur.⁸¹

⁷⁵ Şurâa, 26/151.

⁷⁶ Bakara, 2/11.

⁷⁷ Rûm, 30/41

⁷⁸ Beydâvî, Kâdî Nâsiruddîn, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru’t-Tenzîl Esrâru’t-Te’vîl*, (Mecmûâtü mine’t-Tefâsîr içinde), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1319, V, 49.

⁷⁹ Bakara, 2/205.

⁸⁰ Muhammed es-Sabûnî, *Safoetü’t-Tefâsîr*, terc. ve tahrir: S.Gümüş-N.Yılmaz, Ensar Neşr., İz Yay., İst., 1992, I, 245.

⁸¹ Kayhan, agm., sh., 152-153.

Modern çevre anlayışı ve bilincinin en temel ilkelerinden birinin doğal kaynakları israf etmeme, doğal niteliğini bozmama, yeniden kullanma, sürdürülebilirlik olduğu düşünülürse, Kur'an'ın etrafımızdaki varlıklarla ilgili olarak "âyet, nimet, şükür ve israf etmeme" bağlamındaki vurgusunun anlamı daha iyi anlaşılmaktadır. Kur'an'ın çizdiği insanın davranış modeline bakıldığında, etrafındaki varlık âlemini, O'nun varlığının delili olarak gören; bu nimetlere karşı ahlaki bir tutumla teşekkür eden ve bu nimetlerin kullanımında her türlü aşırılık, keyfilik ve savurganlıktan kaçınan bir insan tipolojisi karşımıza çıkmaktadır.⁸² Kur'ân-ı Kerim israfı yasaklarken insanları inançta, fikirde, sözde, fiilde, bütün davranış ve sosyal ilişkilerde, kısacası her şeyde orta yolu takip edip i'tidalli olmaya davet etmektedir. Diğer taraftan toplumun ayakta durmasını sağlayan en önemli unsurlardan biri olan sermaye ve tüm mal varlıklarının akıllıca; yerli yerinde; en küçük ve değersiz sayılabilecek türlerinin bile heder edilmeden kullanılmasını emretmektedir. Toplumların çöküşüne zemin hazırlayan tüketim çılgınlığının da önünü kesmektedir.⁸³ Toplumun sağlam bir şekilde ayakta durması için herkesin bu bilinçte olması gerekir.

VI-Hadislerde İsrâf Olayı

"Sade yaşamak imandandır; sade hayat sürmek imandandır."⁸⁴ Hz. Peygamber, ömrü boyunca gösteriş ve kibirden uzak sade, mütevâzî ve mu'tedil bir hayat yaşamıştır. Onun hayatının hiç bir safhasında aşırılık ve savurganlık yoktur. Çünkü tebliğ ettiği İslam dini, sürekli orta yolun takip edilmesini isteyen bir dindir. İnsanlara yasak ettiği bir şeyi kendisinin yapması düşünülemez. O şöyle buyurur: "Haddi aşanlar helâk olmuşlardır."⁸⁵ "Ey insanlar size orta yol gerekir..."⁸⁶ Şu âyet de bu hadisleri desteklemektedir: "İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız Rasûlün de size şahit olması için sizi orta (vasat, mu'tedil) bir ümmet kıldık."⁸⁷ Mu'tedil çizgiyi aşma şeklinde yorumlanan aşırılık, hayatın her safhasında inançta, ahlâkta, ibâdetle, sosyal hayatta, çevre ile olan ilişkilerde ortaya çıkabilir. Aşırılık, insanı ve toplumu felâkete götüren bir faktördür. Halbuki İslâm'ın gönderiliş amacı ise, insanı ve toplumu her türlü aşırılıktan kurtarıp mu'tedil bir yaşam öngörerek felaha, sükuna ve huzura kavuşturmaktır.

⁸² Özdemir, agm., sh., 181.

⁸³ Akdemir, agm., sh., 61

⁸⁴ Ebû Dâvud, Tereccül, 2. Ayrıca bk., İbn Mace, Zühhd 4.

⁸⁵ Müslim, İlim, 7.

⁸⁶ İbn Mâce, Zühhd, 28.

⁸⁷ Bakara, 2/143.

Hz. Peygamber, sahâbe arasında iman coşkusuyla ibâdetlerde aşırı gidenleri uyararak daha fazla ibâdet etme niyetiyle evlenmemek, sürekli oruç tutmak, geceleri sabahlara kadar nâfile ibâdet etmek isteyenleri bu yanlış kararlarından vazgeçirmiş ve aşırı gidenleri sert bir şekilde uyarmıştır. Hatta “*Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.*” buyurarak⁸⁸ insan fitratına aykırı hareket edilmesine asla izin vermemiştir. Çünkü bu durum ibadetlerde aşırılık olarak görülmüştür. Halbuki İslam dini, her zaman insan fitratına uygun olarak itidal yolunu göstermiştir. Başka bir hadiste de Hz. Peygamber, “*Ey insanlar! Takat getireceğiniz işler yapın. Zira siz usanmadıkça Allah da (sevap yazmaktan) usanmaz. Allah’a en hoş gelen az da olsa devamlı olanıdır.*”⁸⁹ buyurmuştur. İ’tidâl üzere olunmasının öngörmüştür.⁹⁰ Hz. Peygamber devamla şöyle buyurdu: “*(Ashabım) orta yolu tutun, sabah ve akşam vaktinde, bir miktar da gecenin son kısmında (ibâdet edin). İ’tidali iltizam ediniz ki maksâdınıza eresiniz*”⁹¹ “*Dinde aşırılıktan sakınınız. Sizden öncekiler ancak dindeki aşırılıkları sebebiyle helâk oldular.*”⁹² “*Ey insanlar size orta yol gerekir. Siz bıkmadıkça Allah asla bıkmaz.*”⁹³ Nitekim Câbir b. Semure (r.a.), “*Ben Rasûlullah (a.s.) ile namaz kılardım. Onun namazı da mutedil idi hutbesi de mutedil idi.*”⁹⁴ açıklamasıyla Hz. Peygamber’in ibadet alanındaki tutumuna işaret etmiştir. Yine Hz. Peygamber, zaman zaman yaptığı dualarda kendinin bağışlanmasını; bilgisizliği sebebiyle düşebileceği hatalarının affedilmesini Yüce Allah’dan dilemesinin yanısıra, israfını da affetmesini niyaz etmiştir⁹⁵ Ebû Musa el-Eş’arî (r.a.), Peygamber (a.s.)’dan bu manada şu hadîs-i şerîfi/duâyı rivayet etmiştir: “*Rasûlullah, Rabbim, bana hatamı, cehlîmi, işimdeki aşırılığımı ve benden daha iyi bildiğin şeylerimi bağışla...*” diye duâ ederdi.⁹⁶ Aşırılıklardan uzak, orta yolun takip edilmesi ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır.

⁸⁸ Buhârî, Nikâh, 1; Müslim, Nikâh, 5; Ebû Dâvud, Tatavvu, 27; Nesâî, Nikâh, 4.

⁸⁹ Müslim, Salâtu’l-Müsâfirîn, 215; Hadisin değişik lafızlarla nakli için bk. Ebû Dâvud, Tatavvu, 27; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 40.

⁹⁰ Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bk., Candan Abdulcelil, *Dinde Aşırılık ve İtidal*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2009; Aşık Nevzat, *İbadette Aşırılığa Karşı Hz. Peygamber’in Tutumu*, Tıbyan Yayıncılık, 5. Baskı, İzmir, 2005; Kavaklıoğlu Mahmut, *Hz. Peygamber’in Sünnetinde Orta Yol*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.

⁹¹ Buhârî, Rikâk, 18;

⁹² Nesâî, Menâsik, 217; İbn Mâce, Menâsik, 63; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 215.

⁹³ İbn Mâce, Zühd, 28; Suyûtî, Câmiu’s-Sağîr, I, 410.

⁹⁴ Ebû Dâvud, Edeb, 2.

⁹⁵ Nevevî, Sahîhu Müslim bi Şerhi’n-Nevevî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1997, XVII.40.

⁹⁶ Müslim, Zikir, Dua ve Tevbe, 70.

Zarar vermeyi, zarara uğramayı reddeden Hz. Peygamber⁹⁷, ömrü boyunca israfla da mücadele etmiştir. Çünkü İslâm'a göre savurgan insanlar, Allah'a karşı nankör olan insanlardır.⁹⁸ Harcama konusunda orta yolun takip edilmesi emredilmiş, ne cimri olunması, ne de müsrif davranılması hoş karşılanmıştır.⁹⁹ Hz. Peygamber, nehir kenarında olsa bile abdest alan bir kişiye abdest suyunu israf etmemesi uyarısında bulunmuştur.¹⁰⁰ Hz. Peygamber, bu yaklaşım tarzıyla sahabeyi her türlü israf karşısında eğitmeyi ve buna alıştırmayı amaçlamaktadır. Bir gün abdest alırken Sa'd b. Ebî Vakkâs'a rastlayan Hz. Peygamber onun fazla su kullandığını görünce *"Bu ne israf!"* buyurmuştur. Sa'd'ın: Abdestte de israf olur muymuş? demesi üzerine: *"Evet, akmakta olan bir nehrin başında bile olsan."*¹⁰¹ diye karşılık vermiştir. Burada ayrıca nimet bol dahi olsa gereği kadar kullanmayı tavsiye ve israfı alışkanlık haline getirmekten men sadedinde önemli bir eğitim verildiği de gözden kaçmamaktadır.¹⁰² Başka bir zamanda abdest konusunu soran bir sahabe Hz. Peygamber, abdest alınışını izah ederek uzuvların üçer defa yıkanacağını ifade ettikten sonra şöyle buyurmuştur: *"Abdest böyle alınır, kim buna ilavede bulunursa kötü yapmış, haddi aşmış ve zulmetmiş olur."*¹⁰³ Burada da sahabe, israfa düşme konusunda adeta eğitilmektedir. Böylece bu eğitimi alan sahabe, hayatının her safhasında israf konusunda hassas olmuştur. Hz. Peygamber, *"Bakınız! su, içecek olarak dünyada ve ahirette (insanoğluna bahşedilmiş) en aziz nimettir."* buyurmuştur.¹⁰⁴ Peygamberimiz, vesveseye kapılanlara da şu mesajı vermektedir. *"Suyun vesvesesinden sakının."* buyurarak¹⁰⁵ israftan uzak kalmaları için şüphe ve vesveseden uzak kalınmasını istemektedir.

⁹⁷ Mâlik, Muvatta, Akdiye, 31; İbn Mâce, Ahkâm, 17; Müsned, V, 327.

⁹⁸ İsra, 17/26-27.

⁹⁹ Bk. İsra, 17/29; Furkan, 25/67.

¹⁰⁰ İbn Mâce, Tahâret, 48; Ahmet b. Hanbel, Müsned, II, 221.

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 221; İbn Mâce, Tahâret, 48, 425. İbn Mâce'de tahâret kitabının 48. bâbının adı "Abdestte kasd/dengeli olma ve onda aşırılığın mekrûh olduğu bâbı"dır.

¹⁰² Kayhan, agm., sh., 164-165.

¹⁰³ İbn Mâce, Tahâret, 48; Nesâî, Tahâret, 105. Buhari, bir babbaşlığını "ilim ehli abdest alırken israf edilmesini ve Hz. Peygamber'in fiillerinden daha aşırı gidilmesini kerih gördüler" (Buhârî, Vudu', I) şeklinde koymuştur.

¹⁰⁴ Hâkim en-Nîsâbüri, age., IV, 138.

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 86, 87, V, 55; Ebû Dâvud, Taharet, 45.

Böylece Hz. Peygamber, her şeyde olduğu gibi abdest ve gusül maksadıyla suyu kullanırken de israftan, lüzumsuz miktarda kullanmaktan kaçınırdı. O, abdestte ve gusulde gereği kadar su kullanırdı. Duruma göre uzuvlarını bir, iki, üç defa yıkayarak abdest alırdı; azami yıkama sayısı üçtü ve bu onun abdesti olmuştur. Hz. Osman, organlarını üçer kez yıkayarak abdest alır, bunun Rasûlullah (a.s.)'in abdesti olduğunu söylerdi.¹⁰⁶

Yapılan araştırmalar gösteriyor ki, bugün dünyanın toplam su rezervi 1,4 milyar m³'tür. Bu suyun sadece % 0,3 kadarı tatlı su kaynağı olarak nehirlerde ve göllerde bulunmaktadır. Ülkemiz, dünyanın en hızlı nehirlerinden birkaçına sahip olsa da, su rezervleri bakımından alt sıralarda yer almaktadır. Basit bir hesaplama dakikada 10 damla su kaçıran bir musluk, ayda 170 litre suyun israfına sebep olmaktadır. Bugün dünyamızda yaklaşık 7 milyar kadar insan yaşamaktadır. Her biri, el yıkarken, diş fırçalarken, abdest alırken veya banyo yaparken fazladan günde 1 litre su harcamış olsa, bu miktar günde 7 milyar litre veya 7 milyon ton su israfı demektir. BM verilerine göre, bugün dünyada 1,4 milyar kişi, temiz, içilebilir sudan mahrum durumdadır. Yine dünya nüfusunun % 40'ı (2,6 milyar kişi), sağlık açısından sakıncalı suyu tüketmek zorundadır. Tatlı su kaynaklarının sınırlı olduğu düşünüldüğünde bu rakamlar, suyun nasıl bir itina ile kullanılması ve israf edilmemesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.¹⁰⁷ Onun için suyun kıymetini takdir etmek gerekir.

Hz. Peygamber, israfla olan mücadelesini gösteren şu hadis dikkat çekicidir: *“Kibir ve israfa kaçmaksızın yiyeceğiniz, içeceğiniz, giyeceğiniz ve sadaka veriniz. Zira Allah, kulunun üstünde nimetini görmek ister.”*¹⁰⁸ Peygamber (a.s.), yeme-içmenin yanında sadaka vermeyi teşvik ederken işin tehlike boyutunu; maddî tehlike olan israf etmeyi ve manevî/psikolojik tehlike olan böbürlenmeyi, büyülenmeyi de yasaklamıştır. Bu anlamda İbn Abbâs (r.a.)'ın da *“İki şey; israf ve kibir günahları sana bulaşmadığı sürece helalden istediğini ye, istediğini giyin.”*¹⁰⁹ dediği nakledilir. Hadiste kibir ve israfın birlikte zikredilmesi her kavramın bir birini desteklemesinden kaynaklanmaktadır. Kibirli insan israfa meyilli olup, israf eden de kibre meyilli olan insandır.

¹⁰⁶ Bk., Buhârî, Vudû', 1, 5, 23, 24, 25, 50.

¹⁰⁷ Bk., <http://www.ramazanozey.net> (Susuzluk Bunalımı); Güner, agm., sh., 16.

¹⁰⁸ Buhârî, Libas,1; Nesaî, Zekat, 66; İbn Mâce, Libas, 23; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 247, 274, 328.

¹⁰⁹ Buhârî, Sahîh, Libâs, 77.

Allah'ın kulunun üzerinde nimetinin eserini, belirtisini görmek istemesi, zenginın zengin gibi giyinmesi, fakirin fakir gibi giyinmesi anlamlarını da taşır. Çünkü zengin o haliyle kendisinden zekât ve sadaka talep edilebilecek bir kimse olduğunu ortaya koymuş olacaktır. Fakirin de giyim kuşamıyla muhtaç bir kimse olduğu anlaşılacaktır. Kısacası zenginın fakir gibi giyinmesi tevâzu sayılmaz, tıpkı âlim olan kimselerin bu hallerini gizlemelerinin tevâzu sayılmaması gibi. Onlar da ilimlerini ortaya koymalıdır ki insanlar kendilerinden istifade edebilsinler.¹¹⁰

Aynı zamanda O, yiyeceklerin zayi edilmemesi için de uyarılarda bulunmuştur. *"Biriniz lokması (yere) düştüğü zaman (bulaşan toz, toprağı) ondan gidersin ve onu yesin. Şeytana bırakmasın."* Sonra bize yemek kabını silmeyi emrederek şöyle buyurdu: *"Şurası bir gerçek ki, hiç biriniz yemeğinin neresinin kendisi için bereketli olduğunu bilemez."*¹¹¹ diyen Hz. Peygamber, böylece yere düşen yiyeceklerin terkedilmeyip kullanılmasını öngörmüştür.¹¹² Çünkü bugün küçük bir yiyeceği terk eden kişinin, yarın daha büyük yiyecekleri atması onun için daha kolay olacaktır. Dolayısıyla israfın önüne bu şekilde geçilmesi mümkün olmayacaktır. Bazı insanlar, kibir sebebiyle düşen bir yiyeceği almaz. Özellikle sosyete kesimi arasında moda uyararak tabakta yemek artığı bırakmayı marifet sayanlar vardır. Bereket konusu da yabana atılmayacak bir konudur. Çünkü başka bir hadiste *"İki kişilik yemek üç kişiye, üç kişilik yemek de dört kişiye yeter."*¹¹³ buyrulmuştur. Peygamberimiz yukarıdaki hadisinde aynı zamanda *"parmakların yalanmasını"* ister. İmam Birgivi (ö.981/1573), parmakları yalamanın, tabağı silmenin ve yere düşenleri kaldırmanın faydalarını şöyle sıralamaktadır: a)-İsraftan sakınmaktır b)-Kibir ve gösterişi gidermek ve yok etmektir c)-Bereket elde etme ihtimali vardır d)-Peygambere uymak ve emrine tutunmaktır e)-Elindeki nimeti elde tutmaktır f)-Bol rızkın gelmesine sebep olur.¹¹⁴ Hz. Peygamber, bir parça ekmeğin ne büyük bir hürmete layık olduğuna şöyle işaret buyurmuştur: *"Yâ Âişe! (Ekmek) değerli(dır) ona karşı saygı göster. Zirâ ekmek, hangi toplundan nefret etmişse (kaçırılmış) katiyyen bir daha onlara geri dönmemiştir."*¹¹⁵

¹¹⁰ M. Yaşar Kandemir-İ. Lütfi Çakan-R. Küçük, *Riyâzû's-Sâlihîn'in Tercüme ve Şerhi*, Erkam Yay., İst., 1997, IV, 328.

¹¹¹ Müslim, Eşribe, 134, 136, 137; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 177, 290.

¹¹² Dârimî, Et'ime, 8.

¹¹³ Buhârî, Et'ime 11; Müslim, Eşribe 179-181. Ayrıca bk. Tirmizî, Et'ime 21; İbn Mâce, Et'ime, 2.

¹¹⁴ Hadimi, Ebu Said Muhammed, *Barikatı Mahmudiyye fi Şerh-i Tarikatı Muhammediyye*, İstanbul, 1326, III, 53-54.

¹¹⁵ İbn Mâce, Et'ime, 52. Hadis zayıf olarak değerlendirilmektedir.

Aynı zamanda O, insanları tasarrufa da teşvik etmektedir: “Ey insanlar size iktisat gerekir.”¹¹⁶ “Kim iktisat yaparsa fakir düşmez.”¹¹⁷ “Kanaatkâr ol ki, insanların Allah’a en çok şükredeni olasın.”¹¹⁸ “Müslüman olan, yeterli geçime sahip kılınan ve Allah’ın kendisine verdiklerine kanaat etmesini bilen kurtulmuştur.”¹¹⁹ Hz. Peygamber, israfla olan mücadelesinde kanaatkar olmayı tavsiye ederken diğer yandan lüks giyinme konusunda da şu uyarıyı da yapmıştır: “Bir kimse, gücü yettiği halde mütevazî davranarak lüks elbise giymeyi terk ederse, Allah kıyamet gününde o insanı yaratıklarının en başında huzuruna çağırır ve onu iman ehlinin giyeceği elbiselerden diletiğini giymede serbest bırakır.”¹²⁰

"Allah Teâlâ size üç şeyi haram kıldı; annelerin hakkına riayet etmeyip, onlara isyan etmenizi, kız çocuklarını (diri diri) gömmenizi ve verilecek borcun verilmemesini, verilmeyen bir şeyin alınmasını. Üç şeyi de mekruh kıldı; dedikodu, lüzumsuz soru sormayı ve mal zayıyatını."¹²¹ Hadiste sözü edilen "mal zayıyatını" lüzumsuz harcama olarak anlayan âlimler şöyle demektedirler: "Malına kıyma! Allah sana o malı temlik buyurmamıştır; onu sana hakikatte maişet vesilesi kılmıştır. Böyle iken sen onu verilmeyecek müsrif kişilere verirsen, sonra muhtaç durumda kalırsın" Kısaca mal israf etmek, hiç bir akıl sahibinin garaz ve mülahaza etmediği bir şekilde mal harcamaktır. Bu da hem fertler, hem de cemiyet için tehlikedir. Fertlerin mal israfı, kendisi için ne kadar zararlı ise, milli serveti heba ettiği için de cemiyete öylece zararlıdır. Bundan hareketle, fertlerin kazancı ve tasarrufu, cemiyeti ne derece takviye ederse, israf ve telefî 'de o nispette zaafa uğratar¹²² Dinen izin verilmeyen yerlerde harcama yapmak malı zayı etmek demektir.

"Canının her çektiğini yemen israftır."¹²³ Bu hadis, israfın bir başka boyutuna dikkat çekmektedir. O da insanın nefsani arzularını tatmininde, meşru ve mubah sınırlar içinde olsa bile aşırıya kaçmasıdır. Böyle bir davranış nefis terbiyesine aykırıdır. Nefsin meşru isteklerinin hepsini geri çevirip ona zulmetmek ne

¹¹⁶ İbn Mâce, Zühd, B. 28.

¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 447.

¹¹⁸ İbn Mâce, Zühd, 24.

¹¹⁹ Müslim, Zekat 125. Ayrıca bk., Tirmizi, Zühd, 35.

¹²⁰ Tirmizî, Sıfatı'l Kıyamet, 39. Ayrıca bk., Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 338, 339.

¹²¹ Bk., Buhâri, İstikrâz, 19, Edeb, 6, Zekât, 53; Müslim, Akdiye, 10-14; Malik, Muvatta, Kelam, 2; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 337, 360, IV, 246, 249, 254.

¹²² Bk., Ahmed Nâim - Kâmil Mirâs, Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi, D.İ.B.Y., Ank., 1975, VII.292-303.

¹²³ İbn Mâce, Et'ime, 51.

kadar yanlış ise, onun her arzusunu yerine getirip onu şımartmak da o kadar yanlış ve tehlikelidir. Öyleyse bu hususta orta yol bulunmalıdır. Hadiste geçen *"her istediğini yemek"* ifadesine kıyas ederek *"nefsin her arzu ettiği şeyi yerine getirmek israftır"* denebilir. Mesela her istediği meşrubatı içmek, her uykusu geldiği anda uyumak, aklına her gelen şeyi söylemek, duyduğu her şeyi her istediğine aktarmak gibi. Her uykusu geldiğinde uyuyan kimse, değerli vaktini israf etmiş olmaz mı? Her istediğini satın alan kimse ihtiyaç sınırını aşacağı için malını israf etmiş olmaz mı? Aklına her gelen şeyi düşünmeden söyleyen kimse, ya da bir cümle ile ifade edilebilecek bir hususu, uzun uzadıya anlatan kimse sözü, zamanı ve enerjisini israf etmiş olmaz mı?¹²⁴

Sahâbe arasında, malının tamamını tasadduk etmek isteyenler olmuştur. Bir seferberlik esnasında Hz. Ebû Bekir'in, ailesine hiçbir şey bırakmadan nakdî varlığının tamamını ortaya koyması¹²⁵ olağan üstü durumlara mahsus bir istisna olarak değerlendirilmektedir. Böyle hallerde dinin, nefsin ve neslin korunması malın muhafazasının önüne geçer. Bir kimsenin borçlu iken verdiği sadaka iade edilir; çünkü onun aslında alacaklılarına ait olan malı israf etmeye hakkı yoktur.¹²⁶ Malının tamamının tasadduk edilmesinin sakıncalı olduğu için Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir dışında başkalarına izin vermemiştir. Ka'b b. Malik, Tebük seferine katılmaması nedeniyle yaptığı tevbenin kabul görmesi üzerine malının tamamını tasadduk etmek istemişti. Allah Rasûlu ona, *"Malının bir kısmını elinde tut, bu senin için daha hayırlıdır."* buyurarak onun istediğini kabul etmemiştir.¹²⁷ Muâz b. Cebel'in malının tamamını tasadduk etme isteğini de kabul etmemiştir.¹²⁸ *"Sana hangi şeyi infak edeceklerini soruyorlar. De ki: 'ihtiyacınızdan geri kalanını harcayın!'"*¹²⁹ âyeti de meşru ihtiyaçlar karşılandıktan sonra geri kalanlardan ihtiyaç sahiplerine verilmesi istenmektedir. Böylece infakta bir ölçü getirilmektedir. Hz. Ebu Bekir olayı diğer ümmet fertleri için bağlayıcı değildir. Çoluk çocuğunu ihtiyaç içinde bırakacak ölçüde elinde avucunda ne varsa hepsini dağıtmak doğru değildir.

Yaşanan başka bir olayda, Veda Haccı yılı Mekke'de hastalanan Sa'd b. Ebî Vakkas tek vârisi olan kızına çok servet kalacağını düşünerek servetinin

¹²⁴ Akdemir, agm., 41.

¹²⁵ Ebû Dâvûd, Zekât, 39; Tirmizî, Menâkıb, 13.

¹²⁶ Buhârî, Zekât, 18; Ayrıca bk., Kallek, *"İsraf mad"*, XXIII, 179.

¹²⁷ Buhârî, Megâzi, 78; Eymân, 24; Zekât, 18; Müslim, Tevbe, 53; Ebû Dâvûd, Eymân, 23; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 454, 456, 459.

¹²⁸ Buhari, Vesâyâ, 2; Müslim, Vesâyâ, 7-8; Ebû Dâvûd, Zekât, 39.

¹²⁹ Bakara, 2/219.

üçte ikisini vasiyet yoluyla başkasına bırakmak ister. Hz. Peygamber buna razı olmaz. Yarısını bırakmak ister. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.s), "üçte birini vasiyet etmesi"ne müsaade eder ve şöyle buyurur: "Ey Sa'd! Senin mirasçılarını zengin bırakman, onları yoksul ve başkalarına avuç açar bir halde bırakmandan daha hayırlıdır. Sen, Allah rızası için harcadığın nafakadan dolayı ecir alırsın. Hatta, yemek yerken eşinin ağzına verdiği lokmadan ötürü de ecir alırsın"¹³⁰ Bir kimsenin bakmakla yükümlü olduğu kimseleri geçindirmesi, onun üzerine vaciptir. Bu durumu hadis şöyle açıklar: "Geçimini sağlaması gerekenleri ihmâl etmek, insana günah olarak yeter."¹³¹ "Sadakanın hayırlısı kişiyi fakir düşürmeyecek kadar olmalıdır"¹³² Hz. Peygamber, "Sadaka vermede aşırı giden, onu vermeyen kimse gibidir."¹³³ buyurmuştur. Bir hadiste de sadakanın iyisinin ihtiyaç fazlası maldan verilenin olduğu ifade edilir.¹³⁴ Dolayısıyla Hz. Peygamber, "Elini boynuna bağlı kılma (cimri olma) ve büsbütün de onu açıp israf da etme ki, sonra kınanmış olursun ve eli boş açığa kalırsın."¹³⁵ âyetinin vermiş olduğu mesaj istikametinde hareket ederek burada da ölçülü hareket etmenin gereği üzerinde durmuş ve malının tamamını vermek isteyenlere izin vermemiştir.

Yine Hz. Peygamber'in ifadesine göre, insanın her şeyinin âhirette sorguya çekileceği ifade edilir. "Kıyâmet günü, dört şeyden sorgulanmadan kulun ayakları (Rabbinin huzurundan) ayrılamaz: Ömrünü nerede harcadığından, İlmîyle amel edip etmediğinden, Malını nereden kazanıp nereye harcadığından, Vücudunu nerede çürüttüğünden."¹³⁶ İnsan, buna göre israf olayın dahil olmak üzere yaptığı her şeyini tekrar gözden geçirmek gerekir.

VII-Çevre ve İsrâf

Modem insanın karşı karşıya bulunduğu sorunlardan birisi, belki de en önemlisi, çevre sorunudur. Zira bu sorun, sadece insanın kendi varlığını değil, gelecek nesillerin sağlıklı bir ortamda yaşama hakkını da tehdit etmekte ve bu niteliğiyle de küresel bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilim ve teknoloji

¹³⁰ Buhârî, Cenaiz, 37, Nefakat, 1, Merdâ, 16; Ebû Dâvûd, Cenaiz, 2; Mâlik, Muvatta', Vasiyye, 4.

¹³¹ Ebû Dâvûd, Zekât 45; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 160, 193, 194, 195.

¹³² Buhârî, Cenaiz, 37, Zekât, 18; Vesâyâ, 9; Müslim, Vesâyâ, 5; Ebû Dâvûd, Zekât, 39.

¹³³ Tirmizî, Zekat, 19.

¹³⁴ Buhârî, Cenaiz, 37, Zekât, 18; Vesâyâ, 9; Müslim, Zekât, 95, Vesâyâ, 5; Ebû Dâvûd, Zekât, 39.

¹³⁵ İsrâ, 17/29.

¹³⁶ Tirmizî, Kıyâmet, 1.

alanında baş döndürücü başarılarla ve keşiflere imza atan modern insanın doğa ile dengeli bir şekilde yaşamayı maalesef başaramadığı görülmektedir. Tabiat-taki ilâhi dengeyi bozan en büyük etkenin başta aşırı tüketim, israf ve doğal kaynakları kendini yenileyemeyecek şekilde tahrip etmek olduğu bilinmektedir.¹³⁷ Günümüzde modern insanın hem kendisiyle, hem toplumla ve hem de doğal çevreyle kavgalı olduğu görülmektedir.

Yaşadığımız evrende en üstün varlık olduğu için her şey insan için yaratılmış ve insanın hizmetine, emrine verilmiştir. Ancak bununla beraber şu da unutulmamalıdır ki, insan her tükettiği ve kullandığı şeylerden de hesaba çekilecektir. Yani insan çevre ile olan ilişkilerinde sorumsuz ve başıboş bırakılmış değildir. Âyetler bu hususa sık sık vurguda bulunur: *“İnsan başıboş bırakılacağını mı sanıyor?”*¹³⁸ *“Sizi boşuna yarattığımızı ve huzurumuza çıkarılmayacağımızı mı sandınız.”*¹³⁹ Dolayısıyla evrende hiçbir şey boşuna yaratılmamış ve insanoğlu da tükettiklerine karşı sorumsuz bırakılmamıştır. Emanet ve armağan edilen çevre üzerinde tasarruf yetkisi bulunan insanın, aynı zamanda çevreyle ilgili sorumlulukları da vardır. Çevreyi kirleten ve tahrip eden kişi, -çevreden başka insanların istifadesinin de söz konusu olduğu için-kul hakkına girmiş olmakla beraber müsrifçe bir davranış içerisinde olmuştur. Kendilerini sorumsuz bir hayata bırakan ve her türlü kutsal değerleri tahrip edenler, huzur, güven, rahmet ve ihsan kaynağı olan evrenin ve çevrenin değerini bilmezler. Halbuki, Allah, tabiatta bir denge kurduğunu, bu dengelerin bozulmasıyla çok büyük tehlikeli sonuçlar doğuracağını bildirmiştir. Ama insan var olma ve yaşama sebebini unuttuğu, aklını hırsı ile birleştirerek doğaya hükmetme ve keyfince yaşama alışkanlığından kurtulamadığı için, dünyamız ve çevremiz bugünkü duruma düşmüştür.¹⁴⁰ Dolayısıyla çevrede meydana gelen sorunlar, doğal dengeyi ve insan sağlığını ciddi manada tehdit etmektedir. İnsan, etme - bulma dünyasında yaşadığı için bu dünyada ne ekerse onu biçer, yaptıklarının karşılığını görür. Âyet de buna şöyle işaret eder: *“Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir.”*¹⁴¹

İnsanın kalbi ile kafası kirlenip bozulduktan sonra, çevresini, havasını, iklimini ve sosyal yapısını da bozup ifsat etmesi tabii bir sonuçtur. Çağdaş ikti-

¹³⁷ Özdemir, agm., sh., 161.

¹³⁸ Kıyâmet, 75/36.

¹³⁹ Mü'minûn, 23/115. Başka âyetler için bk., Âl-i İmrân, 3/191; Sâd, 38/27.

¹⁴⁰ Atik Kemal, *Kur'ân ve Çevre*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri, 1992, sh., 34-35.

¹⁴¹ Şûrâ, 42/30.

satta da fertlerin ve toplumların bozulması ve kokuşması kabul edilmektedir.¹⁴² “Ne var ki, insanoğlu, tarih boyunca zulümden kendini almamış, Allah’a karşı, nefesine karşı, canlı ve cansız diğer eşyaya karşı hep zulme düşmüş, israfa kaçmış, bu yüzden sık sık cezalara maruz kalmıştır. İnsanoğluna zulüm ve israfı sebebiyle verilen cezalar, çoğunlukla tabîî âfetler şeklinde gelmiştir. Örneğin, sel, kıtlık, çekirge, kurbağa vs. haşere istilası gibi.”¹⁴³ Çevreye karşı sorumsuzca hareket eden ve hoyratça kullananların ceza olarak bu nimetlerden mahrum olmaları söz konusudur. “De ki: Eğer suyunuz yerin dibine çekilip giderse, kim temiz bir kaynağı getirir?”¹⁴⁴ “Kötü işler düzenleyenler, Allah’ın kendilerini yere baltırmasından yahut fark etmedikleri bir yerden onlara azabın gelmesinden güvende midirler?”¹⁴⁵ “...Bilesiniz ki O, aşırı gidenleri sevmez...”¹⁴⁶ Bu bağlamda Müslüman’ın nimet ve mal anlayışı ile tüketim alışkanlığının farklı olacağı tabiidir. Her şeyden önce, mal Allah'a aittir. Müslüman ise kazandığı maldan sorumlu bir emanetçi konumundadır. Bu sorumluluk malın nasıl kullanılacağını tayin ettiği gibi, toplumdaki diğer kesimleri –özellikle de yoksulları- göz ardı etmeyen bir kullanım biçimini de gerektirir. Kur’ân’ın bu konudaki tavrı açık ve nettir.¹⁴⁷

Zevk ve eğlence için çevreyi tahrip ve talan etmek, gelecek kuşakların haklarını zayi etmek demektir. Örneğin, yılbaşı geceleri için binlerce çam ağacının kesilmesi, çeşitli eğlencelerde ceketler yakılması, tabaklar kırılması vb. çılgınlıklar, taşkınlıklar dini açıdan kabul edilemez ve savunulamaz. Bütün bunların israf olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bir yandan sefalet ve yoksulluğun zirvesi yaşanırken öte yandan da böylesine bir savurganlık içerisine girilmesi toplumdaki ahenk, uyum ve insicamın bozulmasına, o toplumda bereketin kalkmasına yeterli bir sebeptir. Ayrıca ülkemizde çöpe atılan ekmek ve envâî çeşit yiyecekler yekûn olarak hesaplandığında karşımıza çıkan rakamlar oldukça yüksek ve şaşırtıcıdır. Halbuki önemsenmeyerek çöpe atılan yiyeceklerle milyonlarca yoksul ve fakir insanın karnı rahatlıkla doyurulabilir, pek çok ihtiyacı karşılanabilir. Bütün bu verdiğimiz örnekler, dini yönden kişiyi sorumluluk altına sokar ve kişinin günaha girmesine neden olur. Çevre sorunlarının üstesinden gelebilmek ve çevreye karşı duyarlılık duygusunu kazandırmak için

¹⁴² Coşkun Ahmet, “Çevre Kirlenmesi Problemine İslâmî Açıdan Bir Bakış”, Erciyes Üniv., İlahiyat Fakültesi, Dergisi, sayı: 3, Kayseri, 1986, sh., 301.

¹⁴³ Canan İbrahim, *Çevre Ahlâkı*, Yeni Asya Yay., İst., 1995, sh., 33-34.

¹⁴⁴ Mülk, 66/30.

¹⁴⁵ Nahl, 16/45.

¹⁴⁶ A’raf, 7/55.

¹⁴⁷ Özdemir, sh., 181.

İnsanlara manevi sorumluluk duygusu mutlaka verilmelidir. Hz. Peygamber de bu durumu te'kit ederek hiçbir sûrette israfa düşülmemesini istemektedir.

Bugün her türlü çevre kirliliği ve doğal dengenin bozulmasının ana nedenlerinden en önemlisi haline gelen israf, ev ekonomisinde, üretimde, tüketimde, sanayi ve teknolojide had safhalara ulaşmış durumdayken sürekli suni ihtiyaçlar üretilmekte, bu gereksiz ve lüks ihtiyaçlar için de doğal kaynaklar yok edilmektedir.¹⁴⁸ Şu bir gerçektir ki, hiçbir kimsenin çevreyi hoyratça kullanmaya hakkı olmadığı bilinmelidir. Gelecek kuşaklara yaşanabilir iyi bir çevre bırakmaya çalışması herkes için dini ve milli bir vecibe olduğunu düşünüyüyoruz. Çevre konusunda İslâm, öncelikli olarak çevrenin korunmasını ve tahrip edilmemesini öngörmektedir. Halbuki bugün tam tersi yapılarak çevre önce tahrip ve talan ediliyor, kirletiliyor sonra da tamir ve telafi edilmeye çalışılıyor. Halbuki şu gerçek bilinmelidir ki, tahrip ettikten sonra çevreyi düzeltmek, onarmak çok daha masraflı ve maliyetli bir faaliyettir. Bu konuda kaynaklar ciddi manada tarandığında Hz. Peygamber'in en büyük çevreci bir şahsiyet olduğu görülecektir.¹⁴⁹ O'nun, çevrenin kirletilmemesi, tahrip edilmemesi ve korunmasıyla ilgili pek çok mesajı vardır.

Çevre kirliliği deyince, çevre krizine yol açan bütün maddi ve manevi olumsuz faktörler anlaşılmalıdır. Çevre kirliliği, sadece tabiatın sorumsuzca tahrip edilmesi sonucu tabii ekolojik dengesinin doğrudan bozulması, sanayi ve teknolojik atıklarla suların kirletilmesi, havada ve atmosferde bir takım zehirli gazların yoğunlaşması değil, sağlıksız ve alt yapısız kentleşme, aşırı gürültü, çağın gereği olarak insana sunulması gereken medeni hizmetlerin yetersizliği söz konusudur. Bugün fabrikadan çıkan zehirli gaz ve pis duman kadar, geçim sıkıntısı da çevre krizine bir sebeptir.¹⁵⁰ Hava, su, toprak kirliliği, atık ilaç ve kimyasal maddelerin insan vücuduna yaptığı menfi etkileri günümüzde insan ve toplumların en önemli yaşam sorunu haline gelmiştir.¹⁵¹ Dolayısıyla hiçbir hakkın korunması çevre hakkı derecesinde ulusal-üstü ve uluslararası işbirliği ve dayanışmayı gerekli kılmamıştır.¹⁵²

¹⁴⁸ Erdem, agm., sh. 288.

¹⁴⁹ Geniş bilgi için şu çalışmaya bk., Sancaklı, Saffet, "Hz. Peygamber'in Çevrecilik Anlayışı", İslami Araştırmalar Dergisi, cilt: 14, sayı: 3-4, Ankara, 2001.

¹⁵⁰ Bayraktar Mehmet, *İslâm ve Ekoloji*, D.İ.B.Y, Ank., 1992, sh., 16-17.

¹⁵¹ Kurtuluş Fikret, "İnsan Vücudu Kirliliği", (tebliğ), *Çevre Kirliliği ve Kirleticilerin İnsan Bedeni-ne Etkisi* (sempozyum), Yayına haz., Emre Dölen, Can Matbaası, İst., 1986, sh., 62.

¹⁵² Kaboğlu İbrahim, *Çevre Hakkı*, İletişim Yay., İst., 1992, sh., 141.

İsrâf, kaynakların heba edilmesi ve kâinattaki muhteşem ilahî dengenin bozulmasına sebep olmak gibi bir neticeyi de doğurmaktadır. Boşa atılan her ürünün nasıl bir emek ve kaynak kaybına yol açtığı, o ürünün elimize ulaşınca-ya kadar geçirdiği safhalar göz önüne alındığında daha yakından fark edilecektir. Nitekim bir dilim ekmek çöpe gittiğinde, o ekmekle beraber onu elde etmek için ekilen tohumluk buğdayın, çiftçinin emek ve çalışma süresinin, buğdayı un hâline getiren fabrikadaki enerjinin, çalışan işçinin emeğinin, unu fırına getirmek için yapılan faaliyetlerin, fırında yanan odunun ve onu almak için verilen paranın da boşa gittiğini düşünmemiz ve fark etmemiz gerekiyor. Bu ürünün ortaya çıkmasında rol alan su, hava gibi unsurları da göz önüne aldığımızda, dünyada yaşayan bütün canlıların bu üründe hakkının olduğu düşünülebilir. Öyle ki, bugün aşırı tüketim ve israfın neticesinde *'kullanıp atmak'* moda hâline gelmiştir.

Bugün, tüm çevre kirliliği ve tabii dengenin bozulmasının ana sebeplerinden birisi hiç şüphesiz israftır.¹⁵³ Hayatın her safhasına yaygın bir şekilde girmiş durumdadır. Hiç de küçümsenmeyecek durumda olan israf olayı, toplumları felakete, iflâsa götüren bir unsurdur. Yüce Allah, başarıya erişmiş müminlerden bahsederken, *"onlar ki, boş ve yararsız şeylerden yüz çevirirler."*¹⁵⁴ ifadesini kullanmaktadır. Çevreyle ilgili olarak bize mesaj veren âyet ve hadislerden çevrecilikle ilgili birçok evrensel mâhiyette ilke ve prensip çıkarmak mümkündür. Örneğin, çevreye karşı ölçülü ve mu'tedil davranma, bozgunculuk yapmama, çevreyi kirliletmeme, tahrip etmeme, israf yapmama, çevreyi sevme, emanet anlayışıyla hareket etme gibi kurallar söz konusu olabilmektedir.

VIII-Sağlıkta İsrâf

İnsana verilen en önemli nimetlerin başında yaşama hakkı ve sağlık nimetidir. İnsan pek çok şeyi bu iki nimet sayesinde gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla en başta sağlık olduğu gibi verilen her şey geçici ve bir emanet olarak verilmiştir. Hz. Peygamber, insanların çoğunun iki nimetin kıymetini bilemediklerini, bunların da; sıhhat ve boş vakit olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁵ Ülkemizden zaman israfıyla ilgili çarpıcı manada bir örnek verecek olursak, Türkiye Kahveciler-Kıraathaneciler ve Büfeciler Federasyonunun verilerine göre Türkiye'de 400 bin kahvehane bulunmaktadır. Bu kahvehanelere giriş çıkış yapan insan sayısı günde 10 milyon. Kültür bakanlığına bağlı sadece 1355 kütüphane var.

¹⁵³ Bayraktar, age., sh., 45.

¹⁵⁴ Mü'minun, 23/3.

¹⁵⁵ Buhârî , Rikâk , 1; Tirmizî , Zühd, 1; İbn Mâce, Zühd, 15; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I,258.

Türkiye genelinde ortalama 46 bin kişiye 1 kütüphane, yaklaşık 155 kişiye de 1 kahvehane düşüyor. Ülke olarak içinde bulunduğumuz tablo bundan ibaret.¹⁵⁶ Ülkemizin en fazla yaptığı harcamanın sağlık sektöründe olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Örneğin yılda hastanelere giden insan sayısına, yılda kullanılan ilaç kutusu sayısına ve toplamda sağlık için harcanan paraya bakıldığında şaşırılmamak mümkün değildir. Öncelikle gıdaların genetiğiyle oynanması, kimyasal gübrelerin kullanılması, gıdalara karıştırılan katkı maddeleri vb. olumsuzlukların tamamı insan sağlığını ciddi manada tehdit etmektedir. Bütün bunlar aşırılık olarak telakki edilebilir. Ve dini sorumluluk açısından da değerlendirilmelidir.

Sağlıkla ilgili olarak Hz. Peygamber'in şu hadisleri de düşündürücüdür: *"Beş şey gelmeden önce beş şeyin kıymetini bil! İhtiyarlık gelmeden gençliğin, hastalık gelmeden sağlığın, fakirlik gelmeden zenginliğin, meşguliyet gelmeden boş vaktin, ölüm gelmeden hayatın."*¹⁵⁷ Bugün uyarı mahiyetinde gelen bu hadislerin gerçekleştiğini daha fazlasıyla görmekteyiz. Hz. Peygamber'in, sağlığa ne derece önem verdiğini duâlarında sık sık Allah'tan sağlık, sıhhat ve âfiyet vermesini niyâz etmesinden de anlıyoruz.¹⁵⁸ *"Allah'tan istenen şeyler arasında Allah'a en sevgili olan şey sağlıktır."*¹⁵⁹ *"Allah'tan af ve sağlık dileyin, çünkü bir kimseye imandan sonra, sağlıktan daha hayırlı bir şey verilmemiştir."*¹⁶⁰ *"Allahım! bedenime, gözlerime ve kulaklarıma sıhhat bahşet."*¹⁶¹ Hz. Peygamber, yaşlılığın beraberinde getirmiş olduğu sıkıntıları, ızdırabı bildiğinden duâlarında *"Allahım! âcizlikten, tembellikten, korkaklıktan ve ihtiyarluktan Sana sığınırım"*¹⁶² ifadelerini sık sık kullanmaktadır. O, bu ifadeleriyle bu sıkıntıları aşmada, bunlara sabretmede Allah'tan yardım, destek ve kolaylıklar niyaz etmektedir. Sağlık denildiğinde çift yönlü hareket edilerek ruh ve beden sağlığı birlikte ele alınması gerekmektedir. Ruh ve beden sağlığını değişik şekillerde bozan kişi sorumludur ve bunun hesabını Allah'a verecektir.

¹⁵⁶ Sancaklı, Saffet, *Hadislerde Fakirlik ve Zenginlik Problemi*, Rağbet Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2 011.sh., 100.

¹⁵⁷ Hâkim en-Nisâbü'rî, age., IV, 306; el-Müttekî, Alaüddîn Ali el-Müntekî b. Husâmüddîn el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, XV, 879.

¹⁵⁸ Müslim, Zikir, 35; Ebû Dâvûd , Edeb, 101; İbn Mâce, Duâ, 5; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V,42.

¹⁵⁹ Tirmizî, Deâvât, 85, 102. Ayrıca bk. İbn Mâce, Duâ, 5.

¹⁶⁰ Tirmizî, Deâvât, 106; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 3.

¹⁶¹ Ebû Dâvûd, Edep, 101; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 42.

¹⁶² Buhârî, Deâvât, 38. Ayrıca bk. Müslim, Zikir, 73; Tirmizî, Deavât, 116.

Tıbb-i nebevi hadislerinden olan bir hadiste şu mesajları vermektedir: *“İnsanoğlu midesinden daha kötü bir kap doldurmamıştır. Kişiyi belini doğrultacak kadar yemek yeter. Bari hiç olmazsa midenin üçte birini yemeğe, üçte birini suya, üçte birini de havaya ayırsın.”*¹⁶³ Yemek konusunda israf ölçüsü olarak şöyle bir tesbit yapılmıştır: “İnsan sağlığına zarar verecek kadar karnı tika basa doyurmak israf; insanın normal şekilde karnını doyurması caiz; karnı doymadan sofradan kalkması da müstehab görülmüştür.”¹⁶⁴ *“Allah elçisi hiçbir zaman hiçbir yemeği kötülemezdi. Eğer canı çekerse yer, hoşlanmadıysa bırakırdı.”*¹⁶⁵ hadisi de peygamberimizin yemeklere karşı tutumunu bize anlatmaktadır.

Fazla yemek insan sağlığını bozar, bedeni hantallaştırır, uykunun artmasına, buna bağlı olarak bazı işlerin aksamasına yol açmaktadır. Dolayısıyla peygamberimiz, doymayan nefisten Allah’a sığınmıştır.¹⁶⁶ Çünkü insanoğlunun açgözlülük ve tamahkârlık gibi bazı zafiyetleri söz konusudur. İnanan insanın bu gibi olumsuzluklardan arınması istenmektedir.

Ayrıca insanoğlu, tüm dünyada adeta salgın bir hastalık gibi yayılan ve insan sağlığını ciddi manada tehdit eden obeziteyle karşı karşıya bulunmaktadır. Obezite; besinlerle alınan enerjinin (kalori) harcanan enerjiden fazla olması ve fazla enerjinin vücutta yağ olarak depolanmasının (% 20 veya daha fazla) sonucu ortaya çıkan, yaşam kalitesini ve süresini olumsuz yönde etkileyen bir hastalık olarak kabul edilmektedir. Obezite, diyabet, kalp krizi, felç, kanserler başta olmak üzere pek çok hastalığa davetiye çıkarıyor ve ülkeler vatandaşlarının bu hastalıkları için çok büyük paralar harcıyorlar. Özellikle günümüz toplumlarında aşırı ve dengesiz beslenme neticesinde toplumlar obezite sorunuyla ciddi manada karşı karşıya kalmışlardır. Obezite oranı bazı ülkelerde %40 oranlarındadır. Bir yandan çok yemek yemekten dolayı çatlayan, hastalanan ve ölen insanlar, diğer yandan açlıktan dolayı can çekişerek ölen insanlar, her iki kesim de aynı gezegende yaşamaktadır. Çok ilginçtir ki, insan, bir yandan şişmanlamak için para harcıyor, diğer yandan obezite durumuna geldiğinde bu sefer de

¹⁶³ Tirmizî, Zühd, 47; İbn Mâce, Etıme, 50. Üç öğün yemek yeme geleneğinin ne zaman yerleştiğini bilmiyoruz. Kaynakların verdiği bilgiye göre peygamber efendimiz, en fazla iki öğün yemek yemişlerdir. O'nun üç öğün yemek yediğine dair bir kayda rastlanmamıştır. Bu iki öğünden biri ise, daima hafif yiyecekler şeklinde olmuştur. Hz.Peygamber'in hafif yiyeceklerini ise hurma teşkil etmiştir.(Yardımlı, Ali, Peygamberimizin Şemâli, Erkam Yay., İst., 1998, sh., 211.)

¹⁶⁴ Heysemi, age., V, 31.

¹⁶⁵ Buhârî, Et'ıme, 21; Müslim, Eşribe, 138.

¹⁶⁶ Müslim, Zıkr, 73, Ebû Dâvûd, Vitir, 32; İbn Mace, Mukaddime, 23; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 167, 198.

zayıflamak, diyet yapmak ve yakalandığı hastalıklardan kurtulmak için ayrıca çok miktarda para harcamaktadır.

Dünyada özellikle gelişmiş ülkelerin en önemli sağlık sorunu olan obezite artık ülkemizde de önemli sağlık sorunları arasında yer almaktadır. Dünya sağlık örgütü verilerine göre dünyada 1.6 milyar kişi fazla kilolu ve bunların 400 milyonu da obezdir. 2015 yılında bu rakamların 700 milyon ve 2 milyara ulaşması tahmin ediliyor. ABD’de 19 yaşından büyük kadınların %35’i ve erkeklerin %31’inin obez olduğu ve bu rakamın yaklaşık olarak 100 milyon kişiye ulaştığı tahmin edilmektedir. Siyahlar obezliğe daha yatkın olduğu ifade edilir. Siyah kadınlarda obezlik oranı % 41 olduğu söylenir. Amerika’daki obezite sorunu bir an önce çözülmezse hastalıklar giderek artacak. Böylece çok sayıda insan, şişmanlığa bağlı hastalıklar nedeniyle ölecek. Bu artış hızı devam ederse obezitenin 2025 yılında %50’nin üzerine çıkacağı öngörülmektedir. Obezitenin Amerika’ya yıllık tıbbi maliyeti 147 milyar dolar (221 milyar TL).¹⁶⁷ Halbuki sofraya bir nimet gelinceye kadar hangi safhalardan geçtiğini ve hangi oranda masraf yapıldığını, hangi zahmetlerden sonra önümüze geldiğini düşünmek gerekir. Bu durum, israf konusunda insanda müsbet etki yapacaktır.

Geceleri hiç uyumaksızın ibâdet eden, gündüzleri oruç tutan Abdullah b. Amr b. Âs’a Hz. Peygamber, *“Böyle yapma, gecenin bir kısmında ibâdet et, bir kısmında da uyu, muhakkak vücudunun senin üzerinde hakkı vardır.”* buyurarak¹⁶⁸, fitrata uygun hareket etmesini sağlamış ve kendisinin dengeli, sağlıklı bir hayat sürdürülme taraftarı olduğunu vurgulamıştır. Günümüz tıp anlayışında da sağlıklı olmanın en önemli kurallarından birisi de dengeli beslenme yanında dengeli uyku düzenine dikkat etmektir. Daha fazla ibadet etmek amacıyla evlenmeme meylinde olan sahabeyi de peygamberimiz uyarmıştır.

Hz. Peygamber, israfın bir çeşidi olarak telakki ettiği harama bulaşmama noktasında şu uyarıyı yapar: *“İnsanlara öyle bir zaman gelir ki, kişi, malı helâlden mi, haramdan mı aldığına hiç aldırmaz etmez.”*¹⁶⁹ Haram ve helâle aldırmaz etmeyen böyle bir kişinin durumu başka bir hadiste daha vahim bir şekilde şöyle anlatılır: *“...Adam ellerini kaldırarak: Ey Rabbim, Ey Rabbim! diye duâ eder. Halbuki onun*

¹⁶⁷ Bu tür rakamlara, istatistiklere ve bilgilere yaygın olarak internet sitelerinden özellikle de sağlıkla ilgili sitelerden ulaşmak mümkündür.

¹⁶⁸ Buhârî, Teheccüd, 20; Müslim, Sıyâm, 187-188.

¹⁶⁹ Buhârî, Buyû, 7, 23.

yediği haram, içtiği haram, giydiği haram ve haramla beslenmiştir. Böyle bir adamın duâsı nasıl kabul edilir?"¹⁷⁰ Haram bataklığına saplanmak da israfın bir çeşididir.

IX- İsrâfı Önlemede Din Eğitiminin Önemi

İsrâfın zararlarından korunmak için Müslüman bir toplumun bireyelerine bu zararları anlatmanın yanı sıra onlardan sakınmanın ilahi bir emir olduğu da sık sık hatırlatılmalıdır. Böylece birey nasıl ki ibadetlerini belli bir disiplin içinde yerine getiriyorsa, israftan sakınmayı da aynı bilinçle başaracaktır. Başka bir deyişle, Müslüman bir toplumda israftan korunmanın en etkili yolu, ondan uzak durmanın gerekli olduğunu bir ibadet bilinci ile insanların zihnine yerleştirmek; bunu bir huy ve prensip haline getirmelerini sağlamaktır.¹⁷¹ Bu da ancak örgün ve yaygın eğitim-öğretim yoluyla gerçekleşecektir.

İnsanoğlu eğitilebilen bir varlıktır. Eğitim ve öğretim denildiğinde aklımıza maddi ve manevi eğitim birlikte gelmesi gerekir. Tek taraflı hareket edildiği takdirde yani manevi eğitimden yoksun bireyler, mesleklerinde her ne kadar ileri derecede olmuş olsalar da çevrelerine zararlı olabilirler. Çevreyi tahrip edebilirler, emanete ihanet edebilirler, çevresine karşı her türlü zararı verebilirler. Aynı zamanda israf bataklığına girebilirler. Dolayısıyla her insanın maddi bir eğitime ihtiyaç duyduğu gibi manevi bir eğitime de ihtiyaç duymaktadır. Güzel huylar ancak manevi eğitim yoluyla verilir, yine kötü huylardan arındırmak da yine aynı yolla gerçekleşecektir. İsrâfı önlemede, tasarruf sahibi olmak, erdemli insan yetiştirme projesi fevkalade önemli ve elzemdir.

İsrâf ve çevre sorunlarının esas çözümünde eğitimin büyük katkıları olacağı ortadadır. Bu nedenle israfı önleme ve çevre bilincinin geliştirilmesi eğitiminin okullarda verilmesi; bu eğitim ile israfı önleme, savurganlık ve çılgınca harcamanın önlenmesi ve çevre bilincinin geliştirilmesi bir hayat felsefesi haline getirilmelidir. Çevre sorunlarını çözmek için öncelikle insanımıza, manevi ve vicdani sorumluluk bilinci, dünya ve âhiret dengesini kurması gerektiği ve ebedi hayat inancı, yani ferdi çıkarlarıyla ve maddi değerlerini manevi değerlerle bütünleştirmesi gerektiği bilinci verilmelidir. İnsanı maddi menfaatlerinin kölesi olmaktan çıkaran, onu kâinatın efendisi ve en şerefli haline getiren, her şeye karşı saygı ve sevgiyi önceleyen İslami anlayış, bugünün mutsuzluğuna,

¹⁷⁰ Müslim, Zekât, 64; Tirmizî, Tefsîr (Bakara sûresi), 36; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman, Sünenü'd-Dârimî, Rikâk, 39, thk., es-Seyyid Abdullah Haşim, Pakistan, 1984; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 328.

¹⁷¹ Akdemir, agm., 45.

israfına, savurganlığına, ölçü tanımazlığına, çevre ve doğa saldırılarına, bencillik ve egoizme karşı en önemli bir alternatif yaklaşımdır.¹⁷²

Dinin ve dini değerlerin öğretilmesi öncelikle ailede başlar. Sonra bu süreç okulda ve toplumda öğretilmeye devam edilir. Dünyanın en zor, en pahalı ve en uzun işi insan yetiştirmek ve insan terbiye etmektir. Uzun bir sabır ve tahammül isteyen bir şeydir. Bir batılı eğitimci şöyle diyor: *“insan hayatında önemli üç şey vardır: ilki, iyi insan olmak, ikincisi iyi insan olmak, üçüncüsü iyi insan olmaktır.”* Bu sözden hareketle diyebiliriz ki, iyi ve ahlaklı bir insan yetiştirmek gibi yüce bir vazifeyi ihmal etmeyenler, geleceğe güzel tohumlar serpen model anne-babalarlardır. Çocuğu, kötü, ahlaksız yetiştirmek çok kolaydır ve basittir. Burada anne-babanın vereceği terbiye çok önemlidir. Çünkü bu ilk terbiye olduğu için etkileyici ve kalıcıdır.

İsrafla mücadelede veya israf tüketimini asgariye indirmede dini referanslardan, dinin motivasyonundan azami derecede istifade etmek ve yararlanmak gerekir. Çünkü dini değerler Müslüman bir toplumda oldukça büyük önem arz etmekte ve insanlar üzerinde olumlu etki yapmaktadır. Din, insan ve toplum hayatında yapıcılık bağlamında fevkalade etkili ve yaptırım gücü kuvvetli olan bir kurumdur. Özellikle de bu konuda dinimizin uygulayıcısı ve tebliğcisi konumunda olan Hz. Peygamber’in hadislerinden istifade etmek elzemdir. İnsanın, diğer insanlarla olan ilişkisi konusunda önemli ölçüde ilkeler ve prensipler ihtiva eden hadisler söz konusudur. İnsanlar manevi ve ahlaki eğitimden geçirilmedikleri zaman açgözlü, tamahkâr, doyumsuz, bencil, nankör, çıkarıcı, kıskanç, dedikoducu, olabiliyorlar. Ve bu tür zemmedilmiş huylara sahip olan bir kişi, insanlarla olan ilişkilerini normal olarak problemsiz yürütemez. İnsan bu aşamada eğitmeye, bilgilendirilmeye muhtaç bir varlıktır. Çünkü insan, iyiliklere karşı meyilli olduğu gibi, kötülüklerle karşı da meyillidir. İyi veya kötü bazı huyları, melekeleri doğuştan getirdiği gibi, sonradan da bunları kazanabiliyor. Burada insana rehberlik yapılması gerekir.

İbâdet konusu olan abdestte nehir kenarında bile olsa suyun lüzumundan fazla kullanılması konusunda bu kadar sert tepki gösteren Hz. Peygamber, böylece Müslümanlara ibâdetle bile olsa tasarruf eğitiminin ihmal edilmemesi gerektiğine işaret etmiştir. Tasarrufu hayatının her safhasına hâkim kılarak, bu konuda taviz verilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Söz gelimi, bir ırmak kenarında abdest alırken yapılabilecek su israfı, nihayet bir kaç kovayı bile geçmez. Bu kadarcık bir su ise, o akarsu için bir hiç mesabesinde. Fakat bu, israf tasarruf eğitimi veya alışkanlığına bir darbe demektir. Böyle bir israf alışkanlı-

¹⁷² Erdem, agm., sh., 297-297.

ğının evdeki ve diğer yerlerdeki hareket veya harcamalara yansması tehlikesini taşımaktadır. Onun için bu gün, küçük ihtiyaçlarımızda israf etmemenin dini bir vecibe olduğunu ve büyük miktarların küçük şeylerle meydana geldiğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Bu sebeple evimizde dış fırçalar, tıraş olurken veya diğer her türlü temizlikte su israfının haram olduğunu bilhassa küçüklere aşılıyarak, onlara tasarruf eğitimini o yaşlardan itibaren vermeli ve bunu bir alışkanlık haline getirmelerini sağlamalıdır. Böyle bir şuur, bugün birçok büyük şehirde sıkıntısı çekilen su problemini kökünden çözecek niteliktedir.¹⁷³ Dolayısıyla toplumda yaşadığımız olumsuzlukların ortadan kaldırılması konusunda veya bu olumsuzluklarla mücadelede dini kurumlara da bazı görevler düşmektedir.

Dini kurumlar olarak telakki edilen DİB'lığı, İlahiyat fakülteleri, Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün, halkın bu konuda aydınlatılması için birlikte hareket ederek daha yoğun faaliyet göstermeleri ve yeni bir takım projeler hazırlamaları gerekir. Özellikle ilahiyat fakültelerinin bu konularda bilimsel bazda araştırmalar yaparak katkıda bulunması ve yapacağı yayınlarla halkı bilgilendirmesi fevkalade önemlidir.

¹⁷³ Sakallı, Talat "Hadisler Açısından İsrâf ve Tasarruf", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994, sayı: 1, sh., 75.

Sonuç

İsraf olgusu, fakir-zengin, kadın-erkek herkesi yakından ilgilendiren bir konudur. Çağın insanı, israf bataklığına gırtlığına kadar batmıştır. İsraf girdabına maalesef Müslümanlar da girmişlerdir. İsraf denildiğinde sadece yiyecek-içecek, mal-mülk ve maddî imkânlar akla gelmemelidir. İsrafın çerçevesini daha geniş tutarak maddî-mânevî her türlü nimetin yaratılış gayesine aykırı kullanılması, lüzumsuz yere harcanması olarak değerlendirmek gerekir. Bugün israftan dolayı ortaya çıkan mali bilanço çok şaşırtıcı ve bir o kadar da ürkütücüdür. Örneğin, bazı ülkelerde % 40'lara ulaşan obez insanlar için harcanan trilyon dolarlarla açlıktan kıvranan ülkeler rahatlıkla beslenebilir, ihtiyaçları karşılanabilir. Dünyada yaşanan obezitenin sürekli artması ve ürkütücü rakamlara ulaşması devletleri derinden düşündürmekte ve kaygılandırmaktadır. Her yaptığının ve yapmadığının hesabını verecek olan insanın, sahip olduğu servet ve malın nereden kazandığını, nerelerde tükettiğini ve hayatını nerede-nasıl geçirdiğinin hesabını verecektir. İsraf, nimetin kadrini, kıymetini bilmemek ve hafife almaktır. Neticede insanın nankörlük yolunu tercih ederek şımarık demektir. İktisat ise nimete değer vermek ve şükretmektir.

Allah'ın tüm nimetlerini takdir etmek ve onların karşılığında Allah'a şükretmek ahlaki bir sorumluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak da Allah'a teşekkür yerine, nankörlük eden ve O'nun sunduğu nimetleri hoyratça kullanan kimseler kınanır ve Allah tarafından sevilmeyen insan tipi olarak ilan edilir. Kur'ân'da "*sakın saçıp savurma*" denilerek "*savurganların şeytanların kardeşleri*" olduğuna dikkat çekilmektedir. İsraf, sadece doğal kaynakların bilinçsizce tüketilmesi değil, aynı zamanda tüm bu nimetlerin yaratıcısı ve sahibi olan Allah'a karşı da bir saygısızlıktır. Savurganlık ve aşırı tüketim sadece bizleri değil, gelecek nesilleri de menfi olarak etkileyecektir. Hayatın her safhasını itidal içerisinde yaşamak gerekir. Bugünkü yeni kuşak yokluk, kıtlık yaşamadığı/bilmediği için maalesef tasarruf alışkanlığını da kazanamamıştır. Yaygın ve örgün eğitim-öğretim yoluyla başta israf olmak üzere insanımıza kötü huylardan uzaklaşmasını sağlamak ve onlara iyi huylar kazandırmak bir politika haline gelmelidir. Okullarda ders kitaplarına da israf konusu müstakil bir konu olarak girmeli ve öğrencilere okutulmalıdır. Ayrıca ilmihal ve fıkıh kitaplarında da israf konusu müstakil bir konu olarak yer almalıdır. Bazı insanlar, bedenlerinin temizliği konusunda o kadar çok aşırı gidiyor ki, israfı girdiğinin bile farkına varamıyor. İç temizliğine, kalp temizliğine bir o kadar önem vermesi de gerektiğini belki hiç düşünmüyor.

Günümüzde israfı ilgili çok yaygın olarak yaşadığımız pek çok olay söz konusudur. Bunların bir kısmını farkına varmadan, bir kısmını da bilerek alış-

kanlık olarak yaparız. Örneğin, evdeki büyüklerden birisi, oğlum suyu biraz akıt da bize soğuk su getir diyerek çocuğu daha küçük yaşlarda farkında olmadan israfa alıştırır. Banyoda sıcak suyun gelmesi için boşa akıtılan litrelerce su yine israf edilmektedir. Halbuki bu sular bir kaba doldurularak temizlikte kullanılma yoluna gidilerek suyun heder olması önlenebilir. Hassasiyet gösterilmeden alınan bir abdestte kullanılan su ile belki 10 kişi rahat abdest alabilir. Halbuki, musluğu aç-kapa şeklinde kullanmış olsak çok daha tasarruflu olacağı kesindir. Yine dikkat edilmediğinde banyo yapan bir insan, o kadar çok su akıtıyor ki, belki o suyla 5-10 kişi çok rahat bir şekilde banyo yapabilir. Herkes tabağında birer tane pirinç tanesi bırakmış olsa 77 milyon pirinç tanesi ortaya çıkmış olur ve bu, kaç çuval pirince bedeldir ve maliyeti ne kadar eder bir hesaplayalım. Erozyonla kaybedilen toprakların miktarı ve ülkemize getirdiği maliyet hayli yüksektir. Düşünlerde, sünnet ve törenlerde yani toplu yemeklerde israf olayı çok daha yüksek düzeydedir. Bu gibi yerlerde insanlar yiyebileceği kadarını almalı ve fazlasına tamah etmemelidir. Çünkü bu tür ziyafetlerde aşırı derecede israf yapıldığını herkes bilir. Bazı bölgelerde kaçak elektrik kullanan ve bu yetmiyormuş gibi o kaçak elektrikle ahırları ve su kuyularını ısıtanlar nasıl bir haram işlediklerinin ve binlerce insanın kul hakkına girdiklerinin farkında değillerdir. Kâğıt israfı, güpegündüz resmi dairelerde elektrikle rin yanması da düşündürücüdür. Mutlaka tüm bu konularda köklü önlemler alınmalıdır. Bu bağlamda dini terbiyeden uzak, ahlaki değerlerden yoksun, manevi değerleri bilmeyen kimseler daha çok israfa girmektedirler. Toplumda hayatın her alanında tasarruf uygulandığı takdirde milyarlarca lira ülkemize ve insanımıza kazandırılacaktır. Gelir ve kazançlara da bereket gelecektir. Halbuki tasarruf anlayışının kazanılması ve uygulanması en ucuz bir yöntemdir.

İsrâf, sadece fertlerin değil toplumların çöküşünde de önde gelen etkenlerden birisidir. Dindarlığın göstergelerinden birisi de hiç kuşkusuz israf bataklığına düşmemektir. Onurlu bir yaşam israftan uzak bir hayattır. Fakirin hakkı olarak da israf tüketim çılgınlığına son vermek ve kul hakkını da hesap etmek gerekir. İsrâf ettiğimiz her lokmada fakirin hakkının olduğunu unutmamak gerekir. İsrâfın yoğun yaşandığı bir evde bereket olmaz, bereketin olmadığı bir ailede huzur da olmaz. Dolayısıyla israfla mücadelede yurt sathında seferberlik ilan edilerek yeni bir bilinç oluşturulmalı ve devlet-millet işbirliği/beraberliği ile yeni usullerle bu âfetin önüne geçilmelidir. Bu faaliyetlere STK'ların aktif olarak katılmaları ve katkı sağlamaları elzemdir.

Ahlâkî üstünlükte zirveye çıkmış olan Hz. Peygamber'in israfla yaptığı mücadelesini, tasarruf anlayışını ve bu konulardaki mesajlarını kendimize örnek almamız çok önemli bir vecibedir.

KAYNAKÇA

- Abdulbaki**, Muhammed Fuad, el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazı'l-Kur'ani'l-Kerim, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.
- Ahmed Nâim** - Kâmil Mirâs, Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi, D.İ.B.Y., Ank., 1975.
- Akdemir** Hikmet, "Kur'an-ı Kerim'de israf", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. VII, sayı: 1, Şanlıurfa, 2001.
- Asım Efendi**, Ebu'l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım. Kamus Tercümesi (Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit), İstanbul, 1304-1305.
- Aşık**, Nevzat, İbadette Aşırılığa Karşı Hz. Peygamber'in Tutumu, Tibyan Yayıncılık, 5. Baskı, İzmir, 2005.
- Atik**, Kemal, Kur'an ve Çevre, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri, 1992.
- Bayraktar** Mehmet, İslâm ve Ekoloji, D.İ.B.Y., Ank., 1992.
- Beydâvî**, Kâdî Nâsiruddîn, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, Envârü't-Tenzil Esrârü't-Te'vîl, (Mecmûâtü mine't-Tefâsîr içinde), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.
- Buhârî**, Edebü'l-Müfred, thk., Halid Abdurrahman, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1996.
- Canan** İbrahim, Çevre Ahlâkı, Yeni Asya Yay., İst., 1995.
- Candan** Abdulcelil, Dinde Aşırılık ve İtidal, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Cevherî**, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, Tâcu'l-luğa ve Sihâhi'l-Arabîyye*, thk: Ahmed Abdulğafûr Attâr, Mısır, t.y.
- Coşkun** Ahmet, "Çevre Kirlenmesi Problemine İslâmî Açıdan Bir Bakış", Erciyes Üniv., İlahiyat Fakültesi, Dergisi, sayı: 3, Kayseri, 1986.
- Cürcanî**, Ali b. Muhammed eş-Şerif, Kitabu't-Ta'rifât, Beyrut, trs.
- Dârimî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, Sünenü'd-Dârimî, Rikâk, 39, thk., es-Seyyid Abdullah Haşim, Pakistan, 1984.
- el-Müttekî**, Alaüddîn Ali el-Müntekî b. Husâmüddîn el-Hindî, Kenzü'l- Ummâl, Mües-setü'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- Erdem** Hüsamettin, "İsraf, Tüketim Çılgınlığı ve Çevre Kirliliği" Çevre ve Ahlak Sempozyumu, Gaziantep, 2014.
- Erdem**, Hüsameddin, Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 1996.
- Fadıloğlu**, M. Rıdvan, "Açılış Sunumları", Çevre ve Ahlak Sempozyumu, Gaziantep, 2014.
- Firuzabadî**, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub, el-Kamusu'l-Muhit, Beyrut-Mısır, 1952.
- Gazzâli**, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, İhyâ-i Ulumu'd-Din, Beyrut, trs.
- Geçit**, M. Salih, Ekonomi ve İnanç, T.D.V.Y., Ankara, 2009.
- Güner** Osman, "Asrın Büyük Afeti İsraf", Yeni Ümit Dergisi, sayı: 102, İstanbul, 2013.
- Hâkim** en-Nîsâbûrî, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1981.

- Heyet**, İlmihal II (İslâm ve Toplum), İSAM, İst., 1999.
- Heysemî**, Ali b. Ebî Bekr, Mecmeu'z-Zevâid, Dâru'l-Kitâbi'-Arabî, 3. bsk., Beyrut, 1982.
[http:// www.ekmekisrafetme.com/Kampanya/TanitimKitabi.pdf](http://www.ekmekisrafetme.com/Kampanya/TanitimKitabi.pdf)
[http:// www.ekmekisrafetme.com/Turkiyedeekmek israfi.pdf](http://www.ekmekisrafetme.com/Turkiyedeekmek israfi.pdf)
[http:// www.haberler.com/gida-israfina-dur-diyecek-önlemler](http://www.haberler.com/gida-israfina-dur-diyecek-önlemler)
[http:// www.karnaval.com/article.php](http://www.karnaval.com/article.php)
<http://www.eeb.hacettepe.edu.tr/atbtasarruf.pdf>
<http://www.ekmekisrafetme.com> (Ekmek İsrâfı Konusundaki Dünya Verileri)
<http://www.israf.org/indir/israf.pdf>
<http://www.ramazanozey.net> (Susuzluk Bunalımı).
- İbn Hacer**, el-Metâlibu'l-Âliye, Beyrut, trs.
- İbn Hazm**, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, el-Muhalla, Mısır, 1347.
- İbn Kuteybe**, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, Tefsiru Garibi'l-Kur'an, tahkik: es-Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut, t.y.
- İbn Manzur**, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b.Mükerrem, Lisanu'l-Arabî'l-Muhit, Dâru'l-Fikr, 3. baskı, Beyrut, 1994.
- Kaboğlu İbrahim**, Çevre Hakkı, İletişim Yay., İst., 1992.
- Kallek**, Cengiz, "İsrâf mad", İ.A., İstanbul 2001.
- Karakoç Sezai**, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, 7.bsk., Diriliş Yay., İst., 1979.
- Kavaklıoğlu Mahmut**, Hz. Peygamber'in Sünnetinde Orta Yol, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.
- Kayhan**, Veli, "Kur'an'a Göre İsrâf ve İktisat", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, [www.dinbilimleri.com], 2006, cilt: VI, sayı: 2.
- Kurtuluş Fikret**, "İnsan Vücudu Kirliliği", (tebliğ), Çevre Kirliliği ve Kirleticilerin İnsan Bedenine Etkisi (sempozyum), Yayına haz., Emre Dölen, Can Matbaası, İst., 1986.
- M. Yaşar Kandemir-İ.** Lütfi Çakan-R. Küçük, Riyâzü's-Sâlihîn'in Tercüme ve Şerhi, Erkam Yay., İst., 1997.
- Muhammed Ebû Zehra**, *İslâm'da Sosyal Dayanışma*, terc., E.Ruhi Fırlalı-Osman Eskiçioğlu, Yağmur Yay., 3.bsk., İst., 1981.
- Muhammed es-Sabûnî**, Safvetü't-Tefâsir, terc. ve tahrir: S.Gümüş-N.Yılmaz, Ensar Neşr., İz Yay., İst., 1992.
- Nevevî**, Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.
- Özdemir**, İbrahim, "Kur'an ve Çevre", İslami İlimler Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 2, Güz 2006.
- Rağıb el-İsfahanî**, Ebu'l-Kasım Hüseyin b.Muhammed, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Kahire, t.y.
- Râzî**, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Tahran, t.y.

- Sakallı**, Talat “*Hadisler Açısından İsrâf ve Tasarruf*”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994, sayı: 1.
- Sancaklı**, Saffet, “*Hz. Peygamber’in Çevrecilik Anlayışı*”, İslami Araştırmalar Dergisi, cilt: 14, sayı: 3-4, Ankara, 2001.
- Sancaklı**, Saffet, *Hadislerde Fakirlik ve Zenginlik Problemi*, Rağbet Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2 011.sh., 100.
- Saruhan**, Müfit Selim, “*İslâm Ahlâkında İsrâf ve Cimriliğin Tedavisi*”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt: 16, sayı: 4, Ank., 2003.
- Seyyid** Kutub, fi Zilâli'l-Kur'ân, Kahire-Beyrut, 1990.
- Soysaldı**, Mehmet, “*Kur'ân'da İsrâf Kavramı*”, On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 18-19, Samsun, 2005.
- Suyuti**, Abdurrahman b. el-Kemal Celalüddin., ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur, Beyrut, 1983.
- Şener**, Sami, “*İsrâf Mad.*”, Şamil İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2000.
- Tabakoğlu**, Ahmed, İslâm ve Ekonomik Hayat, 2.bsk., D.İ.B.Y., Ank. 1996.
- Taberi**, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân, Beyrut, 1980.
- Tahanevî**, Muhammed Ali b.Ali, K.Keşşafı Istılahatı'l-Funun, İstanbul, 1984.
- Türkiye İsrâfı Önleme Vakfı (TİSVA) <http://www.israf.org/indir/israf.pdf>.
- Yardım**, Ali, Peygamberimizin Şemâili, Erkam Yay., İst., 1998.
- Yazır**, Elmalılı, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Azim Dağıtım, İstanbul trs.
- Yeniçeri** Celal, *İslâm İktisadının Esasları*, Şamil Yay., İst., 1980.
- Yiğit**, Yaşar, “*İslâm'ın İsrâfa Bakışı, Hz.Peygamber'in Örnekliliği*”, İslâm'ın Sosyal Dayanışma ve İsrâfa Bakışı, T.D.V.Y., Ankara, 2002.
- Zemahşeri**, Carullah Mahmud b. User, Esasu'l-Belağa, Beyrut, 1965.

التناسب

مصادره وأنواعه ومصطلحاته في سورة البقرة

Ahmed Natouf*

Özet: -Bakara Suresinde Tenasub, Kaynakları, Çeşitleri ve İlgili Kavramlar- Bu araştırma, Kur'an-ı Kerim'in en uzun suresi olan Bakara suresi üzerinde ayetler arasında uyumu (İlmu'l-Münasebât) uygulamalı olarak göstermeye çalışmaktadır. Bu çalışmanın hedefi, Kur'an metninde kelimeler arasında anlamca uyumluluğu ortaya koymak ve Kur'an çalışmalarına edebi açıdan ve beyan gücü açısından katkıda bulunmak, ayrıca edebi deliller karşısında kalıcı olmayan iddialarla Kur'an'ın edebi özelliklerine şüphe düşürme çabalarına cevap vermektir.

Bakara suresi, Kur'an'nın en uzun suresidir. Bu konuda birileri şöyle sorabilir: Nasıl olur da iki yüz seksen altı ayetten oluşan zahiren birbirinden farklı ve ayrı olan konular ihtiva eden böylesine uzun bir metinde ayetler arasında tenasüb sağlanabilir. Bunu açıklamak için araştırmada şu adımlar takip edilecektir: Tenasüb'ün sözlük ve terim anlamı, Kur'an'da Tenasüb türlerinin kaynakları, Bakara suresindeki tenasüb konusuna dair kaynaklar, Bakara suresinin ana konusu, Bakara suresinin tali konuları ve ana konuyla irtibatları, Münasebet çeşitleri ve surede ayetler arasında yer alışları, surede tenasübün izahı için kullanılan ıstılahlar.

Abstract: Appositeness: Its Sources, Types and Terms in Surat Al-Baqarah. The aim of this research is to manifest the characteristics of appositeness in the Holy Qur'an through implementing the conclusions of appositeness studies (cohesion in the Holy Qur'an) on the longest surah, Surat Al-Baqarah. The purpose is to contribute in studying the Qur'anic text literarily, showing its strength points and facing the ones who try to skepticize its literary qualities; those who have never stopped trying to undermine this great text by different claims which cannot hold up in the face of the literary evidences of the rhetorical I'jaz of this Holy Book.

Surat Al-Baqarah is the longest Qur'anic text encompassed in one surah, and a claimant may wonder how there could be coherence among 286 verses whose topics vary and look separate and disconnected.

To justify this appositeness, the research will follow these steps: Defining Appositeness linguistically and terminologically, Sources for illustrating appositeness in the Holy Qur'an, Sources of the topic about appositeness in Surat Al-Baqarah, The main topic of Surat Al-Baqarah, The branched topics of Surat Al-Baqarah and their relation with the main topic, Appositeness types and how they occur among verses within the surah, Appositeness terms in this surah.

* Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, e-posta: ahmad.natouf@inonu.edu.tr

التناسب - مصادره وأنواعه ومصطلحاته في سورة البقرة

ينقل الجاحظ أن سياسة البلاغة أشد من البلاغة^١، والنص القرآني يعدُّ منبعًا من منابع البلاغة، ومن أعمق أبواب البلاغة معرفة روح النص ومقدار استغراقه للأدبية وارتدائه لثوبها حتى يكون إياها وتكون إياه، وإذا خرجنا من لبوس البلاغة التقليدية التي تجعل غايتها الكشف عن استعارة هنا أو تشبيه هناك، وعن كناية أو وجه من وجوه البديع، وولجنا إلى رحاب أوسع وأفق أعلى لا يُهمل البلاغة المعروفة ولكنّه يتخذ منها سبيلاً إلى نظرة شاملة إلى النص بكامله مهما كان طويلاً، حين نفعل ذلك فإننا نزعُم أننا نطرق باب الأدبية ونبوخ ببعض خصائصها ومظاهرها في هذا النص الخالد، ونُدلي بدلونا في الدلاء الساعية إلى الفهم والتذوق واكتشاف لذة النص وخصائص سموه الفنية.

يسعى هذا البحث إلى بيان خصائص التناسب في نص القرآن الكريم من خلال تطبيق ثمرات علم المناسبات أو التناسب على سورة البقرة أطول سور القرآن، والهدف من ذلك الإسهام في دراسة النص القرآني دراسة أدبية وبيان مظاهر قوته وإحكامه والرد على الطاعنين في خصائصه الأدبية، الذين ما فتئوا يحاولون النيل من هذا النص العظيم بدعاوى مختلفة لا تصمد في مواجهة الأدلة الأدبية التي تثبت إعجاز هذا الكتاب بيانياً.

وتعدّ سورة البقرة أطول نص قرآني تجمعه سورة واحدة، والمُحاجج يبادر إليها فيقول: كيف يمكن أن يكون هناك تناسب في مئتين وست وثمانين آية، موضوعاتها مختلفة، ظاهرها الانفصال والانقطاع فيما بينها؟

ولبيان ذلك سيتبع البحث الخطة الآتية:

- تعريف التناسب لغة واصطلاحاً.
- مصادر بيان صور التناسب في القرآن الكريم.
- مصادر الحديث عن التناسب في سورة البقرة.
- موضوع سورة البقرة الكبير.
- موضوعات سورة البقرة الفرعية وارتباطها بالموضوع الرئيس.
- أنواع المناسبة وطرائق إيقاعها بين الآيات في السورة.

^١ انظر البيان والتبيين ١/١٩٧

• مصطلحات بيان التناسب في السورة.

أولاً: تعريف التناسب لغةً واصطلاحاً:

لغة: النونُ والسَّينُ والباءُ كلمةٌ واحدةٌ قياسُها اتَّصَلَ شَيْءٌ بِشَيْءٍ^٢، والمناسبة: المشابهةُ والمُشاكلةُ، يقالُ: بينَ هذينِ مناسبةً وتناسُبُ أيُّ مُشابهةً وتَشابُه^٣. والمناسبةُ في اللغةِ: المقاربةُ، وفلانٌ يناسبُ فلاناً أيُّ يقربُ منه ويشاكلُه، ومنه النسيبُ: المتَّصلُ، وقد نقلَ الزركشيُّ هذه المعاني في كتابه البرهان^٤.

اصطلاحاً: علمُ التناسبِ هو العلمُ الكاشفُ عن أوجهِ الترابطِ بين آياتِ القرآنِ الكريمِ وسورهِ وعِللِ ذلك. ومُصطلحا التَّناسِبِ والمناسبةُ بمعنى واحدٍ^٥. وللعلماءِ السابقينِ أقوالٌ مختلفةٌ في بيانِ هذا العلمِ والتعبيرِ عنه والحضِ على تعلُّمه، منها قولُ الزركشي: ((اعلم أن المناسبةَ علمٌ شريفٌ تُحزِرُ به العقولُ ويُعرفُ به قَدْرُ القائلِ))^٦، وقالَ البقاعيُّ: ((علمُ مناسباتِ القرآنِ: علمٌ تُعرفُ منه عِللُ ترتيبِ أجزاءه، وهو سِرُّ البلاغةِ))^٧.

مصادر بيان صور التناسب في القرآن الكريم:

اهتمَّ العلماءُ المسلمون بالتناسبِ في القرآنِ الكريمِ منذ وقت مبكرٍ، وأورده المفسرون في تفاسيرهم خلال حديثهم عن الآياتِ القرآنيةِ وأوجهِ التناسبِ فيما بينها، ومنهم من جعلَ ذلك جزءاً من منهجه، كما أَلَفَ بعضُ العلماءِ فيه كتباً مُفردةً منها:

^٢ انظر مقياس اللغة ٤٢٣/٥

^٣ انظر لسان العرب (نسب)

^٤ البرهان في علوم القرآن ٣٥/١

^٥ انظر البلاغة في مناسبات سور القرآن وآياته

^٦ البرهان في علوم القرآن ٣٥/١

^٧ نظم الدرر ٦/١

- البرهانُ في ترتيبِ سُورِ القرآنِ لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثَّقَفِي العاصميّ الغرناطي الأندلسي المتوفى سنة (٧٠٨ هـ).
- نظم الدرر في تناسب الآي والسور لبرهان الدين أحمد بن عمر بن حسن البقاعي المتوفى سنة (٨٨٥ هـ) ويقع في اثنين وعشرين مجلداً.
- تناسق الدرر في تناسب السور لأبي بكر السيوطي (٩١١ هـ).
- بيان نبذة من مناسبات سورة الفاتحة للشيخ محمد المرعشي المعروف بساجّقلي زادة (١١٥٠ هـ).^٩
- ومن علماء العصر:

○ أَلَف الدكتور نور الدين عتر: علم المناسبات وأثره في تفسير القرآن الكريم.

○ محمد الصديق الغماري المغربي: جواهر البيان في تناسب سور القرآن. ما سبق هو الكتب المُخصّصة لعلم المناسبات، وقد نوّقت في هذا العلم رسائل مختلفة منها رسائل ماجستير ورسائل دكتوراه،^٩ أمّا كتب التفسير التي اعتنت بهذا العلم فهي كثيرة منها: الكشاف للزّمخشري وتفسير الرازي والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي وتفسير أبي السعود الحنفي وتفسير الإمام الشوكاني وتفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور وغيرها كثير.

وعلم المناسبات علم اجتهاديّ يفتح الله فيه للمتأملين في آيات كتابه، الباحثين عن أوجه الحكمة في صلّة بعضها ببعض، ويهديهم إلى لطائف لم تخطر في بال، وهي ليست من الابتداع في شيء، بل من خصوصية هذا القرآن العظيم الذي لا يشبع منه العلماء، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الردّ.

^٩ ومنه نسخة في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم ٥٣٥١، وقد ورد في إيضاح المكنون ٦٩٦/٤ تحت اسم: نهر النجاة في بيان مناسبات آيات أم الكتاب.

٩ ناقشت رسالتي للماجستير في جامعة دمشق قسم اللغة العربية وأدائها عام ١٩٩٧م وهي بعنوان البلاغة في مناسبات سور القرآن الكريم وآياته، ووقفت في الشابكة على رسالة بعنوان التناسب القرآني في سورة البقرة نوّقت في الجامعة المفتوحة بغزة ولكني لم أتمكن من الوصول إليها.

مصادر الحديث عن التناسب في سورة البقرة:

ليان أوجه المناسبات في سورة البقرة سنعتمد على مجموعة من المصادر هي:
البرهان في ترتيب سور القرآن لابن الزبير الغرناطي الأندلسي، ونظم الدرر للبقاعي،
وكتاب النبأ العظيم للعلامة محمد عبد الله دراز.

موضوع سورة البقرة الكبير:

ثمة قاعدة في علم المناسبات تقول: مطلع كل سورة يُنبئ عن موضوعها، قال
الحرالي: ((اعلم أنه كما اشتمل على القرآن كله فاتحة الكتاب، فكذلك أيضاً جعل لكل
سورة ترجمة جامعة تحتوي على جميع مآني آياتها، وخاتمة تلتئم وتنظم بترجمتها،
ولذلك تُترجم السورة عدّة سور))^{١٠}، ومطلع سورة البقرة هو قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا
رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] والكتاب الذي تحدّث عنه الآية هو القرآن الكريم
الذي أنزله الله سبحانه على نبيّه محمد صلى الله عليه وسلم؛ إذن موضوعها هو القرآن
الكريم. يقول البقاعي: ((مقصودها إقامة الدليل على أن الكتاب هدى ليُتبع في كل ما قال،
وأعظم ما يهدي إليه الإيمان بالغيب، ومجمعه الإيمان بالآخرة، فمدارُه الإيمان بالبعث
الذي أعربت عنه سورة البقرة، ... فلذلك سُمّيت بها السورة)) وقال: ((وإن شئت قلت:
مقصود هذه السورة وصف الكتاب فقط، وما عدا ذلك فتوابع ولوازم))^{١١}.

الموضوعات الفرعية في سورة البقرة:

- وفي السورة موضوعات فرعية تتصل بموضوعها الكبير، وهي:
- وصف القرآن الكريم بأنه كتاب هداية وبأنه الحق الذي لا يصل إليه الشك بأي حال.
 - عرض القرآن الكريم على الناس وبيان موقفهم منه وانقسامهم إلى ثلاثة أقسام: مؤمن به وكافر به ومنافق.

١٠ مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل ١٦٣

١١ نظم الدرر ٧٨/١

- مناقشة الإنسان لإقناعه بالإيمان بالقرآن الكريم وما فيه، وطريقة المناقشة أن تعرض الأفكار التي تعترض الإنسان وتمنعه من الإيمان بالكتاب الكريم، ومنها بدء الخلق، وخلق آدم عليه السلام، والحديث عن الأمم السابقة وموقفها من الكتاب أيضاً كبنو إسرائيل.
- عرض نماذج للأحكام والأوامر والفرائض التي جاء بها القرآن الكريم.
- عرض النتيجة بعد كل ذلك بالحديث عن فئة الذين آمنوا بالكتاب وتضرعهم إلى الله تعالى أن يغفر تقصيرهم في تطبيق أحكام الشرع التي جاء بها هذا الكتاب. وحين نعرف موضوع السورة الرئيسي يصبح ذلك مفتاحاً لربط معاني آياتها به وبعضها ببعض، وفي هذه السورة الطويلة دأبت الآيات على التذكير بموضوعها الرئيس وذلك في الآيات التالية:

- ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]
- ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ ، فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِّلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٣ - ٢٤]
- ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨]
- ﴿وَأْمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْرَوْا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّاي فَاتَّقُون﴾ [البقرة: ٤١]
- ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٨٩]
- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنزَلَ عَلَيْنَا وَيكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩١]
- ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانْتَهُم لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠١]

- ﴿مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة: ١٠٥]
- ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦]
- ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: ١٢١]
- ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩]
- ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: ١٣٦]
- ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦]
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩]
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يَكْلِمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٤]
- ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦]
- ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ﴾ [البقرة: ١٧٧]
- ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]
- ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]

• ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١]

• ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]

إذن ليس من شك في أن الكتاب هو الموضوع الرابط بين أجزاء السورة ، وعلم التناسب في القرآن الكريم يوضح العلاقة بين كل آية فيها وهذا الموضوع، وبين كل آية وآية، وبين مجموعة آيات ومجموعة آيات، وبين مقدمة السورة وخاتمتها، وبين السورة والسورة التي سبقتها والسورة التي جاءت بعدها.

وقد نجد في كلام بعض من حاول استقصاء موضوعات السورة ما يوهم الانقطاع بين معاني آياته وانعدام الترابط، ومن هؤلاء الفيروزآبادي الذي أوضح موضوعات السورة بما يأتي: ((مدح مؤمني أهل الكتاب، وذم الكفار كفار مكة، ومناقبي المدينة، والرذ على منكري النبوة، وقصة التخليق والتعليم وتلقين آدم، وملامة علماء اليهود في مواضع عدة، وقصة موسى واستسقاؤه، ومواعده ربه، ومثته على بني إسرائيل، وشكواه منهم، وحديث البقرة، وقصة سليمان، وهاروت وماروت، والسحرة، والرذ على النصارى، وابتلاء إبراهيم عليه السلام، وبناء الكعبة، ووصية يعقوب لأولاده، وتحويل القبلة، وبيان الصبر على المصيبة وثوابه، ووجوب السعي بين الصفا والمروة، وبيان حجة التوحيد ، وطلب الحلال، وإباحة الميتة حال الضرورة، وحكم القصاص، والأمر بصيام رمضان، والأمر باجتنب الحرام، والأمر بقتال الكفار، والأمر بالحج والعمرة، وتعديد النعم على بني إسرائيل، وحكم القتال في الأشهر الحرم، والسؤال عن الخمر والميسر ومال الأيتام، والحیض، والطلاق، والمناكحات، وذكر العدة، والمحافظة على الصلوات، وذكر الصدقات والتفقات، وملك طالوت، وقتل جالوت، ومناظرة الخليل عليه السلام ونمرود، وإحياء الموتى بدعاء إبراهيم، وحكم الإخلاص في الثقة، وتحريم الربا وبيان الزانيات، وتخصيص الرسول صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج بالإيمان حيث قال: آمن

الرسول ، إلى آخر السورة. هذا معظم مقاصد هذه السورة الكريمة^{١٢}. وقد نقلنا هذا النص على طوله لأنه هام في توضيح رؤية أحد العلماء لموضوعات سورة طويلة. وهو في بيان هذه المقاصد لا يسعى إلى عقد الصلات وبيان علل التجاور بين الآيات القرآنية في هذه السورة أو بين الموضوعات التي ذكرها، وهو استخلص عناوين هذه الموضوعات وفهرسها من بدايتها إلى نهايتها. والظاهر من هذه العناوين أنّها موضوعات متفرقة ، ولكن تأملها بعناية مع النظر إلى مفتاح السورة الأساسي الذي ذكر من قبل يبين أنّ هذه العناوين يمكن أن تصنّف وفق ما يأتي:

١. مواقف الأمم والأقوام السابقين من الإيمان والردّ عليهم.
٢. الحديث عن بدء التخليق وقصة آدم عليه السلام.
٣. أحكام الفقه المتعلقة بالحجّ والقتال والقصاص والخمر والميسر والزواج والطلاق وما يتصل بهما من أحكام، والصوم والصدقات والزبا.
٤. الحديث عن إيمان الرسول ومن معه بالقرآن الكريم.

والفيروزآبادي لا يعرض الموضوعات بقصد بيان الصلات بين الآيات وعللها، وإنما يعرضها ويقدمها للمختص في بيان المناسبات ليحللها ويرى هل تتفق جميعاً في الارتباط بموضوع واحد.

أما سيد قطب فيرى أن السورة تدور على محورين كبيرين هما حسب قوله: ((هذه السورة تضم عدّة موضوعات . ولكنّ المحور الذي يجمعها كلّها محور واحد مزدوج يترابط الخطان الرئيسيان فيه ترابطاً شديداً . . فهي من ناحية تدور حول موقف بني إسرائيل من الدعوة الإسلامية في المدينة، واستقبالهم لها، ومواجهتهم لرسولها صلى الله عليه وسلّم وللجماعة المسلمة الناشئة على أساسها وسائر ما يتعلّق بهذا الموقف بما فيه تلك العلاقة القويّة بين اليهود والمنافقين من جهة، وبين اليهود والمشركين من جهة أخرى. وهي من الناحية الأخرى تدور حول موقف الجماعة المسلمة في أول نشأتها؛ وإعدادها لحمل أمانة الدعوة والخلافة في الأرض، بعد أن تُعلن السورة نُكول بني إسرائيل عن حملها، ونقضهم لعهد الله بخصوصها ، وتجريدهم من شرف الانتساب

^{١٢} بصائر ذوي التمييز ١٣٥/١

الحقيقي لإبراهيم - عليه السلام - صاحب الحنيفية الأولى، وتبصير الجماعة المسلمة وتحذيرها من العثرات التي سببت تجريد بني إسرائيل من هذا الشرف العظيم . وكل موضوعات السورة تدور حول هذا المحور المزدوج بخطيه الرئيسيين^{١٣} ولكن تأمل ما ذكره لا ينافي أن يكون القرآن الكريم هو عمود موضوعات هذه السورة؛ فموقف بني إسرائيل من الدعوة يتضمن بالضرورة موقفهم من كتاب الدعوة الجديدة وهو القرآن الكريم، ولذلك وردت في أثناء الحديث عن بني إسرائيل آيات كثيرة تذكّرهم بالكتاب وبأنهم كذبوا به وبمن أنزل عليه عليه السلام كقوله تعالى: ﴿وَأْمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِنِّي فَاتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٤١] وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ، بسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله﴾ [البقرة: ٨٩ - ٩٠] وقوله: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾ [البقرة: ٩٩] وقوله: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَتَّى تَلَوتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: ١٢١].

• أما المحور الثاني الذي ذكره صاحب الظلال فهو موقف الجماعة المسلمة في أول نشأتها وإعدادها لحمل الدعوة، فأيضاً يرتبط بالقرآن الكريم الذي عرض على الناس فوقوا منه مواقف مختلفة، وكان موقف هذه الجماعة الإيمان به والتسليم لما جاء به، والشروع لاتباع أوامره والابتعاد عن نواهيها من أجل البناء، وثمة آيات كثيرة في هذا المحور تذكر الكتاب وتذكر به، منها قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩] وقوله تعالى ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: ١٣٦] وقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦] وقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله: ﴿آمَنَ الرُّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ

^{١٣} في ظلال القرآن ٢٨/١

وَرُسُلِهِ ﴿البقرة: ٢٨٥﴾. وبهذا يكون أيُّ تصنيف لموضوعات السورة مما قرأناه متعلِّقًا بموضوعها الكبير حتى وإن كانَ ظاهره لا يُوحى بذلك.

وقد درس العلامة محمد عبد الله دراز نظام المعاني في سورة البقرة ضمنَ كتابه القيم: (النبأ العظيم)، وفيه يرى أنَّ السورة تتألَّف من مقدِّمة وأربعة مقاصد وخاتمة، وذلك حسبَ ما يأتي: ((المقدِّمة: في التعريف بشأن هذا القرآن، وبيان أنَّ ما فيه من الهداية قد بلغَ حدًّا من الوضوح لا يتردَّد فيه ذو قلبٍ سليم، وإنما يُعرض عنه مَنْ لا قَلْبَ له، أو مَنْ كانَ في قلبه مرضٌ.

- المقصد الأول: في دعوة الناس كافة إلى اعتناق الإسلام.
 - المقصد الثاني: في دعوة أهل الكتاب دعوةً خاصَّةً إلى تركِ باطلهم والدخول في هذا الدين الحق.
 - المقصد الثالث: في عرض شرائع هذا الدين تفصيلاً.
 - المقصد الرابع: ذكر الوازع والتَّازع الدِّيني الذي يبعث على ملازمة تلك الشرائع ويعصم عن مخالفتها.
 - الخاتمة: في التعريف بالذين استجابوا لهذه الدَّعوة الشاملة لتلك المقاصد، وبيان ما يُرجى لهم في عاجلهم وآجلهم))^{١٤}.
- وفي المقصد الثاني في الحديث عن دعوة بني إسرائيل خاصة توزَّعت الآيات وفق ما ذكره الدكتور دراز على تدرِّجٍ وبقدر معلوم ((فشرح العهد الذي طلب منهم الوفاء به في ست آيات (٤٦ - ٤١) ويبيِّن مقدار النعمة التي امتنَّ بها عليهم في الآية (٤٧) ومقدار المخافة التي خوفهم في الآية التي تليها (٤٨)، ثم قسم الحديث إلى أربعة أقسام:

- ١ . القسم الأول يذكر فيه سالفة اليهود منذ بعث الله فيهم موسى عليه السلام.
- ٢ . القسم الثاني يذكر فيه أحوال المعاصرين منهم للبعثة المحمدية.
- ٣ . القسم الثالث يذكر فيه أولية المسلمين منذ إبراهيم عليه السلام.
- ٤ . القسم الرابع يذكر فيه حاضر المسلمين في وقت البعثة))^{١٥}.

^{١٤}النبأ العظيم ١٦٣

تتبع ذلك بقية موضوعات السورة التي تتلخّص في تقرير وحدة الخالق وكونه الأمر النّاهي وذكر الطاعات المطلوبة وتفصيل كيفية بناء المجتمع المسلم كما أوصى بها الكتاب الكريم، ثم خاتمة السورة وهي الحديث عن المؤمنين بالكتاب ودعائهم الله كي يتقبّل منهم ويُجزل مشوبتهم في الآخرة.

أنواع التناسب وطرائق إيقاعه بين آيات السورة:

المتأمل لطريقة القرآن في إيقاع التناسب بين الآيات يستطيع أن يتبيّن مجموعة من الخصائص والطرائق لإظهار التناسب منها ما هو معنويّ ومنها ما هو لفظيّ وشكليّ، ولتوضيح ذلك نورد ما يأتي:

ثمة أنواع للمناسبة يعمد إليها القرآن الكريم تطرد في كلّ سور القرآن وفي آيات كلّ سورة على حدة، وهي:

○ مناسبة الفاصلة للآية، ويسمى ذلك ائتلاف الفاصلة مع سائر الآية، ويقابله في البلاغة العربية ائتلاف القافية مع ما يدلُّ عليه سائر البيت^{١٥}، وهذا مطرد في كلّ آيات القرآن الكريم، ويحتاج إلى دراسة مفصلة، وقد ذكره الزركشي في البرهان في علوم القرآن بقوله: ((واعلم أنّ إيقاع المناسبة في مقاطع الفواصل حيث تطرد متأكّد جدًّا، ومعتبر في اعتدال نسق الكلام وحسن موقعه من النفس تأثيراً عظيماً، ولذلك خرج عن نظم الكلام لأجلها في مواضع: (أحدها) زيادة حرفٍ لأجلها، ولهذا ألحقت الألف بـ (الظنون) في قوله تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا﴾ [الأحزاب ١٠]، لأنّ مقاطع فواصل هذه السورة ألفات منقلبة عن تنوين في الوقف، فزيد على النون الألف

^{١٥} المرجع السابق ١٧٨ - ١٧٩

^{١٦} انظر بديع القرآن ٨٩ ونقد الشعر ١٦٧ والبلاغة في مناسبات سور القرآن الكريم وآياته ١١٢

- لتساوي المقاطع، وتناسب نهايات الفواصل، ومثله: ﴿فَأَصْلُونَا
السَّبِيلَا﴾ [الأحزاب ٧٦]، ﴿وَأَطَعْنَا أَلْرُسُولَا﴾ [الأحزاب ٦٦]»^{١٧}.
- مناسبة الآية للآية، ويكون التناسب بطرائق مختلفة منها إعادة لفظية وردت في الآية السابقة، أو التعلّق في الإعراب، كأن يكون أول الآية معمولاً لكلمة في آية قبلها، أو أن يكون موضوع الآيتين واحداً، أو أن تتناسب الآيتان في وزن الفاصلة، أو ما يحدث من تغيير في الفاصلة لتناسب الآية السابقة، أو أن يكون أول الآية الثانية جواباً لسؤال ورد في الآية السابقة، أو أن يكون في الآية اسم إشارة يعود إلى لفظ أو معنى في الآية السابقة، أو أن تتالي مجموعة آيات بصيغة السؤال فيكون هو الذي يؤسس الترابط فيما بينها إضافة إلى وحدة الموضوع، أو أن يكون في الآية الثانية ضمير متصل أو منفصل يعود على مذكور في الآية السابقة^{١٨}.
- مناسبة الآية للغرض العام للسورة، وهي إما أن تكون واضحة الصلة كما في الآيات التي يُذكر فيها الكتاب أو أي صفة من صفاته في سورة البقرة كما في الآيات التي ذُكرت في أول هذا البحث، وإما أن تحتاج إلى تأمل وتدبر واكتشاف لوجه الترابط بين الآية وغرض السورة.
- مناسبة فاتحة السورة لخاتمة التي قبلها، كما بين فاتحة البقرة والفتحة، إذ ورد في الفاتحة: ﴿اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفتحة: ٦] فكان في أول البقرة أن اسم الإشارة وما بعده هو الإجابة لهذا الدعاء؛ ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].
- مناسبة خاتمة السورة لفاتحة التي قبلها، وقد أشار إلى ذلك السيوطي بقوله: ((إذا وردت السورتان بينهما تلازم واتحاد فإن السورة الثانية تكون خاتمتها مناسبة لفاتحة الأولى للدلالة على الاتحاد. وفي السورة المستقلة عما بعدها يكون آخر السورة نفسها مناسباً لأولها. وآخر آل عمران مناسب لأول البقرة

^{١٧} البرهان في علوم القرآن ٦١/١، ٦٠.

^{١٨} انظر البلاغة في تناسب سور القرآن الكريم وآياته ١١٣ - ١١٧.

فإنَّها افْتُتِحَتْ بِذِكْرِ الْمُتَّقِينَ وَأَنَّهُمُ الْمُفْلِحُونَ، وَخُتِمَتْ آلُ عِمْرَانَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١٨٩]»^{١٩}، ومعنى هذا الكلام أنَّ هناك نظامًا مركَّبًا في القرآن الكريم للتَّناسُب يظهر تارةً بوضوح، وتارةً أخرى يختفي لكنَّ التفسير والقرائنَ الأخرى يدلَّان عليه، وهذا ما يحفزُ العقلَ للتفكُّر في الصِّلاتِ بين الآياتِ أو بين السور.

○ مناسبةُ السُّورَةِ للسُّورَةِ وهذا مطَّردٌ في جميع القرآن، وقد أَلَّفَ فيه السيوطي كتابه: تناسق الدرر في تناسب السور، وألَّفَ فيه الغماري: جواهر البيان في تناسب سور القرآن.

وبتطبيق هذه الأنواع على سورة البقرة يتضح جليًّا معنى إحكام الآيات في قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود ١]، ويتَّضح أيضًا وجهٌ من وجوه إعجاز القرآن الكريم وهو الإعجازُ بالتناسب، وفي سورة البقرة أمثلةٌ لكلِّ ما سبق من هذه الأنواع، ولكنَّ إيرادها يطيلُ البحث. والذي يعيننا هنا هو إيضاح المصطلحات التي استخدمها العلماء في بيان التناسب.

مصطلحات العلماء في بيان التناسب:

بدايةً لا بدَّ من التنبية على أنَّ المصطلحات التي تعبَّر عن المناسبة أو التناسب القرآني كثيرةٌ جدًّا كثرةٌ يصعبُ معها إيرادها جميعًا، ولذلك سنختارُ بعضها ممَّا له دلالةٌ واضحةٌ على التناسب:

- مقصودُ السورة: ومقصودُ سورة البقرة عند البقاعي مثلاً: ((إقامة الدليل على أن الكتاب هدىً لاتباع في كل ما قال))^{٢٠}، وقال: ((مقصود هذه السورة وصف الكتاب فقط وما عدا ذلك فتوابع ولوازم ولن يثبت أنه هدى إلا بإثبات أنه حق معنى ونظمًا))^{٢١}، وبداية كل سورة تنبئ بمقصودها، ويطرَّد هذا في جميع القرآن الكريم.

^{١٩} تناسق الدرر في تناسب السور ١٢٠

^{٢٠} نظم الدرر ١/٥٤

^{٢١} المصدر السابق ١/٧٨

- غرض السورة، وفي سورة البقرة يكون الكتابُ هو غرض السورة، قال البقاعي: ((وفيها إشارة إلى أن هذا الكتاب فينا كما لو كان فينا خليفةً من أولي العزم من الرسل يُرشدنا في كل أمرٍ إلى صوابٍ المخرج منه، ومن تردّد كاد، ومن أجاب اتقى وأجاد))^{٢٢}، والغرض والمقصود معناهما متقارب.
- البيانُ بعد الإبهام كمناسبة أول البقرة لقوله تعالى في سورة الفاتحة: ﴿اهدنا الصراطَ المستقيم﴾ [الفاتحة: ٦] ففي البقرة يبيّن لهم صفات الفريقين الممنوحين بالهداية حتّى على التخلّق بها وزجرًا عن قربها^{٢٣}.
- التعريفُ بعد الذّكر كقوله تعالى: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ، الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٢ - ٣]؛ فقد ذكر المتقين ثم عزّف صفاتهم بأنهم يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة.
- الالتفاتُ، وهو كثير في القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨] عَقِبَ قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: ٢٧] قال البقاعي: ((ولما دعا سبحانه إلى التوحيد ودلّ عليه وأنذر من أعرض وبشّر من أقبل وذكّر حال الفريقين في قبول الأدلّة التي زبدها الأمثال ... التفت إلى تبكيت المُدبّر لعلّه يستبصر))^{٢٤}، والالتفات أسلوب عربي استخدمه القرآن لإشاعة الحركة في الخطاب القرآني ودفع الملل عن القارئ، وهو من اساليب تمكين المعنى في القرآن الكريم.
- رأس الخطاب، وهو أن تبدأ مجموعة آياتٍ في موضوع واحدٍ بأسلوبٍ خطابي، وهذا الأسلوب يتجدّد مع كلّ مجموعةٍ بما يناسبها، فقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨] رأس مجموعة آياتٍ تلاها الحديثُ عن بني إسرائيل فخاطبهم

^{٢٢} المصدر السابق ٥٧/١

^{٢٣} انظر المصدر السابق ٧٧/١

^{٢٤} المصدر السابق ٢١٢/١

بقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾ [البقرة: ٤]، نقل البقاعي عن الحرايبي: ((ثم أقبل الخطاب على بني إسرائيل منتظماً بابتداء خطاب العرب من قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاس﴾ [البقرة: ٢١]، وكذلك انتظام القرآن إنما ينتظم رأس الخطاب فيه برأس خطابٍ آخرٍ يناسبه في جملة معناه ومنتظماً تفصيله بتفصيله، فكان أول وأولى من خوطب بعد العرب الذين هم ختام بني إسرائيل الذين هم ابتداء، بما هم أول من أنزل عليهم الكتابة الأولى من التوراة التي افتتح الله بها كتبه تلوه ضحفه وأواجه))^{٢٥}، وفي الإشارة إلى هذا المصطلح نستنتج أن الخطاب القرآني أو أي خطاب متميز يستخدم طريقة مناسبة لإيصال مضمونه وتمكين هذا المضمون عن القارئ، ويستحق هذا الأمر دراسة مفصلة.

• التخويف بعد الترجية قال ابن عطية: ((وقوله تعالى: ﴿والله رؤوف بالعباد﴾ [البقرة: ٢٠٧] ترجية تقتضي الحض على امتثال ما وقع به المدح في الآية كما في قوله تعالى: ﴿فَحَسْبُهُ جَهَنَّم﴾ [البقرة: ٢٠٦] تخويف يقتضي التحذير مما وقع به الذم في الآية))^{٢٦}.

• ذكُرُ المُجْمَلِ ثم تفصيله، أو الإجمال ثم التفصيل، قال البقاعي: ((ولمَّا وصفهم بالإيمان جملةً أشار إلى بعض تفصيله على وجه يدخل فيه أهل الكتاب دخولاً أولياً فقال: ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون﴾ [البقرة: ٤]))^{٢٧} وقال في موضع آخر: ((وتصنيف الناس آخر الفاتحة ثلاثة أصناف: مهتدين ومعاندين وضالين، مثل تصنيفهم أول البقرة ثلاثة: متقين وكافرين مُصارعين وهم المعاندون وضالين وهم المنافقون، وإجمالهم في الفاتحة وتفصيلهم هنا من بديع الأساليب، وهو دأب القرآن العظيم الإجمال ثم

^{٢٥} المصدر السابق ٣١١/١

^{٢٦} المحرر الوجيز ٢٦٨/١

^{٢٧} نظم الدرر ٨٦/١ - ٨٧

التفصيل^{٢٨})، وعلى هذا الكلام يمكن إضافة التصنيف إلى مُصطلحات التناسب، وهو أيضًا من استراتيجيات الخطاب القرآني.

- الاستئناف البياني، وفي الاستئناف البياني علاقةً معنويةً بين الجملة المُستأنفة وما قبلها، فالجملتان في سياقٍ واحد، وكأنَّ الجملةَ الثانيةَ جوابٌ عن سؤالٍ تولد من الجملة الأولى، وقد ذكر البقاعي أمثلةً كثيرةً لذلك في سورة البقرة كقوله تعليلاً للربط بين قوله تعالى في نهاية الكلام على المؤمنين الذين آمنوا بالكتاب والغيب: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٥] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: ٦]: ((ولما أردف البيان لأوصاف المؤمنين التعريف بأحوال الكافرين، وكانوا قد انقسموا على مصارحين ومنافقين، وكان المنافقون قسمين جُهلًا من مشركي العرب وعلماء من كفار بني إسرائيل كان الأنسب ليفرغ من قسم برأسه على عجلِ البداية أولًا بالمصارحين فذكر ما أراد من أمرهم في آيتين، لأن أمرهم أهون، وشأنهم أيسر لقصدتهم بما يوهنهم بالكلام أو بالسيف على أن ذكرهم على وجهٍ يعمُّ جميع الأقسام فقال مخاطبًا لأعظم المنعم على وجه التسلية والإعجاز في معرض الجواب لسؤال من كأنه قال: هذا حال الكتاب للمؤمنين فما حاله للكافرين؟: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [البقرة: ٦])^{٢٩}
- ذكر الأفعال ثم الإخبار بثمرتها، قال البقاعي: ((ولما أخبر عن أفعالهم الظاهرة والباطنة أخبر بثمرتها فقال: أولئك على هدى من ربهم))^{٣٠}، فأفعالهم الظاهرة هي الصلاة والزكاة، والباطنة هي الإيمان الذي يعلمه الله سبحانه وتعالى، والوصف بأنهم على الهدى مكافأة لهم وثواب من الله على أفعالهم وإيمانهم.
- مقدمة السورة وخاتمها، نقل البقاعي عن الحرالي: ((اعلم أنه كما اشتمل على القرآن كله فاتحة الكتاب فكذلك أيضا جعل لكل سورة ترجمة جامعة تحتوي

^{٢٨}المصدر السابق ١٠٢/١

^{٢٩}المصدر السابق ٩٢ - ٩١/١

^{٣٠}المصدر السابق ٩٠/١

على جميع مثاني آيها، وخاتمة تلتئم وتنظم بترجمتها، ولذلك تُترجمُ السُّورةُ (عدّة سور) ^{٣١}، وهذا يضاف إلى طرائق الخطاب القرآني.

- التعليلُ لما سبق، قال البقاعي: ((ولما كان من أعجب العجب كونُ شيءٍ واحدٍ يكونُ هدىً لناسٍ دونَ ناسٍ علل ذلك بقوله: ﴿ختم الله﴾ [البقرة: ٧] أي على قلوبهم أي ختمًا مستعليًا عليها فهي لا تعي حقَّ الوعي، لأنَّ الختمَ على الشيءِ يمنعُ الدخولَ إليه والخروجَ منه)) ^{٣٢}، وأسلوبُ التعليلِ يقوي الروابطَ بين أجزاء الكلام من جهة المعنى ومن جهة اللفظ، أمّا المعنى فواضح، وأمّا اللفظ فلأن من مقتضيات التعليل الإشارة إلى ما هو في حاجة إلى التعليل لفظًا عن طريق تكرار ذكره، أو الإشارة إليه بالضمير أو غير ذلك.
- أسلوب (لما) وجوابها، وهذا مطرد كثيرًا عند علماء التناسب يقولون: ولما خاطبهم بكذا وصنعوا كذا، ثم يأتون بالفعل الماضي في الجواب، قال البقاعي: ((ولما أنكر عليهم اتباع الهوى أرشدهم إلى دوائه بأعظم أخلاق النفس وأجل أعمال البدن فقال عاطفًا على ما مضى من الأوامر)) ^{٣٣}، ويكون ما بعد (لما) كأنه تعليل وتأسيس للجواب، وهذا لتوضيح شدة الترابط بين الآيات.
- التكرار لغاية معنوية، فحال المخاطبين قد يكون داعمًا إليه، قال البقاعي: ((ولما كان الغالب على أكثر الناس الجمود كثر النداء لهم مبالغة في اللطف بهم إثر الترجية والتخويف فقال ﴿يا بني إسرائيل﴾ [البقرة: ٤٠]، أي الذي أكرمه وأكرمت ذريته من بعده بأنواع الكرامة اذكروا نعمتي)) ^{٣٤}، والتكرار واحد من أساليب الكلام العربي، وهو في الكلام الفصيح يكون لغاية معنوية.
- البدء بالأنسب قال البقاعي: ((ولما أردف البيان لأوصاف المؤمنين التعريف بأحوال الكافرين وكانوا قد انقسموا على مصارحين ومنافقين وكان المنافقون

^{٣١} المصدر السابق ١٣٧/١ في تفسير قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة ٤٤]

^{٣٢} المصدر السابق ٣٧/١

^{٣٣} المصدر السابق ٣٣٨/١

^{٣٤} نظم الدرر ٣٤٥/١

قسمين جهالاً من مشركي العرب وعلماء من كفار بني إسرائيل كان الأنسب ليفرغ من قسم برأسه على عجل البداة أولاً بالمصارحين فذكر ما أراد من أمرهم في آيتين^{٣٥}، وهذا من أدبيات الخطاب القرآني، وقد نوّقت في التقديم والتأخير رسائل مختلفة^{٣٦}.

- دعوة الخاص بعد دعوة العام؛ ففي سورة البقرة من الآية ٤٠ إلى الآية ١٦٢ خطابٌ مفضل لبني إسرائيل، يأتي هذا الخطاب بعد دعوة لليهود كي يؤمنوا بالكتاب وبما جاء به هذا الكتاب، وخصّهم بهذا العدد من الآيات لأنهم ((كانوا يسكنون المدينة المنورة مع المسلمين وكانوا أشد الناس عداوةً للذين آمنوا وأكثرهم جدالاً في دينهم بما أوتوه من العلم قبلاً، وقد تفنن خطابهم فتارة يكون بصيغة الهجوم وتارة بالدفاع وتارة بالاستمالة وتارة بالاستطالة))^{٣٧}.
- التقابل في المعنى؛ ففي ذكر الفئات الثلاث الذي أعقب الحديث عن القرآن الكريم تقابلٌ معنوي من حيث الحديث عن وصف الحقيقة الواقعة للفئة وبيان السبب فيها ثم الإخبار عن نتيجة موقفها وعاقبته المنتظرة^{٣٨}.
- وصف الحال ثم الإخبار بالمآل، قال البقاعي: ((ولما كان هذا الختم مؤذناً بالعذاب وكان إتيان العذاب من محل تتوقع منه الرحمة أفضح وكان أنفع الأشياء السحاب لحمله الغيث والملائكة الذين هم خير محض وكان الذين شاهدوا العذاب من السحاب الذي هو مظنة الرحمة ليكون أهول عاداً وبني إسرائيل، وكان عاد قد مضوا فلا يمكن عادة سؤالهم وكان من زلّ بعد هذا البيان قد أشبه بني إسرائيل في هذا الحال فكان جديراً بأن يشبههم في المآل فيما صاروا إليه من ضرب الذلّة والمسكنة وحلول الغضب والوقوع في العطب قال تعالى: ﴿هل ينظرون﴾ [البقرة: ٢١٠] أي ينتظرون إذا زلوا^{٣٩}، وهذا الأسلوب مطّرد في

^{٣٥} المصدر السابق ٩١/١

^{٣٦} مثل رسالة الدكتور خلدون صبح: التقديم والتأخير في القرآن الكريم.

^{٣٧} النبا العظيم ١٧٨

^{٣٨} انظر المرجع السابق ١٦٦

^{٣٩} نظم الدرر ١ / ٣٨٨

القرآن الكريم، فالقرآن كتاب هداية ومن ركائز خطابه الحديث عن حال الناس في الحياة الدنيا وذكر نتائج أعمالهم عندما يصيرون إلى الآخرة.

• ذُكِرَ الشَّيْءُ وَإِتْبَاعُهُ بِأَثَرِهِ؛ فَقَدْ ذَكَرَ اللهُ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ فِي أَوَّلِ سُورَةِ الْبَقْرَةِ ثُمَّ أَتْبَعَهُ بَيَانِ أَثَرِهِ فِي النَّاسِ وَإِنْقِسَامِهِمْ فِي الْإِيمَانِ بِهِ إِلَى فِئَاتٍ ثَلَاثٍ^{٤٠}.

• الاستنتاج من المقدمات قال البقاعي: ((ولما ثبت بعجزهم عن المعارضة أن هذا الكلام كلامه سبحانه ثبت أن ما فيه من الأمثال أقواله فهدهم في هذه السورة المدنية على العناد، وتلاه بالآية التي أخبر فيها بأن ثمار الدنيا وأزواجها وإن شابهت ما في الجنة بالاسم وبعض الشكل فقد باينته بالطعوم والطهارة وما لا يعلمه حق علمه إلا الله تعالى فاضمحلّت نسبتها إليها، وكان في ختم الآية بـ ﴿خالدون﴾ [البقرة: ٣٩] إشارة إلى أن الأمثال التي هي أحسن كلام الناس وإن شابهت أمثاله سبحانه في الاسم ودوام الذكر فلا نسبة لها إليها لجهات لا تخفى على المنصف، فلم يبق إلا طعنهم بأنها لكونها بالأشياء الحقيرة لا تليق بكبريائه؛ فبين حُسْنَهَا ووجوب الاعتداد بها وإنعام النظر فيها بالإشارة بعدم الاستحياء من ضربها لكونها حقاً إلا أن الأشياء كلها وإن عظمت حقيرة بالنسبة إل جلاله وعظمته وكمالها، فلو ترك التمثيل بها لذلك لأنسد ذلك الباب الذي هو من أعجب العجائب فقال تعالى على طريق الاستنتاج من المقدمات المسلّمات وأكد سبحانه دفعا لظن أنه يترك لما لبسوا به الأمثال التي هي أكشف شيء للأشكال وأجلى في جميع الأحوال^{٤١}، والخطاب القرآني يتبع هذا الأسلوب في الحجاج والإقناع بكثرة.

• استعمال الحروف أداة للانتقال والربط: ففي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢] وصف للكتاب، والذي يأتي بعد هذا وصف للمؤمنين به، وقد انتقل القرآن الكريم من الحديث عن الكتاب إلى الحديث عن المؤمنين به عن طريق حرف الجرّ (اللام) في قوله: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ، الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ

^{٤٠} انظر النبا العظيم ١٦٥

^{٤١} نظم الدرر ١/١٩٨

بالغَيْبِ ﴿البقرة: ٢ - ٣﴾ قال الدكتور دراز: ((فكانت هذه اللام هي المعبرة السريّة التي انزلت عليها الكلام وانصبَّ انصبابًا واحدًا إلى نهاية الحديث عن المؤمنين))^{٤٢}.

- الاحتباكُ قال البقاعي: ((والمعنى أنهم جمعوا بالكفر والتكذيب بين إنكار القلوب والألسنة ﴿أولئك﴾ أي البعداء البغضاء ﴿أصحاب النار﴾ وبين اختصاصهم بالخلود بقوله: ﴿هم فيها خالدون﴾ [البقرة: ٣٩] فعليهم الخوف الدائم لما يأتي من أنكالها والحزن الدائم على فوات الجنة، فالآية من الاحتباك، انتفاء الخوف والحزن من الأول دالٌّ على وجودهما في الثاني، ووجود النار في الثاني دالٌّ على انتفائها ووجود الجنة في الأول))^{٤٣}.

^{٤٢}النبأ العظيم ١٦٥

^{٤٣}نظم الدرر ١/٣٠١-٣٠٢

الخاتمة:

مما سبق تبين لنا أن علم التناسب علم عظيم يفيد دارسي القرآن الكريم في :

- اكتشاف مستويات من المعاني من منظور علم التناسب، ذلك أن المفسر إذا قرأ القرآن بالنظر إلى هذا العلم تكشفت له المعاني التي يحتملها نص القرآن الكريم وهي بخلاف المعاني التي كان المفسر يصل إليها بالأدوات الشائعة، فهذا العلم باب لفتوح من المعاني والكشف وفق تعبيرات المتصوِّفة.
- الوصول إلى وجه جديد من وجوه إعجاز القرآن الكريم هو الإعجاز بالتناسب والترابط بين الآيات، وهو كما تبين لنا من سورة البقرة يدفع الإنسان إلى تذوق أدبية القرآن الكريم، ولخفاء التناسب ودعوته العقل والفكر إلى البحث عنه مزيد من المتعة الأدبية التي يسعى متذوق الفن القولي وراءها في النصوص.
- أن دراسة التناسب في سورة البقرة قد أطلعتنا على طائفة كثيرة من المصطلحات، وأن مزيداً من البحث سينتج مصطلحات أخرى تصلح أن تكون مادة لدراسة أكاديمية مستقلة، أو مادة لمعجم اصطلاحي في هذا العلم يغني المكتبة العربية عموماً ومكتبة الدراسات القرآنية خصوصاً.
- أن تتبّع أقوال القدماء وجهودهم في هذا العلم توفرّ للدارسين مادة غنية جدًّا من حيث طرائق الحجاج والإقناع في بيان وجه المناسبة بين الآيات والسور.
- أن في علم التناسب مراناً للعقل إذ يمنح القارئ نظرة شاملة للسورة القرآنية مهما طالت، ويمنحه قدرة على تفهم موضوعاتها واكتشاف طريقة الكتاب المحكم في الانتقال والربط بين هذه الموضوعات، صغيرة أو كبيرة، وهذا يفيد في توسيع الرؤية لكلام الله المعجز، كما يفيد في فهم مكنون الدعوة الإسلامية بهذا الكتاب العظيم.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون لإسماعيل باشا البغدادي، صححه محمد شرف الدين وزميله، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
٣. بديع القرآن لابن أبي الإصبع المصري، تحقيق حفني محمد شرف، ط١، ١٩٥٧م، القاهرة، مكتبة نهضة مصر.
٤. البرهان في ترتيب سور القرآن، لأبي جعفر بن الزبير الغرناطي، تحقيق محمد شعباني، ١٩٩٠م، الرباط، وزارة الأوقاف المغربية.
٥. البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مطبعة دار التراث، د.ت.
٦. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروزآبادي، تحقيق محمد علي النجار، ١٩٦٤م، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي.
٧. البلاغة في مناسبات سور القرآن الكريم وآياته لأحمد محمد نتوف، رسالة ماجستير، ١٩٩٧م، جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها.
٨. البيان والتبيين، للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ١٩٩٧م، ط٧، القاهرة، مكتبة الخانجي.
٩. تناسق الدرر في تناسب السور للسيوطي، تحقيق عبد الله الدرويش، ١٩٨٣م، ط١، دمشق، دار الكتاب العربي.
١٠. في ظلال القرآن، لسيد قطب، ٢٠٠٣م، ط٢، القاهرة، دار الشروق.
١١. لسان العرب لابن منظور، تحقيق وترتيب علي شيري، ١٩٩٢م، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي.
١٢. معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، ١٩٧٩م، بيروت، دار الفكر.
١٣. المفتاح المقفل لفهم القرآن المنزل للحرالي المراكشي، ضمن: تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، تصحيح محمد بن شريفة، ١٩٩٧م، ط١، تطوان، المغرب.
١٤. النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، ١٩٧٠م، ط٢، الكويت، دار القلم.
١٥. نظم الدرر في تناسب الآي والسور، للبقاعي، تحقيق محمد عبد المجيد خان، من ١٩٦٩ - ١٩٨٤م، الهند، دائرة المعارف العثمانية.
١٦. نقد الشعر لقدماء بن جعفر، تحقيق كمال مصطفى، ١٩٧٨م، ط٣، القاهرة، مكتبة الخانجي.

En-Nedîm [İbn Al-Nadim] ve El-Fihrist'inin İslam Kültür Tarihindeki Yeri (İslam Kültür Tarihinin Zamansal Haritası)

Mehmet YOLCU*

Özet: Bu maqâlede, kimi kaynaklarda "İbnu'n-Nedîm" [ابن النديم] diye zikredilen en-Nedîm [النديم] ve onun hicri dördüncü asrın son çeyreğine kadarki zaman diliminin düşünce, edebiyat ve bilim tarihine ışık tutan el-Fihrist [الفهرست] adlı eseri ele alınmıştır. Yaşadığı asır da hesaba katıldığında dört yüz yıl boyunca hakkında bir şey söylenmemesi için sessizliğin seçildiği en-Nedîm (v.380/990), acaba neden bu uzun yıllar boyunca, görmezden gelinmiştir? Tüm dinler ve milletler için olduğu kadar, İslam kültür tarihinin ilk dört asrına dünya çapında bir ışık tutan el-Fihrist neden ulema ve üdeba tarafından ciddiye alınmadı? Dünya çapında bir evrenselliği yakalayan en-Nedîm ve el-Fihrist'i son asırlarda ilim erbabınca yeniden ilgi odağı haline gelmiştir. Ülkemizde hakkında hemen hiç yayın yapılmamış olan bu müellif ve değerli eseri incelenmektedir. Öncelikle en-Nedîm'in çok az bilinen hayatı ve düşüncesinin ana hatları literatür tarama ve yorumlama yoluyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Ardından onun el-Fihrist'te izlediği metot, onunla varmak istediği hedef ve nasıl bir anlatım üslubu kullandığı ele alınmıştır. Son olarak da el-Fihrist'in İslam ve dünya kültür tarihine katkısı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: En-Nedîm, İbn en-Nedîm, el-Fihrist, Kültür Târîhi

Abstract: This paper analyzes, who called as, in some sources, "İbnu'n-Nadîm" [ابن النديم] al-Nadîm [النديم], who wrote a book that shed light upon the science, literary and philosophy world of first four centuries of Islamic civilization. Considering the period that he lived, one wonders why al-Nadîm (d.380/990) has been omitted by others during first four centuries? Why al-Fihrist, the book that illuminates, in a universal scale, Islamic cultural history as well as other religions and nations, was omitted by ulama and litterateurs. His book and his knowledge is, al-Nadîm and al-Fihrist [الفهرست], omitted in its primary era but then gained huge importance and took the spotlight of all scholar. This author and his valuable composition, which almost never took attention before, is analyzed. This paper primarily investigates the under-known life of al-Nadîm by literature by scanning and interpretation. Afterwards, his method, the target he tried to reach and his expression style are took under lens. Lastly, his contribution to Islamic and universal cultural history is analyzed.

Keywords: Al-Nedîm, Ibn al-Nedîm, al-Fihrist, Cultural History

* Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, e-posta: mehmet.yolcu@inonu.edu.tr

A) EN-NEDÎM

A.1. Adı, Künyesi ve Laqabı

Müellifimizin adı, hakkında bilgi verenlerin ittifağıyla, Muhammed b. Ebû Ya'qûb İshâq b. Muhammed b. İshâq'tır. Kimisi onun için "Muhammed b. en-Nedîm", kimisi ise sadece "İbn en-Nedîm" ifadesini kullanır.¹

Müellifin kendisi birinci maqâlenin ikinci ve üçüncü fenlerinin başında ayrıca dördüncü maqâleye başlarken: "قال محمد بن إسحاق غرضنا من هذه المقالة" ifadesinde kendi adının "Muhammed b. İshâq" olduğunu açıkça ifade eder.²

İkinci maqâlenin başında da: " قال محمد بن إسحاق زعم أكثر العلماء " demek suretiyle kendi adını tasrih etmiş bulunmaktadır.³

Aynı durum üçüncü ve Onuncu Maqâlenin başında da müşahede edilmektedir. Onuncu maqâlenin sonuna doğru da bu isim tasrihine rastlanmaktadır.

Künyesi ise, " Ebû'l-Ferac"tır. Onun künyesini "Ebû'l-Feth" şeklinde verenler de vardır.⁴

Laqabı da "en-Nedîm" [النديم] şeklindedir.⁵ Birçok müracaat kitabında ve kimi çağdaş araştırmalarda müşahede edilen "İbn en-Nedîm" laqabı ise, yanlış anlama veya yanlış ifade etmenin bir ürünüdür. Yazma nüshalarında ve esaslı kaynaklarda karşılığı olmayan bir ifadedir.

¹ *El-Fihrist li'bnî'n-Nedîm*, Dârul-Ma'rife, Beyrut 1398/1978, Muqaddime, sayfa: cim. Biz bu incelemede en-Nedîm, el-Fihrist, el-Qalqaşandî gibi kelimelerin başında yer alan belirlilik takısı "el" edatını kullanmadık. Bunun Türkçede bir karşılığı veya anlama bir katkısı olmadığını düşünüyoruz. Mesela Zemahşerî ile ez-Zemahşerî, Şafîî ile eş-Şafîî arasında ne fark vardır? Ancak biz Arapça terkip ve ifadelerde onları mecburen kullandık. "Hasan" ve "el-Hasan" ayırımını muhafaza etmek için de her birini olduğu gibi yazdık. Ayrıca kaaf [كاف] ve kâf [كاف] harflerini ayırmak için ilkin "q" ile ikincisini ise "k" harfiyle karşılamaya çalıştık. Bunun yanında Arapçadaki "vâv" harfini de Arapça isim, terkip ve cümlelerde "w" ile Arapça kökenli Türkçe kelimelerde ise şimdilik "v" ile karşıladık. Zira artık Türkçe alfabede W, Q, X harfleri de yasa ile yer almış bulunuyor.

² Bkz. *El-Fihrist (1978)*, s. 32, 36, 223.

³ Bkz. *El-Fihrist (1978)*, s. 59, 96, 441.

⁴ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa No: 1934, Fihrist'in altıncı, yedinci, sekizinci, dokuzuncu ve onuncu Cüzlerin (Maqâlelerin) kapak sayfalarındaki bilgiler, 53/28; 141/75; 263/138, 293/154; 345/182. Ayrıca bkz. *El-Fihrist (1978)*, s. 131, 456, 458, 479, 493, 507.

⁵ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa No: 1934, Fihrist'in altıncı, yedinci, sekizinci, dokuzuncu ve onuncu Cüzlerinin (Maqâlelerinin) kapak sayfalarındaki bilgiler, 53/28; 141/75; 263/138, 293/154; 345/182

Ailesi hakkında bilgi bulunmadığı için hangi sebepten “en-Nedîm” veya “İbnu'n-Nedîm” laqabı aldığı sağlıklı biçimde tespit edilememiştir. Zira bu konuda alanın başvuru kaynakları onun hakkında herhangi bir açıklamaya yer vermezler. Birtakım şeyler yazarların ise sadece farklı görüş ve tahminler ileri sürdükleri müşahede edilmektedir.⁶

Yazarımızın biyografisine yer veren kaynakların tamamına yakını onun “İbnu'n-Nedîm” (ابن النديم) diye bilindiğini (tanındığını) ifade ederler. Şu kadar var ki, bu konuda inceleme ve tahqiqî derinleştiren ilim adamları onun “İbnu'n-Nedîm” (Nedîm'in oğlu) değil, bizzat “Nedîm” olduğu görüşünde karar kılmışlardır.⁷ Meselâ İbnu'n-Neccâr (643), Yakût el-Hamewî (626), ez-Zehbî (748), es-Safedî (764) ve İbn Hacer (852) “en-Nedîm” laqabını tercih edenlerdendir.⁸

Acaba “en-Nedîm” laqabı bizzat ona mı aitti yoksa bu babasının veya atalarından birinin laqabı mıydı? Buradan Muhammed b. İshâq'ın laqabının “İbnu'n-Nedîm” olmadığı, bizzat kendisinin defalarca kullandığı gibi “en-Nedîm” olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Yani bu *nedîm* laqabı meselesinde babasının hiçbir katkısı olmamıştır. Bizzat kendisi *nedimlik* laqabı ile tanımlanmıştır. Bu, birçok açıdan delillerle desteklenen tespittir.

Buna göre kitaplar ve ilginç konulardan hoşlanan kişiler düzenli düzensiz zamanlarda onunla sohbe dalar, o da onlara kitaplardan, muhtevalardan, şairlerden felsefecilere, hadisçilerden fağıhlere, denizcilerden astronomiye varıncaya kadar çeşitli konularda bildiklerini, okuduklarını, bu konularla ilgili müellifleri ve eserlerini muhasebe konusu yapardı. Büyük ihtimalle ona bu nedenle “nedîm” laqabı verilmiştir.⁹

El-Fihrist'te yazar kendisinden daima “Muhammed b. İshâq” diye bahseder. Sadece Onuncu Maqâle'nin girişinde “Muhammed b. İshâq en-Nedîm el-

⁶ İbnu'n-Neccâr, *Zeylu Tarîhî Bağdât*, II, 34; Yaqût el-Hamewî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VI, 2427; ez-Zehbî, *Tarîhu'l-İslâm*, VIII, 833; *Siyer 'Alâm en-Nubelâ*; es-Safedî, *el-Wâfi bi'l-Wefeyât*, II, 139; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, V, 72-73; VI, 558; Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1303; İsmail Bâşâ el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-Ârifin*, II, 55.

⁷ “En-Nedîm” ifadesi bizzat Fihrist'te de geçmektedir. Bkz. *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rîdâ Teceddud, Tahran 1391/1971, s. 1-3, 10, 263, 291, 365, 417. “En-Nedîm” ifadesi aynı şekilde Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadîm*, New York, 1970 baskısında da benimsenmiştir.

⁸ İbnu'n-Neccâr, *Zeylu Tarîhî Bağdât*, II, 34; Yaqût el-Hamewî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, VI, 2427; ez-Zehbî, *Tarîhu'l-İslâm*, VIII, 833; es-Safedî, *el-Wâfi bi'l-Wefeyât*, II, 139; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, V, 72-73; VI, 558; Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1303; İsmail Bâşâ el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-Ârifin*, II, 55.

⁹ Bkz. *El-Fihrist* (2009), Muqaddime, s. 11, 14.

Ma'rûf bi'bni Ya'qûb el-Werrâq' denmektedir. Bu ifadenin müellife ait olmadığı ve müstensih tarafından kullanıldığı ileri sürülmüştür.¹⁰

Chester Beatty kütüphanesinde (İrlanda/Dublin) bulunan el-Fihrist'in yazma nüshasının kapağında dikkat çeken bir not vardır. Kapağın sağ tarafında aşağıdan yukarıya doğru şu yazı yer almaktadır: "*Müerrih Ahmed b. Alî el-Maqrîzî'nin yazısıyla: Bu kitabın müellifi Ebû'l-Ferac Muhammed b. Ebî Ya'qûb İshâq b. Muhammed İshâq el-Werâq'tır. [O] en-Nedîm diye ma'rûftur.*"¹¹

Eğer ilim dünyasında bir konu mesele olursa, müellifin kendi eserinde onun için bir çözüm varsa o zaman başka yerde çare aramaya gerek kalmaz. Bu amaçla el-Fihrist'in metni incelendiğinde şu ifadelerle karşılaşılacaktır:

[محمد بن إسحاق النديم، المعروف بأبي الفرج بن أبي يعقوب الوراق] "*Muhammed b. İshâq en-Nedîm el-Ma'rûf bi-Ebî'l-Ferac b. Ebî Ya'qûb el-Werâq.*"¹² Yanı sıra, müellifin sekizinci maqâlenin ikinci fennine giriş mahiyetinde kullandığı cümle şöyledir: [قال محمد بن إسحاق النديم].¹³ Bu da onun "en-Nedîm" kelimesinin bizzat kendisi tarafından kullanıldığının en açık delilidir.¹⁴

En-Nedîm'in önemli laqaplarından biri de az önce işaret edildiği gibi "el-Werrâq"tır. Bundan hem müellifin kendisi hem de pek çok ilgili müellif bahsetmiştir.¹⁵

A.2. Hayatı:

Ebû'l-Ferac Muhammed b. İshâq'ın hayatına dair kesinlik ifade edecek yeterli bilgiye ulaşılamamıştır. Her şeye rağmen onun Bağdat'ta yaşadığı ve orada öldüğü mevsûq kaynaklara dayandırılabilir.¹⁶

A.2.1. Doğum Tarihi:

En-Nedîm'in hangi tarihte nerede doğduğu kesin olarak tespit edilememiştir.¹⁷ Çağının müellif ve kitaplarını inceleyen müellefat onunla pek ilgilen-

¹⁰ Bkz. Halife, *agm*, s. 173.

¹¹ Bkz. Zirikî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, VI, 29.

¹² Bkz. *El-Fihrist* (1998), s. 280, 331, 422, 441. Krş. Aynı eser, s. 493,

¹³ Bkz. *El-Fihrist* (1998), s. 429.

¹⁴ Musiqî, dil, şiir, edebiyat, hadis, fıkıh ve tarih alanlarında derinleşmiş ve Hârûn Reşîd (dönemi: m.786-809) ile gece meclisleri bulunan "Mawsilli İshâq en-Nedîm" diye bir şahıstan söz edilmektedir. Ancak bu kişinin, bahsini ettiğimiz *Fihrist*'in müellifiyle yakınlığı hakkında sağlam bir kaynağa dayanan herhangi bir bilgiye ulaşılabilmemiş değildir.

¹⁵ Bkz. Bkz. *El-Fihrist* (1998), s. 280, 331, 422, 441, 493, 223.

¹⁶ Bkz. *el-Fihrist* (1971), s. Elif, Bâ, Cîm; *el-Fihrist* (1978), s. Elif, Bâ, Cîm;

memişe benzemektedir. Bunun birçok sebebinden söz edilebilir. Bu haqîqatlerle beraber onun bizzat kendi eserinde kaydettiği kimi bilgiler bu alandaki birtakım merakları gidermeye yarayacak bazı gerçekleri ifade etmeye yarayabilir. Mesela *Fihrist'*te, Hâricî fuqahâsından olan dostu Berdaî'den söz ederken, onu hicri 340'ta (951) gördüğünü ve kitaplarının listesini aldığını belirtir.¹⁸

Buradan hareketle anılan tarihte bu âlimle tanışıp onunla yakınlık kuracak kadar olgun bir yaşta olduğu söylenebilir. Bu tarih yaklaşık hicri 310 yılı olarak düşünülebilir. Fuat Sezgin, bu görüşmeye dayanarak Nedîm'in doğum tarihini hicri 320 yılından önceki bir tarih olarak vermektedir.¹⁹

A.2.2. Tahsil Hayatı:

En-Nedîm, 6 yaşından itibaren oturduğu mahallenin camisinde Qur'ân, Qıraat, Tecvid, Sarf ve Nahiv dersleri almıştır. On yaşına geldiğinde Qur'ân hafızı olmuştur. Bundan sonra çağının değişik hocalarından Hadis, Fıqh, Kelam ve Tasavvuf dersleri almıştır. Çağının genel kültürüne uygun bir eğilim olarak Yunan, Hind ve Fars kültürüne de eğilmiştir. Asrının yükselen eğilimi Şîiliktir. Bu dönemde iktidar sahiplerinin büyük çoğunluğu Teşeyyu' düşüncesine meftundur.²⁰ Olgunluk yaşına geldiğinde yazı, dil, edebiyat, hadis, fıqh, felsefe, mantık ve Helenistik dönem ilim ve kültürleriyle ilgili geniş bilgi sahibi bir bilgin konumuna gelmiştir.²¹

Geniş bilimsel vucûfiyet ve ehliyetini hocaları arasında yer alan edebiyat, şeriat ve fıqh âlimi el-Qâdî Ebû Saîd el-Hasan es-Siyrâfî (368), ünlü edebi yazın uzmanı Ebû'l-Ferec el-İsfahânî (356), tarih ve haber ilminde hüccet sayılan Ebû Ubeydullah M. b. Umrân el-Merzûbânî (384),²² fen bilimleri ve ilahiyat alanlarında bir âlim olan Ebû Ahmed b. İshâq b. el-Kerbînî, İbn Kirnîb, filozof Ebû Süleyman es-Sicistânî, meşhur matematik bilgini Yûnus el-Qâdî, mantık usulü,

¹⁷ Qummî, Nedîm'in hicrî Cumâdâ'l-Âhire 297 yılında doğduğunu ve 20 Şaban 385 Çarşamba günü vefat ettiğini bildirmektedir. Bkz. *el-Kunâ ve'l-Elqâb*, s. 425-426.

¹⁸ Bkz. *El-Fihrist* (1978), s. 330.

¹⁹ Bkz. Sezgin, Fuat, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, II, 292; Kehhâle, Umar Rıdâ, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, III, 122; *Fihrist* (1970), II, 126.

²⁰ Bkz. Nedîm'in yaşadığı çağ, "Şiâ'nın zafer kazandığı" bir dönemdi. Zeydiler, Taberstan'da (250/864) ve Yemen'de (284/897) devlet olmuşlardı; Qarâmita, Güney İraq, Bahreyn ve el-Ahsâ'yı ele geçirmiş, Fâtımîler, Afriqa'da (297/908) ve Mısır'da (358/969) Fâtımî Hilâfetini kurmuşlardı. Kısa bir süre sonra Büweyhîler, Abbasî Devletini ele geçirdiler (334/945); Küçük Arap Emirlikleri, Yarımada ve Kuzey Suriye Teşeyyu' aqîdesine boyun eğdiler. Bkz. İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, III, 111; *el-Fihrist* (2009), I, Muqaddime, 15.

²¹ Yâqût, *Mucemu'l-Udebâ*, XVIII, 268.

²² Bkz. İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, V, 72-73, 326.

Grek, Fars ve Hint kültürünün piri sayılan vezir İsa b. Ali b. İsa b. Dawud el-Cerrâh, Yunân kültürü konusunda derin bilgi sahibi Ebû'l-Hasan M. b. Yûsuf en-Neqât ve Hristiyan filozof Ebû'l-Hayr el-Hasan b. es-Sewwâr b. el-Hammâr gibi âlimlere borçludur. Ünlü hadis âlimi Ebû Alî İsmail es-Saffâr ona kendisinden rivayet etme izni vermiştir.²³ en-Nedîm, bu hocalarıyla ilgili bilgilerini el-Fihrist'in içine serpiştirmiştir. Yeri geldikçe onlardan söz etmiş ve ilişkilerini dile getirmiştir.²⁴

Hocalarının dikkat çeken özellikleri nazara alındığında hadis, fıkıh, tarih, edebiyat, mantık, felsefeye, özellikle Aristo felsefine, aşına hatta bu alanda ileri düzeyde kişiler olmalarıdır. Onun *el-Fihrist*'te çeşitli dinler, mezhepler, ilimler ve sanatlar hakkında bilgi verirken, bu alanlarda yazılmış eserleri ve bunların muhtevalarını tanıtırken pek çok alanın uzmanı gibi sağlam bilgiler aktarması dikkate alındığında çok yönlü ve esaslı bir tahsil gördüğü düşünülebilir.²⁵ Tespit edilebildiği kadarıyla Nedîm'in belki de mesleği gereği Bağdat dışına fazla çıkmadığı ancak onun kimi zaman Musul, Kûfe, Basra, Medînetu's-Selam Medînetu'l-hadîse ve Samerra gibi ilmi hareketliliğin yoğun olduğu yakın şehirleri ziyaret ettiği söylenebilir.

Fihrist'te işaret edildiğine göre o bir keresinde Musul'a bir yolculuk yapmıştır.²⁶ Ayrıca Flügel, Nedîm'in İstanbul'a bir seyahat yaptığını ve orada er-Rahip en-Necrânî ile görüştüğünü ileri sürerken onun: "Onunla Dâru'r-Rûm'da el-Bîât'ın (kilise'nin) arkasında buluştum"²⁷ ifadesine dayanır. Fakat Daru'r-Rûm Yâqût el-Hamewî'nin belirttiği gibi²⁸ Bağdat'ta Rusâfe'ye bitişik bir mahalenin adıdır. Dolayısıyla bu Flügel'in "Dâru'r-Rûm" ifadesini İstanbul diye anlamasından doğan bir yanılıştır.

A.3. Mesleği:

Nedîm, kendi doğal eğitim sürecini tamamladıktan sonra babasına yardımcı olmak için onun yanında çalışmaya başlamıştır. En çok kâtiplik, hattatlık ve istinsah ile meşgul olmuştur. O da babası gibi "*warrâqlık*" mesleğini geliştirerek devam ettirmiştir.²⁹

²³ Bkz. es-Safedî, *el-Wâfi bi'l-Wefeyât*, IV, 235.

²⁴ Bkz. *el-Fihrist* (2009), I, 59, 152-153, 156, 164, 166, 398, 407, 438, 445.

²⁵ Bkz. Yâqût el-Hamewî, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, VI, 2427.

²⁶ Bkz. *Fihrist*(1970), I, 674; II, 208, 463.

²⁷ Bkz. *Fihrist* (1970), I, 645.

²⁸ Mu'cemu'l-Buldan, III, 46.

²⁹ Bkz. Yâqût el-Hamewî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XVIII, 17; el-Qıfî, *İnbâhu'r-Ruwât*, I, 7.

Muhammed b. İshâq'ın werrâq olduğunu gösteren birçok delil vardır.³⁰ *Fihrist*'in yazma nüshalarının çoğunda beşinci maqâleden sonraki her maqâle- nin başında onun werrâq olduğu da belirtilmiştir.³¹ Birçok eserde onun *Werrâqlık "virâqa"* (kitap istinsah, ciltleme ve kitap ticareti) mesleğini babasından öğrendiği ve bu sayede devrin ilim, kültür ve sanat çevreleriyle ilişki kurduğu, değişik konularda pek çok kitabı okuma ve tanıma imkânına kavuştuğu ifade edilmektedir. Onun Arapça yazılmış ve Arapçaya çevrilmiş binlerce eseri görmesi ve incelemesi bilinçli çalışması, derleme ve kaydetme mahareti ve tasnif gücünün kendisine büyük ölçüde orijinal olan bu işi yapma imkânı verdiği anlaşılmaktadır. O, bu sayede 8360 kitabı incelemiş, 2238 müellif hakkında kalem oynatmış ve onlardan esaslı belgelere dayalı olarak bahsetmiştir. Bunların 22 tanesi kadın, 65 tanesi ise mütercimdir.³² Malum olduğu üzere bu eserler çok çeşitli alanlar ve konularla ilgiliydi. Onun hocalarını ve kendisiyle ilmi konular, kitap ve müellefat hakkında ünsiyet peyda eden zewâtı da bu sayıya eklemek yanlış olmaz.

İbnu'n-Neccâr (643) onun hocalarını zikrettikten sonra kimsenin ondan herhangi bir ilim tahsil etmediğini ve rivayette bulunmadığını ifade eder.³³ Bunun nedeni tam olarak anlaşılabilmiş değildir. Çağının ilim ve edebiyat dünyası onu ciddiye almamış gibidir. Bu açıdan olaya bakan bazı araştırmacılar onun el-Fihrist'inde istinsah, hat, kâğıt, kitap fiyatları gibi konularda bilgi vermesine dayanarak bu eserini ilmi ve kültürel sâiqlerle değil de, sırf ticari amaçlarla te'lif ettiğini düşünmektedir.³⁴

A.4. Vefâtı:

³⁰ Bunların birkaçına dikkat çekilmesi gerekir: 1) Ele aldığı kitapların kimi zaman warâq çeşidi, genişliği, hangi yazıyla yazıldığı, warâqın kapsamlı maddi vasıfları, sayfa adedi ve her sayfadaki satır sayısı türünden detaylı bilgi vermesi. 2) Kitapları çoğaltan müstensihlerin kitapseverleri aldatmak ve kandırılmaktan sakındırmak için geniş bilgi vermesi ve onları tam nüsha, asli nüsha konusunda uyarması, tam ve asli olmayan nüshaları tam ve asli nüshaların fiyatına satın almalarını önlemeye çalışması. 3) Kitaplar için kurulan fuarlara, pazarlara, çarşılara sıklıkla değinmesi. 4) Kendisinden başka Werrâqlardan, ciltçilikle meşgul olan adamlarından, çoğunlukla, onlarla iletişim kuran müelliflerden, âlimlerden ve şairlerden bahsetmesi. Bkz. *El-Fihrist (1978)*, Birinci Maqâle; *Fihrist (el-Hey'etu'l-Âmme)*, s. 119, 150, 155, 159, 252, 299, 355, 359.

³¹ Bkz. *el-Fihrist (1934)* Şehit Ali Paşa Nüshası, warâq, 53/28; 141/75; 263/138; 293/154; 345/182.

³² Bkz. "İstişhâdâtü'n-Nedîmi'l-Merci'yye ve Mesâdiruhu fi'l-Fihrist", *Mecelletu Câmiati'l-Melik Suûd*, cilt 14, s. 273; *Fihrist*, thq. Şaban Halife ve Welîd Awze, Qâhire 1991, I, 39; İbnu'n-Neccâr, *Zeylu Târîhi Bağdâd*, II, 34.

³³ Bkz. İbnu'n-Neccâr, *Zeylu Târîhi Bağdâd*, II, 34.

³⁴ Bkz. *Fihrist (1970)*, I, 223, 239-241, 397, II, 43, 137, 198, 202.

Ebû'l-Ferac en-Nedîm'in vefat tarihi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Tarihte ilk olarak onun biyografi yazan Yâqût el-Hamewî, ne doğum ne de ölüm tarihinden bahseder. Onun vefat tarihini ilk kaydeden onunla hemşehir olan İbn en-Neccâr diye bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd el-Bağdâdî'dir. Bu konuda verdikleri en erken tarih hicri 340 yılıdır. Bununla beraber 342, 380, 385 veya 388 yılında vefat ettiğini belirtenler de vardır.³⁵ Kimisi de onun bu meşhur vefat tarihi rivayetinin gösterdiğinden 50 yıl sonra vefat ettiğini düşünür.³⁶

Kültür Tarihçi Maqrîzî (845) ve Safedî (764) en-Nedim'in vefat tarihini 20 Şaban 380 (12 Kasım 990) olarak gösterir.³⁷ İbnu'n-Neccâr (643) onun vefat tarihini 20 Şaban 385 (19 Eylül 995),³⁸ İbn Hacer (852), en doğru vefat tarihinin 388 yılı olması gerektiğini ifade eder. Bu konuda Ebû Tâhir el-Kerecî'den (556) gelen ve vefat tarihini 438 (1047) olarak gösteren rivayetin doğru olmadığını da ilave eder. Son zamanlarda yapılan kimi incelemelerde İbn Hacer'in verdiği tarih yanlış okunarak Nedîm'in vefat tarihi 438 yılı olarak gösterilmiştir. Bu ise, bir yanlışlıktan ibarettir.³⁹

Hâfız Zehebî (748), Nedîm'i hicri 400 yılından önce vefat edenler arasında zikreder ve der ki: "Onun ne zaman vefat ettiğini bilmiyorum. Bunu bir tahmin olarak yazdım."⁴⁰ Buna rağmen hem Doğuda hem de Batıda *el-Fihrist* üzerinde ilmi açıdan çalışanların pek çoğu Nedîm'in vefat tarihinin hicri 380, miladi 990 yılı olduğunu tercih ederler.⁴¹

³⁵ Bkz. İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, V, 72-73.

³⁶ Bu görüşün şöyle bir açıklımı vardır: Bu durumda *Fihrist*'te yer alan ve Nedîm'in vefatından sonraki olaylar ve açıklamalarla ilgili kısımların burada yer alması doğaldır. Zira Nedîm bu esnada hayattadır ve eserini tamamlamak için çalışmaya devam etmektedir.

³⁷ Bkz. *Fihrist* (1971), s. 7.

³⁸ Bkz. Zeylu Tarihi Bağdâd, II, 34

³⁹ Bkz. İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, V, 72. Bununla beraber, Rahîm Hulv, *Fihrist* ile ilgili maqâlesinde vefat tarihini 438 olarak tespit etmiştir. Bkz. Rahîm Hulv Muhammed, "*Men-hecu İbnu'n-Nedîm fi Tasnîfi'l-Ulûm*", Mecelletu Ebhâsi Meysân, Cilt 4, sayı 7 (sene 2007), s. 59. Bu da *Lisânu'l-Mîzân*'da yer alan Arapça "üç yüz seksen" rakamının yanlışlıkla "otuz sekiz" şeklinde okunmasından kaynaklanmıştır. Doğrusu için bkz. İstanbul III. Ahmed Kütüphanesi, 2944 nolu yazma. Buradaki ibare şöyledir: ["مات في شعبان سنة ثمانين وثلاث مائة"]. Matbu nüshada ise bu ifade yanlışlıkla şöyle çıkmıştır: [مات في شعبان سنة ثمان وثلاثين].

⁴⁰ Bkz. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, VIII, 833.

⁴¹ Abdussettâr el-Halvacî, "*Min Turâsinâ'l-Bibliyogrâfi: İbnu'n-Nedîm ve Kitâbuhu'l-Fihrist*", eş-Şentî, Usâm Muhammed, Edewâtu Tahqîqî'n-Nusûs: el-Mesâdiru'l-Âmme, 2. B., Kahire 1434/2013.

A.5. Eserleri

Muhammed b. İshâk en-Nedîm, çok eser yazan bir zat değildir. Onun en meşhur eseri dünya çapında bir üne kavuşmuş olan “*el-Fihrist*”idir.

İkinci eseri, Kitâbu’ş-Teşbihât adını taşımaktadır. Kimisi bu eserin adını “Kitâbun fi’l-Ewsâfi ve’t-Teşbihât” şeklinde verir.⁴² Bu konuda Muhammed b. İshâq der ki: “Ben bu konuyu ve ona benzer meseleleri, el-Ewsâf ve Teşbihât ile ilgili olarak telif ettiğim kitabın “el-Kitâbe ve Edewâtuhâ” maqâlesinde enine boyuna inceledim.”⁴³ Bu eser hakkında diğer müellefatta herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır.⁴⁴

Üçüncüsü ise, *Kitâbu’l Mesâlib*’tir.⁴⁵

A.6. Düşüncesi ve Onun Hakkında Yapılan Tanımlamalar:

Nedîm’in düşünce ve görüşleri sistematik olarak tespit edilebilmiş değildir. Kendisi akide ve düşüncesini net biçimde ifade etmemiştir. Onun hakkında yapılan değerlendirmeler, çoğun, ortalık söylentileri ve onun kimi ifadelerine dayandırılan yorumlardan ibarettir. Hakkında olumlu ve olumsuz görüş belirenler çoktur.

Ehl-i Sünnet mensuplarından bazıları onu kolaylıkla “Râfızî”, “Şîî” veya “Mu’tezilî” diye tanımlamışlardır. Öte yandan Şîa’nın da ona sahip çıkmadığı, onu kendilerinden saymadığı ve uleması, mensupları arasında görmediği de müşahade edilmektedir. Bu nedenle ona ve eserine gereken ihtimamı gösteremedikleri düşünülmektedir. Şimdi onunla ilgili görüşlerin lehte ve aleyhte olanları ve delillerini gözden geçirelim:

A.6.I. Râfızî -Mu’tezilî olduğuna Dair Görüşler ve Delilleri

1) Muhammed b. İshâq en-Nedîm, Abdülmün’im b. İdrîs (228),⁴⁶ Muhammed b. Umar el-Wâqidî (207)⁴⁷ ve İshâq b. Bişr (206) gibi Ehl-i Sünnet ule-

⁴² Sözelimi bkz. İbnu’n-Neccâr, *Zeylû Tarihi Bağdâd*, II, 34; Bkz. *El-Fihrist* (1978), s.17; *Fihrist* (1970), I, 29.

⁴³ *Kitâbu’l-Fihrist* (1970), s. 14.

⁴⁴ Bkz. Yâqût, *Mu’cemu’l-Udebâ*, XVIII, s. 17; İbn Hallikân, *Wefeyâtu’l-A’yân*, I, 52; Zirikî, *el-A’lâm*, VI, 29; Brockelman, *Tarihu’l-Edebi’l-Arabî*, III, 72. Ayrıca bkz. *el-Fihrist* (2009), I, 29.

⁴⁵ Bkz. *el-Fihrist* (1970), I, 589; *el-Fihrist* (2009), I, 589.

⁴⁶ Bkz. *el-Fihrist* (1978), s. 138. Krş. *El-Fihrist* (1994), s. 123. Bu basımda iki müellif ile ilgili açıklama karışmıştır.

⁴⁷ el-Wâqidî, “Ali –aleyhi’s-selâm—Peygamber’in –sallallahu aleyhi vesellem- mucizelerinden biridir; tıpkı Hz. Mûsâ’nın Asâ’sı, Hz. İsa’nın ölüleri diriltmesi gibi...” rivayetinin râvîsidir. Bkz. *El-Fihrist* (1978), s. 144-145; *el-Fihrist* (1994), s. 127-128.

ması tarafından “kezzâb” (yalancıların piri)⁴⁸ diye tanımlanmış bulunan bazı kişileri “siqa” (güvenilir, sağlam, sözü senet) saymıştır.⁴⁹ Bu da onun Ehl-i Sünnet kıstaslarına göre ulema, düşünür ve ravileri değerlendirmedeğini ortaya koyar. Öyle ise o, Ehl-i Sünnetten değildir.

2) Ehl-i Sünnet âlimlerinden söz eden Nedîm’in onların bazısı hakkında nadiren “Haşviyye’denir” ifadesini kullanmıştır. Büyük hadis imamlarından bazılarını “Zeydiyye” mezhebinden sayması ve “Muqâtil b. Suleyman (150), Sufyân-ı Sevrî (161), el-Hasan b. Sâlih b. Hayy (168) ve Sufyan b. ‘Uyeyne (198) gibi faqîh-muhaddislerin çoğu bu mezheptendir” değerlendirmesinde bulunmuş olması ve bu konuda [جَلَّةُ الْمُحَدِّثِينَ] “muhaddislerin büyük çoğunluğu” ifadesini kullanması⁵⁰ tepkilere yol açmıştır.

3) Nedîm’in, Muhammed b. İshâq⁵¹ ve İbn İshâq (İbrâhîm b. Muhammed) el-Fizârî gibi “siqa” kabul edilen âlimlere “ta’n etmesi” (dil uzatması),⁵² Mus’ab b. Abdullah,⁵³ Muhammed b. Ebû’l-Atâhiyye’nin değerini düşürücü biçimde tanıtması de onun rical kıstaslarının farklı olduğuna işaret sayılmıştır.

4) Şîi olmayan bazı kişileri “âmî” (bilgisiz, sıradan, cahil) sayması, öte yandan kimi Şîa ulemasına övgülerde bulunması bu yönde değerlendirilmiştir.⁵⁴

5) Nedîm’in hocaları ve dostları arasında Hıristiyan, Felsefeci, İsmâilî ve Mu’tezilî bazı kişilerin bulunması onun aleyhinde delil olarak kulla-

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, el-Wâqidî hakkında: “Yalancının biridir; hadisleri maqlûb halde rivayet ederdi”; İbnu’l-Medîni, en-Nesâi ve Ebû Hâtim: “Hadis uyduran biridir”; İbn Râheweyh: “Bana göre o, hadis uyduran biridir”; Buhârî: “Onun hakkında sükût etmişlerdir.” demektedir. Bkz. Zehebî, *el-Mîzân*, VI, 273.

⁴⁹ Nedîm, İshâq b. Bîşr hakkında ne lehte ne de aleyhte bir değerlendirmede bulunmuştur. “Siyer ve olayları yazanlardan biridir” deyip eserlerini saymıştır. Bkz. *El-Fihrist* (1978), s. 137; *el-Fihrist* (1994), s. 122-123.

⁵⁰ “Zeydiyye” başlığı altında bu tür ifadeler yer verir. Bkz. *El-Fihrist* (1978), s. 253; *el-Fihrist* (1994), s. 221-222.

⁵¹ İbn İshâq hakkında: “Ta’n edilmiştir; hayat tarzı [İslami adaba] uygun değildir... Hişâm b. Urve’nin hanımından asılsız şeyler rivayet ederdi... Ehl-i Kitâbı ilk ilim ehli sayardı... Ashâb-ı Hadîs onu zayıf sayar ve itham ederler” gibi ifadeler kullanır. Bkz. *El-Fihrist* (1978), s. 136; *el-Fihrist* (1994), s. 121.

⁵² Onun hakkında “Hür ve erdemli biriydi. Ancak hadislerinde çok hata yapardı” ifadesini kullanır. Bkz. *El-Fihrist* (1978), s. 135; *el-Fihrist* (1994), s. 121.

⁵³ Nedîm, Mus’ab hakkında hakaret içeren bir söz kullanmaz. Ancak onun babası Abdullah b. Mus’ab hakkında: “İnsanların en şerhilerinden -kötülerinden- biriydi. Ali -aleyhi’s-selâm’ın evladına yüklenirdi” demiştir. Bkz. *El-Fihrist* (1978), s. 160; *el-Fihrist* (1994), s. 140.

⁵⁴ Bkz. Zirikî, *el-A’lâm*, VI, 29.

nulmuştur. Bunlarla yakınlığı ileri sürülerek onun “Şî-Mu'tezilî” olduğu ortaya atılmıştır.⁵⁵

6) Nedîm, Hz. Ali, Hasan, Huseyn veya Ehl-i Beyt'ten birini zikrederken, Râfızîlerin töresine uygun olarak, daima “Aleyhi's-Selâm” ifadesini kullanmıştır.⁵⁶ Bu da onun Şîa'dan olduğuna delildir. Bu tercihini, çağının popüler kültürü haline gelen şîiliğin bir parça tesirinde kalmış olmakla açıklamak da mümkündür.

7) Bütün bunlarla beraber Nedîm'in, mutedil bir Şîi olduğu ancak asla müfrit görüş ve düşüncelere sahip olan Gulât-ı Şîa'dan olmadığı da ifade edilmiştir.⁵⁷

8) Ebû'l-Hasen el-Eş'ârî'yi Cebriyye'den sayan Nedîm'in,⁵⁸ aqîdesi sorgulanmış ve onun mutedil Sünnî çizgide olmadığı ileri sürülmüştür.

Esasen müellif, bu başlık altında daha çok Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılışını halkın huzurunda nasıl açıkladığı konusu üzerinde durur. Kimileri de “tahsili” konusunda değindiğimiz kimi hocalarının Grek, Pers, Hint ve Hıristiyan felsefesine meftun kişiler olmasını onun doğru yolda olmadığına dair bir delil olarak kullanmak isterler.

Bununla birlikte onun ılımlı bir Şîi sayıldığını ortaya koyan daha güçlü deliller bulunduğunu ileri sürenler de vardır.⁵⁹ Çağın popüler kültürünün bu yönde kullanılmak istendiğine de dikkat çekmek gerekir. Bu dönemde fen bi-

⁵⁵ Bu görüşü Zehebi'ye dayanarak ortaya atan İbn Hacer'dir. Bkz. *Lisânu'l-Mîzân*, V, 72-73. Ayrıca bkz. Yâqût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XVIII, 17; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muelliifin*, IX, 41; Zirikî, *el-A'lâm*, VI, 253

⁵⁶ Genelde kullandığı ifade “*aleyhi's-selâm*”dır. Ancak farklı ifadeleri kullandığı da tespit edilmiştir. Mesela Hz. Ali hakkında bir sayfada üç kere: “*Radiyellahu anh*” ifadesini, iki kere de “*aleyhi's-selâm*” cümlesini kullanmıştır. Aynı şey İmam Ca'fer b. Muhammed (v.148/) için de geçerlidir. Bkz. *El-Fihrist* (1978), s. 249, 250; *el-Fihrist* (1994), s. 217. Şu kadar var ki, Teceddud basımında Fihrist'in metninde zikredilip edilmediğine bakılmaksızın hepsinde “*aleyhi's-selâm*” klişesi eklenmiştir.

⁵⁷ Bkz. Zirikî, *el-A'lâm*, VI, 29.

⁵⁸ *El-Fihrist* (1978), s. 257.

⁵⁹ Bunun en açık delili, Fihrist'te kullanılan dil ve üsluptur. Taassup sahibi hiçbir Şîi'de bu türden mutedil bir üsluba rastlanmaz. Öte yandan Ünlü tarihçi Maqrîzî onun Teşeyyu' ile itham edildiğini ifade eder. Bu da onun Şîi olmadığı kanaatinde olduğunu gösterir. Leiden Nüshasının kapak sayfasında yazılan biyografisinde de onun Teşeyyu' ile itham edildiği beyan edilmiştir. Bir şeyle itham edilmek mutlak manada onun gerçekliğini göstermez. 'Ayn-ı suht ile bakan bunu aleyhinde kullanabilir ama bu bakışla itidal terazisinin topuzu kaçır.

limlerinin değişik alanlarında ileri giden ve çağın kültür çevresini oluşturan zewât genellikle Mu'tezile kelâmcıları ile Fârâbî okulundan yetişen mantıkçılardı.

A.6.II. Ehl-i Sünnetten Olduğuna Dair Görüşler ve Delilleri

Öte yandan Nedîm'in Şîî olmadığını, olamayacağını iddia edenler de vardır. Bunların delillerine de bir göz atalım:

1- Nedîm, el-Fihrist adlı kitabında diğer mezheplerin faqihlerini, Şîa'nın faqihlerine takdim eder.⁶⁰ Şîa'dan olsaydı, önce kendi mezhebinin faqihlerini zikrederdi.

2- Nedîm, "Şeytânu't-Tâq" diye tanımlanmış olan şahıstan bahsederken onu bu laqapla zikrettikten sonra amme'nin ona bu laqabı taktığını Hâssa'nın ise onu "Mü'minu't-Tâq" laqabıyla andıklarını dile getirir. Şîası'nın ona "Şâhu't-Tâq" adını da verdiğini ifade eder.⁶¹ Bu açıklaması iki açıdan onun Şîa'dan olmadığını göstermektedir.

3- Şîîler özellikle On İki İmam Şîası, Talha, Zübeyr ve Hz. 'Âişe hakkında [رضي الله عنهم] (*Allah, onlardan razı olsun*) şeklinde saygı ve dua ifadelerini kullanmazlar. en-Nedîm ise, bu tür ifadeleri doğal bir anlatım içinde kullanmaktadır. Bu da onun mutedil bir çizgide olduğunu göstermeye yeter.⁶²

4- Nedîm, İmam Cafer es-Sâdıq'tan (148) söz ederken sadece "Ca'fer es-Sâdıq" ifadesini kullanır. Onun "imam" olduğuna dair bir ifade kullanmaz. Bu ise, Şîa'ya mensup yazarların normlarına aykırıdır. Demek ki, o Şîa'dan değildir.⁶³

5- Nedîm, Belâzurî'nin öğrencisidir. Bu zat, Abbâsî hükümdarı el-Mutewekkil'in nedimi idi. Söz konusu hükümdar ise, Ehl-i Beyt'e karşı düşmanlığı ve saldırganlığıyla tanınmıştı.⁶⁴

6- Nedîm'in Şîa'nın ilk dönem rical müelliflerinden sayılan en-Necâşî (450) ve et-Tûsî'nin (460) kitaplarında söz konusu edilmemesi, onun *ehlu'l-*

⁶⁰ Bkz. *El-Fihrist* (1994), s. 247-271. Krş. *El-Fihrist* (1978), s. 280-307.

⁶¹ Bkz. *El-Fihrist* (1994), s. 218. Krş. *El-Fihrist* (1978), s. 250. Bu nüshada "Âmme" ve "Hâssa" kavramları geçmez. "Şîası" yerine, doğrudan "Şîa, ona: *Mu'minu't-Tâq*" laqabını verir, denmektedir.

⁶² Bkz. *El-Fihrist* (1994), s. 219; *el-Fihrist* (1978), s. 250.

⁶³ Bkz. *El-Fihrist* (1994), s. 244. Krş. *El-Fihrist* (1978), s. 278.

⁶⁴ Bkz. *El-Uşûlu'l-Erbea*, XVI, 273.

âmm'den (Şîa dışında kalanlardan) olduğunu göstermektedir. Yoksa her ikisi de kitaplarında ondan söz ederlerdi.⁶⁵

7- Anlaşılan, onun Şîa veya Mu'tezile'den olduğunu ileri sürenler, bu görüşlerini esaslı delillerle ispat edebilmiş değillerdir. Sözelimi, ez-Zirikli (m.1956), İbn Hacer'den bir naqıl yaparak "Mu'tezilî" ve "Müteşeyyi" olduğunu, zira Ehl-i Sünnet'i "Haşwiye", Eş'arîleri de "Mucbire", Şîa'dan olmayan herkesi ise "âmmî" şeklinde tanımladığını iddia eder ki, bunun elle tutulur bir iddia olmadığı ortadadır.⁶⁶ Zira bu tür kelimelik ifadeler her zaman birtakım desiseler yoluyla bir kitabın içine yerleştirilebilmektedir.

A.7. Değerlendirme

Bu tür tanımlama ve ifadeleri temkinli karşılamakta yarar vardır. Zira onun: "Haşwîyye'dendir" şeklindeki tanımlaması İbn Kullâb⁶⁷ gibi nâdir kişilerle ilgili olup bütün Sünnî ulemâyı aynı kategoride saydığı anlamına gelmez. Eş'arî'ye (324) "Cebriyye" (el-Müc bire) ve "Bâbiyyetu'l-Haşwîyye" başlığı altında yer vermesi⁶⁸ de en-Nedîm'in, Şîî olduğunu göstermek için yeterli delil sayılmaz. Zira Şîa'nın kalıpsal ölçüleri vardır; sahabe ve Müslümanları buna göre değerlendirir ve Hz. Ali'nin etrafında yer almayan çevrelere saldırmadan edemezler. Nedîm'de ise, bu dar bakış ve bağnazlık yoktur.

Dikkat çeken diğer bir husus da el-Fihrist'in müellifine Mu'tezilî ve Şîî çevrelerde de herhangi bir değer verilmemiş olmasıdır. Ondan ve dünyaca ünlü eserlerinden doğru dürüst bahseden kaç Şîî veya Mu'tezilî'den söz edilebilir? Bu çerçevede onlar, onun mevsûqiyyetini bile tartışmışlardır.

Kimsenin dil uzatmaya cesaret edemeyeceği Ahmed b. 'Alî en-Necâşî (450)⁶⁹ ve Şeyh et-Tûsî (460),⁷⁰ Nedîm'in Fihrist'inden kimi naqiller yapmışlar-

⁶⁵ Bkz. Seyyid el-Hûî, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadis*, XVI, 72.

⁶⁶ Sözelimi Bkz. *El-Fihrist* (1994), s. 247-258; *el-Fihrist* (1978), s. 280-290. Bu sayfalarda değişik mezheplere mensup büyük müçtehitler anlatılır ve hiçbirine dil uzatılmaz; aleyhinde tek ifade kullanılmaz.

⁶⁷ İbn Kullâb: Abdullah b. Muhammed. Abbâd b. Süleyman ile ünlü münazaraları vardır. "Allah'ın kelâmı, Allah'ın kendisidir" derdi. Muhammed b. İshâq et-Tâlqânî ona: "Mesîh hakkında ne dersin?" diye sormuş o da: "Müslümanlardan Ehl-i Sünnet'in Qur'ân hakkında söylediğini" cevabını vermiştir. El-Hâris el-Muhâsibî, Buhârî, Eş'arî, Maturîdî ve daha nice ulemanın onun görüşlerinden ilham aldığı düşünülmektedir. Bkz. *El-Fihrist* (1978), s. 255-257; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 293; İsmail el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-Ârifîn*, I, 440.

⁶⁸ Başlıkta "İbn Ebû Bişr" şeklinde yer alır. Bkz. *El-Fihrist* (1978), s. 257; *el-Fihrist* (1994), s. 225.

⁶⁹ Bkz. "Bundâr b. Muhammed b. Abdullâh" biyografisi. Ebû'l-Hasan Ahmed b. Alî en-Necâşî, *Fihristu Esmâi Musannifi's-Şîa el-Muşteher bi-'Ricâl en-Necâşî*, thq., el-Huce es-

dır. Bu sayede hakkındaki ithamlar bir ölçüde zayıflamıştır. Hatta et-Tûsî'nin *el-Fihrist* adlı eserini tahkik eden Muhammed Sâdıq Bahru'l-'Ulûm (m.1977), onun bu eserini büyük ölçüde Nedîm'in *Fihrist*'ine dayanarak yazdığını ve ondan çok sayıda tercüme-i hâli (biyografiyi) naklettiğini ifade etmiştir.⁷¹

Genelde bütün mezhep ve meşrep mensupları ne *Fihrist*'e ne Nedîm'e gereken ilgiyi göstermiştir. Bu tutumun sebeplerinin araştırılması gerekir.

Bunun temel sebebi olarak onun sıradan bir kâtip, müstensih veya warrâq olduğu ve kayda değer bir eser yazmış olmasının düşünülmemiş olması gösterilmiştir.

İkinci sebep olarak da mevsûqiyetinin tescil edilmemiş olması düşünülmektedir. Çünkü mutlak manada en-Necâsî (450) ve Şeyh Tûsî'nin (460) ondan birtakım nakillerde bulunmuş olmaları, onun güvenilir, sağlam, mutqin sayılması için yeterli delil sayılmaz, denebilmektedir. Aynı şekilde ünlü Mu'tezilî el-Qâdî Abdulcebbâr (415) da "Fadlu'l-Îtizâl ve Tabaqâtu'l-Mu'tezile" adlı eserinde Nedîm'den söz etmemiştir. Hâlbuki Nedîm, *Fihrist*'in beşinci maqâlesinde Mu'tezile'nin belli başlı öncülerini ve eserlerini detaylı biçimde kaydetmiştir.⁷²

Bu gerçeğe rağmen İbn Hacer el-'Asqalânî (852), en-Nedîm hakkında oldukça menfî görüşler beyan etmiş ve onun değerini düşürmeye çalışmıştır.⁷³ Aralarında 450 yıllık bir zaman dilimi mevcut olmakla beraber 'Asqalânî'nin "Mu'tezilî ve Şîi idi" şeklindeki bir kanaat ve görüşe hangi delillere dayanarak ulaştığı tespit edilememiştir. Onun eserini gözden geçiren Şîi-Mu'tezilî olduğunu anlar, demek ise, mutlak bir kıstas değildir ve tutarlı bir delil sayılamaz. Zira onun çapında bir âlim olan Maqrîzî, el-Fihrist'i çokça kullanmasına rağmen, müellifinin *Teşeyyu'* ile itham edildiğini ifade etmiştir.

Seyyid Musa eş-Şubeyrî ez-Zencânî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum el-Müşerreffe/Îrân, ts. s. 114 (294. Biyografi). Söz konusu metin şöyledir:

[٢٩٤] " بنار بن محمد بن عبد الله إمامي متقدم، له كتب، منها: كتاب الطهارة، كتاب الصلاة، كتاب الصوم، كتاب الحج، كتاب الزكاة، ذكر ذلك أبو الفرج محمد بن إسحاق أبي يعقوب النديم في كتاب الفهرست، وذكر أيضا له كتابا في الإمامة، وكتابا في المنعة، وكتابا في العمرة "

⁷⁰ Bkz. "Dâvûd b. Ebû Zeyd" biyografisi. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan eş-Şeyh et-Tûsî (460), *Fihristu Kutubi's-Şîa ve Usûlihîm*, thk. Abdulazîz et-Tabâtabâî, Kum/Îrân, ts.; eş-Şeyh et-Tûsî, *Fihrist*, thk., eş-Şeyh Cevâd el-Qayyûmî, Müessesetü'n-Neşri'l-Fiqâhe, 1417; s. 125 (Biyografi: 283.8).

⁷¹ Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan eş-Şeyh et-Tûsî (460), *Fihristu Kutubi's-Şîa ve Usûlihîm*, thk. Muhammed Sadık Bahru'l-'Ulûm, Nəcəf/Irak, ts., *Mukaddime*, s. 2, 3, 4.

⁷² Bkz. *El-Fihrist* (1978), s. 245-248.

⁷³ Bkz. *Lisânü'l-Mizân*, V, 72-73.

Muhtemelen Şîî ve Mu'tezilî olduğu şeklindeki bu önyargı sebebiyle terâcim, kültür tarihi ve “*tabaqât*” müelliflerinin büyük çoğunluğu Nedîm ve onun değerli eserini tamamen görmezden gelmiş, bazıları ise onun dünyaca ünlü eserine birkaç satırla değinmekle yetinmiştir. Dünyada üzerinde en az 20-30 ilim adamının çalıştığı, kendisi ve eseriyle alakalı maqâleler ve kitaplar yazdığı bir şahsiyet için bu bir haksızlık olarak düşünülmektedir.

B) EL-FİHRİST

B.1. Fihrist'in Kelime Anlamı

Farsça olan “fihrist” kelimesini Arapçaya kazandıran kişinin Nedîm olduğu düşünülmektedir. Ünlü dilcilerden Cevherî, “fihrist” maddesine yer vermez. Yaygın kanaate göre, *fihris* (فهرس) sözcüğü asıl itibarıyla Arapça bir kökten değil, Farsça bir asıldan gelmektedir.⁷⁴ Kimisi de “fihrist” kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir, demektedir.⁷⁵ Bu kelimenin fiilini فَهْرَسَ كَابَهُ فَهْرَسَةً şeklinde düşünenler de vardır. Buna göre [فَهْرَسَةٌ] kelimesi [فَهْرَسَ] fiilinin mastarı olmaktadır. *el-Fihrist* (فهرست) ise, Arapçasının “*fihris*” (فهرس) olduğu düşünülen sözcük anlamını taşır.⁷⁶

Fihrist'in anlamı, *muhteva, içerik, içindekiler, içinde kitap isimlerinin toplandığı kitap* demektir. Bu kavram, *bir kitabın içinde bulunan konuların listesi* (içindekiler) için de kullanılır.⁷⁷ Bu ismin birçok müellif tarafından kullanılmış olması muhtemeldir.⁷⁸

B.1.1. Bibliyografya Kavramı:

Bibliyografik eserler genelde bir konuda veya bir şahıs ya da ülke yahut da tarihin belli dönemi hakkında yazılan kitapların toplandığı listeyi ifade eder. Bu nitelik söz konusu eserin herhangi bir kütüphanede bulunmasına ya da bulunmamasına bakılmaksızın verilmiştir. Onun için bir kişinin, eğer çok eseri

⁷⁴ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VI, 167, “fehrese” mad.

⁷⁵ Ez-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, VI, 521.

⁷⁶ İbn Durayd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan (321); *Kitâb Cemhere el-Luğa*, thq., Remzî Munîr Ba'lebekkî, Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn, Beyrut 1987.

⁷⁷ Feyrûzâbâdî, *el-Qâmûsu'l-Muhît*, II, 236.

⁷⁸ Mesela: “Risâletu'l-Bîrânî fi Fihristi Kutubi'l-Erâzî” bunlardan birisidir.

varsa, kendisine mahsus bir bibliyografyası olabilir; orada tüm düşünsel birikimi kaydedilir.⁷⁹

B.1.2. "Fihrist" ve "Liste" Kavramlarının İlişkileri

"Fihrist" ve "liste" kavramları, kitap isimlerini bir araya getirmeleri açısından ortak özelliklere sahiptir. Dolayısıyla her ikisine de sözlük açısından *fihrist* denebilir. Bu nedenle "fihrist" kelimesi İslam kültüründe herhangi bir ayırma gidilmeksizin iki kesim için de kullanılmaktadır. "*Falan kişinin müellefatının fihristi*" dendiği gibi, "*falan kütüphanenin fihristi*" de denebilmektedir.⁸⁰

Bu birinci anlamı günümüzde "bibliyografya" diye bilinen kavramın manası kast edilirken, ikinci manasıyla "fihrist" kelimesinin modern kavramsal anlamına işaret edilmektedir. Bu batılılar tarafından belirlenmiş bir kavramdır. Müslümanlar bu bilimi yaklaşık on bir asırdır tespit edip tanımış ve bu alanda eserler ortaya koymuşlardır. Batılılar ise bu bilimi ancak on dokuzuncu asırda tanımaya başlamışlardır. Dolayısıyla bu bilim onların nezdinde kaynaklarıyla, kuralları ve metotlarıyla ancak günümüzde dört başı mamur bir bilim dalı olarak ortaya çıkmıştır.

Müslümanlar, uzun asırlar boyunca bu kavramı kendi zihinlerinde teşekkül eden şekli ve manasıyla kullanmışlardır. Bu nedenle onların her "fihrist" dediği yerde batının modern biliminin gelişmesinden sonra geliştirdikleri kavramlarla onu anlamaya çalışmak isabetli olmaz.

B.1.3. "Fihrist" in Diğer Adları

Nedim'in Fihrist'in adı üzerinde de kimi ihtilaflar vardır. En çok kullanılan ve yaygın halde bulunan adı "Fihrist" tir.⁸¹

Bununla beraber onun değişik isimlerle anıldığına da rastlanmaktadır. Bu isimlerin başlıcaları şunlardır: [فهرست العلماء] "*Fihristu'l-Ulemâ*"⁸², [فهرست الكتب]

⁷⁹ Bkz. DİA, *Kitâbiyât* "Mad."

⁸⁰ Bkz. el-Medhal ila İlmi'l-Bibliyografya, s. 25.

⁸¹ Bu eseri "el-Fihrist" diye kaydedenlerden bazıları: Flügel, Bayard Dodge, Eymen Fuad Seyyit, Rıdâ Teceddud, vd.

⁸² Riyâdzâde, *Esmâu'l-Kutub*, s. 246; Hâfız İbn Neccâr, *Zeylu Târihi Bağdâd*, II, 34; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, V, 72-73; VI, 558.

“*Fihristu'l-Kütüb*”⁸³, [الفهرست في أخبار الأدباء] “*el-Fihrist fi Ahbâri'l-Udebâ*”⁸⁴, [فهرست العلوم] *Fihrisu'l-'Ulûm*”⁸⁵ ve [فوز العلوم] *Fevzu'l-'Ulûm*.⁸⁶

C) Fihrist'in Muhtevası

Fihrist'in bir bölümünde bu esrin 377 hicri yılında telif edildiğine dair birçok maqâlede bilgi verilirken, diğer kısmında böyle bir tarihlendirmeye gidilmediği müşahede edilmektedir. Bu da: “Acaba kitap iki kısım olarak mı planlandı?” sorusunu akla getirmektedir.

Çok yaygın bir yaklaşım olarak Fihrist kitabının bize tam ve kâmil manada ulaşmadığı düşünülmektedir. Eserin, müellifi tarafından tamamlanmadığı ve el-Wezîr el-Mağribî (418) tarafından tamamlandığı fakat eserin bu tamamlayıcı bölümünün elimize ulaşmadığı ileri sürülmektedir. Tarih ve kültür tarihi alanında çalışmaları günümüze kadar gelmiş bulunan Yâqût el-Hamewî (626) tarafından yapılan birçok Fihrist'ten yapılan metin naqli incelendiğinde bu görüşün delillerle beslendiği düşünülmektedir. Bu konu özel bir inceleme konusu yapılabilir.

Anlaşıldığı kadarıyla Nedîm, Fihrist adını verdiği eserini iki bölüm halinde tasarlamıştır. Birinci bölümü yalnızca İslam ve Müslümanlar ile alakalı literatüre tahsis etmiştir. Buna bağlı olarak öncelikle İslam ile ilgili ilimleri ele almıştır. Bunun yanında tarih süreci içinde İslam çizgisinden sapıp kendilerine mahsus bir yol, mezhep ve din olarak Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkındaki eserleri incelemeye almıştır. Bu bağlamda İslam üzere Allah tarafından gönderilen şeriatleri ortaya koymaya çalışmıştır. Ardından Arapça ve gramerini, edebiyat mahsullerini, şiir ve şairleri, kelam ve kelamcıları, fıkıh ve fıkıhcıları, hadis ve hadisçileri, tefsir ve tefsircileri ele almaya çalışmıştır. İşte bu konular, Qâhire (Paris) nüshasının ana konularını oluşturmaktadır.

İkinci bölüm ise, İslam öncesi döneme ayrılmıştır. Burada gayrimüslimler nezdinde ortaya çıkan ve oralarda gelişen ilim, bilim, sanat ve zanaat alanlarında zuhur eden incelemeler, risaleler, kitaplar ve diğer eserler ele alınmıştır. Qadim felsefe ve felsefeciler, eski dönem ilimleri, inanç sistemleri, mezhepler, kimyacılar ve sanatçılar, müsamereler, hurafeler, sihirbazlık, muskacılık, göz boyama ve eğlence türlerine ilişkin yazın kategorize edilmiştir.

⁸³ Yâqût el-Hamewî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI, 2427.

⁸⁴ Es-Safedî, *el-Wâfi bi'l-Wefeyât*, II, 139.

⁸⁵ Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1303.

⁸⁶ İsmâil Bâşâ el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'Ârifin*, II, 55.

Fihrist, çok kısa ve özlü bir önsöz ile başlar. Burada Nedîm, kitabının genel çerçevesini çizer. Ardından kitabında ele aldığı maqâlelerin (bölümlerin) başlıklarını ve muhtevalarının listesini verir. Bu maqâlelerin her biri belli bir konuya tahsis edilmiştir. Mesela birinci maqâle nahivciler ve dilcilere, ikincisi şiir ve şairlere, üçüncüsü kelimeler ve kelimelere, dördüncüsü fahihlere ve muhaddislere, beşincisi felsefe ve diğer bilimlere ayrılmıştır.

Kitabın tamamını oluşturan on maqâlenin her biri muhtevalarının içeriğine uygun biçimde farklı fenlere (bilim dalına) ayrılmıştır.⁸⁷ Nedîm, bu fenlerin her birinde, o konuda eseri bulunan kişileri kaydeder.⁸⁸

Şimdi de Fihrist'teki maqâlelerin başlıklarını ve kaç sayfayı kapsadıklarını gözden geçirelim:

Birinci Maqâle: *Kavimlerin Dilleri ve Semavi Şeriatlarla İlgili Kitaplar:*⁸⁹ Birinci bölüm çeşitli milletlerin konuştuğu diller, kullandığı yazılar ve bunların özelliklerinin yanı sıra mukaddes kitaplar, Kur'an, kıraat ilmi ve bu konunun uzmanları olan kurrâlara ayrılmıştır. Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarına da temas edilmekte, Yahudi âlimlerinden sadece Saîd el-Feyyûmî'ye (Saadia Gaon) yer verilmekte, ayrıca bazı Hıristiyan din âlimleri tanıtılmaktadır.⁹⁰ (ss. 6-59).

İkinci Maqâle: *Nahivciler ve Lügatçiler:* İkinci bölüm dil ve gramer hakkında olup Arap nahvinin teşekkülü, Kûfe ve Basra dil okullarında nahiv ilminin gelişmesi, bu okulun görüşlerini birbirine katarak yeni bir görüş ortaya atmaya çalışanlar, Arapların en büyük edipleri ve hatipleri gibi konulara ilişkin bilgiler içermektedir. Bu bölüm kitabın en uzun bölümlerinden biridir. (ss. 59-130).

⁸⁷ Acaba kitap tasnifinde kullanılan bu onlu sistem, Nedîm'in orijinal buluşu mudur yoksa daha önce buna benzer bir onlu sistem kullananlar var mıdır? Bildiğimiz kadarıyla Nedîm'den önce Ebû Temmâm'ın (228), *el-Hamâse*'de, İbn Sellâm'ın (232), *Tabaqâtu Fuhûli'Şu'arâ*'da, İbn Quteybe'nin (276), *'Uyûnu'l-Ahbâr*'da onlu sistemler kullandığıdır. Hamâse kitapları da, çoğun, onlu bir sistemle düzenlenmiştir. Bu edebi türler Nedîm için en azından ilham kaynağı olarak düşünülebilir.

⁸⁸ İlginçtir, Nedîm'in *Fihrist*'i 1871-1872'den yayımlandıktan 3-4 yıl sonra yani 1876'da modern kütüphaneciliğin babası sayılan Melvil Dewey (1851-1931), onlu kütüphane sistemini yayınlamıştır. Buradan hareketle, Dewey, bu sistemini *Fihrist*'in onlu sistemine borçludur, denebileceği düşünülmektedir. Bu eserin onun temel düşünceleri üzerinde ilham verici biçimde tesir ettiği kuşkusuzdur.

⁸⁹ Biz bu sayfa numaralarını *Fihrist*'in 1978'de Beyrut'ta basılan nüshasına göre verdik.

⁹⁰ Bu konuda Ebû Hayyân et-Tewhîdî, *Risâletu'l-Kitâbe*, el-Qalqaşandî, *Subhu'l-A'şâ fi Smâ'ati'l-İnşâ* adlı eserlerini yazmışlardır.

Üçüncü Maqâle: *Haberler, Edebiyat, Ensâb ve Siyer:* Üçüncü bölümde tarih, siyer, ensâb âlimleri ve bunların eserleriyle kâtipler, divanlar, nedimler, mûsîqîşinâslar tanıtılmakta ve eğlenceye dair konulara yer verilmektedir. Bu bölüm, el-Fihrist'in en uzun iki bölümünden biridir. (ss. 131-222).

Dördüncü Maqâle: *Şiir ve Şâirler:* Dördüncü bölüm şiir ve şairler hakkındadır. (ss. 223-244).

Beşinci Maqâle: *Kelam ve Mütekellimler:* Burada Mu'tezile, Murcie, İmâmiye ve Zeydiye Şî'ası, Mücbire, Haşwiyye, Hariciye, Mutesawwife, İsmâ'îliyye hakkındadır. (ss. 245-279).

Altıncı Maqâle: *Fıqh, Fuqahâ ve Muhaddisler:* Altıncı bölüm fıqha ve fıqhî mezheplere ayrılmış olup eserin en geniş kısmıdır. (ss. 280-330).

Yedinci Maqâle: *Felsefeciler ve Qadim İlimler ile İlgili Haberler ve Bu Konuda Yazılan Kitaplar,* Burada Grek, Hind ve Fars kökenli filozoflar, eserleri ve görüşleri ele alınmıştır. Bu bölüm, *Fihrist*'in en uzun iki bölümünden biridir. (ss. 331-422).

Sekizinci Maqâle: *Musâmereciler ve Hurafecilerin Haberleri, İsimler ve Hurafelerle İlgili Haberler:* Yani sekizinci bölüm sihir, büyü, tılsım, gözbağcılık ve hurafelere ayrılmıştır. (s. 422-441).

Dokuzuncu Maqâle: *"Sâbie" diye bilinen Keldanlı Harnâniyyenin mezhepleri ve Keldanlı Senewiyyenin mezhepleri:* Yani, Dokuzuncu bölüm Sâbiîler, Maniheistler, Mazdekîler gibi eski Mezopotamya ve Pers din ve kültürlerinin uzantısı olarak varlıklarını devam ettiren din, mezhep ve kültürleri, bu konuda yazılan kitapları ve müellifleri ele alır. (ss. 441-493).

Onuncu Maqâle: *Qadîm ve sonraki dönem felsefecilerden olan Kimyacılar ve Sanatçılar:* Onuncu bölüm de İlkçağdan itibaren eski kimya alanındaki çalışmaları içermektedir. (ss. 493-507).

D) Nedîm'in Fihrist'teki Metodu

I) Özlü Anlatımı Tercih Eder:

1- Nedîm'in *Fihrist*'te izlediği metodun bir özelliği, anlatımda en kısa yolu izlemeye çalışmasıdır. Bunu onun önsözünde bile görmek mümkündür. Ön-

sözü o kadar kısadır ki, metodunu, hedefini ve usulünü izah etmekten çok uzak olduğu gibi yazdığı kitabın adını açıkça dile getirmekte yetersiz kalmıştır.⁹¹

2- Tekrar etmekten kaçınması ve bu amaçla okuru kendisinden öncekilerin kitaplarına havale etmesidir. Yani Nedîm günümüzde atf diye bildiğimiz metodu da kullanır. Mesela bir kişi veya kitaptan iki yerde söz ettiğinde bu iki yerden birinde onu nerede ve hangi amaçla zikrettiğini ifade ederek gereksiz bilgi ve tekrardan kaçınır.⁹²

Bununla beraber kimi zaman bir kitaptan veya mezhepten uzun uzadıya bahsettiğine de rastlanır. Mesela *İsmâ'iliyye*'nin kollarından ve *Kitâbu'l-'Ayn*'den detaylı biçimde bahsetmiştir.⁹³

II) Ele Aldığı Musannıflar (Müellifler) Hakkında Bilgi Verir

Nedîm, *Fihrist*'te bahsettiği musannıf ve müelliflerden bahsederken onların en ünlülerden başlar, ardından şöhreti onlara yakın olanları zikreder. Bu minval üzere en az şöhreti olanlarına doğru gider. Bu metodu kitabının tamamına uyguladığını üçüncü maqâlenin üçüncü fenninde açıkça ifade eder.⁹⁴ Müellifin kimi zaman bu metoda aykırı anlatımları da vardır. Bu durumda neden böyle anlattığını açıklar.⁹⁵

Biyografilerini de kategorize ederken “tabaqât sistemi”ni kullanır. Bunu kendisi birkaç yerde açıklar. Şairleri bu düzenin dışında zikretmek istediğinde buna dikkat çeker.⁹⁶ Büyük şöhrete kavuşmuş ve haberleri her tarafa yayılmış olan müelliflerin biyografilerini, bu şöhretlerini yeterli bularak, vermez. Bu durumu birçok zatın biyografilerinde açıkça ifade eder.⁹⁷

Biyografisini verdiği kişilerin hem doğum hem de ölüm tarihlerini vermeye özen gösterir. Ama vefat tarihlerine daha çok dikkat ettiği, çoğu kimsenin

⁹¹ Bkz. *Fihrist* (1978), ilk sayfa; *Fihrist* (1994), s. 7; *Fihrist* (2009), I, 3.

⁹² Bu konuda bazı misaller için bkz. *Fihrist* (2009), I, 486-487; II, 65, 416. Burada okuru, Belhî'nin *'Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât* kitabına havale eder.

⁹³ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 114-116; 666-671.

⁹⁴ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 450-451.

⁹⁵ Munâlâvus, el-Qâsim b. Ma'n ve Qustâ'nın biyografisinde bu türden açıklamalar yapar. Bkz. *Fihrist* (2009), I, 208, 594; II, 214, 292.

⁹⁶ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 396, 420, 423, 467, 501-502.

⁹⁷ İbnu'l-Mu'tez, Me'mûn ve Cahza'nın biyografilerini bu nedenle vermez. Bkz. *Fihrist* (2009), I, 358, 359, 449.

doğum tarihlerini vermediği gözlenmektedir.⁹⁸ Bazen de “vefat etti” deyip tarih belirtmez.⁹⁹ Bazen bir kişinin biyografisini birden çok yerde verir.¹⁰⁰ Kimi zaman biyografisini verdiği kişi hakkında en yakın kaynakları mesela çocuklarının veya öğrencilerinin verdiği bilgileri kullanır.¹⁰¹

Bahsettiği kişilerle bir yakınlık, dostluk ve tanışıklığı varsa bunu özellikle ifade etmeye özen gösterir.¹⁰² Kendisinden sonra vefat etmiş kimi çağdaşlarının biyografilerine de yer verir. Kitabını yazdığı sırada bu kişilerin hayatta olduğunu belirtir.¹⁰³ Biyografisini verdiği kimi müellifleri tenqîd eder.¹⁰⁴

Nedîm'den önceki bibliyografilerde bu türden bir düzen yoktur. Onlar için ne zamanı ne de şöhreti ilkeli biçimde esas alan bir tasnif veya düzenlemeden söz edilebilir.

Bu dönemde ortaya çıkan kitap listelerinin incelenmesinden anlaşıldığına göre bu tür bibliyografyalar ferdi çalışmalardı; kime ait olursa olsun konuyla ilgili tüm eserleri kaydetmeyi hedeflemiş değillerdi. Öte yandan bu dönemde müellifler, kendi müellefatının listelerini bizzat kendileri yazarlardı. Kimi zaman bu işi onların öğrencileri yaparlardı. Nedîm döneminde bununla ilgili çok kayıt ve çalışma mevcuttu ve rahatlıkla ulaşılabilecek yerlerde duruyordu.

III) Ele Aldığı Kitaplar Hakkında Maddi Bilgiler Verir

Nedîm, ele aldığı kitabı görmüşse, kaç cildini gördüğünü, hacmini, kaç cilt ve kaç sayfa olduğunu, sayfalarını büyük mü orta boy mu olduğunu, her sayfada kaç satır bulunduğunu, her satırda yaklaşık kaç kelime yer aldığını beyan eder. Kitabın en önemli vasıflarını ve özelliklerini açıklar. Kitabın orijinal mi yoksa kopya mı olduğunu dile getirir. Kaç nüsha olduğunu, hangi nüshasının daha sağlam olduğunu tespit eder. Kim tarafından hangi hatla yazıldığını belirtir.¹⁰⁵ Kimi zaman bunlara ilave olarak kitabı nesnel bir şekilde değerlendi-

⁹⁸ Bkz. *Fihrist* (1978), s. 47: İbn Mucâhid (d.245, vefatı 324 senesi Şaban'ın son gününe bir gün kala), s. 69: Ebû Mihlem eş-Şeybânî (d. Mansûr hacca gittiği sene, v.248),

⁹⁹ Bkz. *Fihrist* (1978), s. 67, 68, 84, 96: Ebû Ziyâd el-Kulâbî, Şubeyl b. 'Ar'ara el-Dabû'î, el-Curremî, er-Ruâsî.

¹⁰⁰ Ebû Bekr b. Kâmil, Ebû'l-Hasan er-Rummânî biyografileri birden çok yerde zikredilenlerdendir. Bkz. *Fihrist* (2009), I, 84, 188, 623; II, 122.

¹⁰¹ Sîrâfî ve Şâfî hakkında böyle yapmıştır. Bkz. *Fihrist* (2009), I, 183, II, 55, 202.

¹⁰² Bkz. *Fihrist* (2009), I, 433, 674, 690, II, 126, 465.

¹⁰³ Muhammed b. İmrân el-Merzubânî bunun bir misalini oluşturur. Bkz. *Fihrist* (2009), I, 407-408; Yâqût el-Hamewî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI, 2582.

¹⁰⁴ Cahza ve eş-Şimşâtî gibi. Bkz. *Fihrist* (2009), I, 449, 476.

¹⁰⁵ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 206, 236, 237, 362, 401, 464, 502, 582-584, II, 119, 276-277.

rir. Onun orijinal mi sıradan mı yoksa intihal mı olduğunu ifade eder. Kitabın tamamlanıp tamamlanmadığına, müsveddesinin temize çekilip çekilmediğine dair bilgiler verdiği de olur.¹⁰⁶ Şu kadar var ki, en-Nedîm'in ele aldığı her kitap için bu türden bütün bilgileri verdiği söylenemez. Mesela kaynak olarak kullandığı veya kendisinden bahsettiği kitapları gördüğüne 82 yerde işaret eder.¹⁰⁷ Bunun dışında kalanlar hakkında bu bilgileri vermez.

Bilgi verirken öncelikle gördüğü kitapları, ikinci sırada hakkında bir şeyler okuduğu veya duyduğu kitapları tespit etmeye çalışır. Kimi zaman kitapların bölümlerine, tertiplerine ve içindekilerine değinir.¹⁰⁸

Kitaplardan söz ederken, kimi zaman, onların gerçek isimlerini vermeye değil, konularını açıklamaya çalışır. Mesela: "Erdemli doktorun filozof olduğu hakkında bir kitap" ifadesi gibi...¹⁰⁹ Bu tür açıklamalar yaparken önce kitabın asıl ismini verdikten sonra bu tür değerlendirmelere gitmiş olmasının daha faydalı olabileceği düşünülmektedir.

IV) Kullandığı Kaynaklar Hakkında Bilgi Verir

Çeşitli alanlar ve kişilerle ilgili olarak yazılmış bulunan "terâcim" (muhtasar hayat hikâyesi) ve tarih kitaplardan yararlanan Nedîm'in, tabiat ve fen bilimleri ve qadim Yunan kültürü ile ilgili eserlerden istifade etmiş olduğu düşünülür. Doğal olarak kullandığı kaynaklar konudan konuya farklılık arz etmiştir. Bu bağlamda Ebû't-Tayyib el-Luğavî'nin, biyografilerini verdiği Nahivci ve Dilcilerin eserlerini kaydettiği "*Merâtibu't-Temwîn*" adlı eserini kaynak olarak kullanmıştır.

Yanı sıra Ebûl-Hasan b. el-Kûfî (233) ve Ebû'l-Ferac el-İsfahânî (357) tarafından kaleme alınan müellefattan da yararlanmıştır. Ayrıca ve İbn Culcul'in,¹¹⁰ biyografilerini tabiplerin eserlerini ele aldığı "*Tabaqâtu'l-Etîbbâ ve'l-Hukemâ*"

¹⁰⁶ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 15, 24, 107, 157, 174, 175, 180, 180, 181, 218, 226, 228, 231, 242, 362, 445, 449, 502; II, 30, 278, 449.

¹⁰⁷ Bkz. *Fihrist* (1978), I, 6, 32, 35.

¹⁰⁸ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 431, II, 257, 280.

¹⁰⁹ Bkz. *Fihrist* (2009), II, 257, 280.

¹¹⁰ Ebû Dâvûd Süleyman b. Hassân el-Endelusî (332-384/843-994). Doktorluk ve eczacılıkta ileri düzeyde bilgi ve deneyim sahibi, tarihçi ve tıpcıdır. Özellikle Dioscorides'in tıpla ve eczacılıkla ilgili eserleri üzerinde çalışmıştır. Zamanın sultanı Hişâm el-Mueyyed Billah'ın özel doktorluğunu yapmıştır. Bu alanlarla ilgili değerli maqâle ve eserleri vardır. Bkz. İbn Ebû Useybi'a Muwaffaquddin Ebû'l-Abbâs Ahmed, Beyrut 1299/1882, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabaqâti'l-Etîbbâ*, s. 21, 27, 49, 54, 77, 80, 110.

adını taşıyan kitabını misal olarak verebiliriz. Bu ikinci eser, en-Nedîm'in *el-Fihrist'*ini yazdığı aynı senede yazılmıştır.

Nedîm'in kendisinden faydalandığı düşünülen çalışmalardan biri de el-Câhız'ın (255) müellefatına ilişkin fihristlerdir. Câhız bu fihristleri "*el-Hayewân*" adlı kitabının başında kaydetmiştir. Nedîm de onlardaki bilgileri kullanmıştır.¹¹¹

Nedîm'in bu ilk dönem bibliyografilerinden, özellikle Câhız (255) ve Câbir b. Hayyân'ın (200) fihristlerinden istifade ettiği düşünülmektedir. Onun yazılı bulunan iki listesi mevcuttur. Birincisinde tüm eserleri genel manada kaydedilmiştir. Diğerinde ise özellikle kimya ile ilgili eserleri zikredilmiştir. Anlaşıldığına göre bu müellif, tarihin bu uzak döneminde eserlerinin konuları arasında önemli bir fark olduğunu anlamıştır. Câbir, her tür ilgi ve takdiri hak eden bu idraki nedeniyle, kimya ile ilgili eserlerinin okurları ile diğer eserlerinin okurlarının birbirinden ayrı olduğunu anlamıştır. Onun için bir listesinde tüm eserlerini kaydetmişken, diğerinden ancak mütehasıs kişileri ilgilendiren müellefatını zikretmiştir.

Fihrist'in kaynakları tespit edilebilir mi? Acaba en-Nedîm bu eseri yazarken ne gibi kaynakları kullanmıştır ve ne gibi eserlerden yararlanmışır?

Nedîm'in, el-Fihrist'inde Câbir b. Hayyân'ın kendi müellefatı için hazırladığı "*el-Fihrist*", Ebû'l-Hasan el-Kûfî'nin hazırladığı "*bibliyografik listeler*", er-Râzî'nin kitapları için hazırlanan "*el-Fihrist*" ve Yahya b. 'Adiy tarafından kaleme alınan Aristoteles'in kitaplarını içeren "*el-Fihrist*" gibi eserleri gördüğü ve kitabını yazarken onlardan pek çok bilgiyi olduğu gibi aktardığı bilinmektedir.

Bunun yanında Nedîm, mutlak manada Hârûn Reşit tarafından kurulup Me'mûn döneminde zirveye tırmanan "*Beytu'l-Hikme*"de mevcut olan tüm eserleri de elden geçirmiş ve incelemiş olmalıdır. Yanı sıra, onun, devlet adamları, vezirler ve ilme hizmeti seven kişiler tarafından Bağdat, Medinetu's-Selam (*İbn Hâcib en-Nu'mân Kütüphanesi*), Medînetu'l-Hadîse (*Muhammed b. el-Huseyn b. Ebû Ba'ra Kütüphanesi*), Musul (*Ali b. Ahmed el-İmrânî Kütüphanesi*), Basra, Kûfe, Samerra gibi şehirlerde kurulan devlet ve vakıf kütüphanelerini de inceden inceye elekten geçirmiş olması gerekir.¹¹²

¹¹¹ Bkz. Ebû Usmân Umar b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayewân*, thq. Abdusselam Hârûn, 2.Basım, Mısır 1384/1965, I, 4-12.

¹¹² Bkz. el-Fihrist (2009), Muqaddime, 10; I, 13, 51, 106-107, 265, 515, 503, 674, II, 208, 234-235, 258, 462-463.

Nedîm'in el-Fihrist'te kaynak olarak kullandığı kitaplardan da söz edilebilir. Nedîm, çoğun, bunları kendisi açıkça ifade eder. Bir fikir versin diye bunlardan başlıca başvuru kaynaklarını zikrederim:

İbnu'l- Kûfi diye meşhur olan Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ubeyd b. ez-Zubeyr el-Esedî (348). Ayrıca Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Rüstüm et-Taberî (310), Ebû'l-Huseyn 'Abdullah b. Muhammed b. Sufyân el-Hazzâz (325), Ebû't-Tayyib Ahmed b. Uhay eş-Şâfiî, Cahcah diye bilinen Ebû'l-Feth 'Ubeydullah b. Ahmed en-Nahwî (358). Bunlardan Kûfeli Gramerciler ve Tarihçiler konusunda yararlanmıştır. Sa'da b. el-Mubârek'in *Kitâbu'l-Erâdi ve'l-Miyâh ve'l-Cibâl* kitabından da istifade etmiştir. (*Fihrist*, Seyyid, I, 213-214)

En-Nadr b. Şumeyl'in *Kitab es-Sfât* adlı eserinden (FS. I, 145); Hişâm b. Muhammed b. Es-Sâib el-Kelbî'nin Müellefatına ilişkin listeyi İbnu'l- Kûfi'nin hattından nakletmiştir. (FS. I, 301-305)

Aynı şekilde Ebû'l-Hasan 'Ali b. Muhammed el-Medâinî'nin Müellefatına ilişkin listeyi kullanmış onun hattından birçok âlimin biyografisini ve kitaplarının isimlerini aktarmıştır (FS. I, 316-323); yine onun hattından ez-Zubeyr b. Bekkâr'dan rivayet edenlerin isimlerini nakletmiş İshak b. İbrahim el-Mawsilî'nin *Kitâbu'l-Eğânî el-Kebîr* (FS. I, 438)

Ebû'l-Hasan b. et-Tenh'in Beni'l-Furât'ın kitaplarından elde ettiği dile, gramere, şiirlere ve diğer konulara ilişkin yorumları kaydetmiştir. Ebû'l-'Anbes es-Saymerî'nin Mesâwiyy el-'Awâm adlı kitabını kaynak olarak kullanmıştır. (FS. II, 460-461)

Ömer b. Şebbe'nin "Mekke" kitabından istifade etmiştir. Ebû'l-'Abbas Ahmed b. Muhammed el-Sewâbe b. el-Katib'in (277) *el-Kitâbe we'l-Hatt* adlı eserini kaynak olarak kullanmıştır. (FS. I, 13, 17, 20)

Me'mûn tarafından Hikmet Kütüphanesi'ne sorumlusu tayin edilen Sehl b. Hârûn (215) Hatt ve Arap kelamının methine ilişkin sözlerini naqletmiştir. (FS. I, 25, 26)

Ceşiyârî'nin el-*Wuzerâ* kitabından, İbn el-Muqaffâ'nın Farslarla ilgili eserlerinden, İbrani Qaleminden söz ederken "Bazı Qadîm Kitaplar" ve "Bazı Qadîm Tarihler" dediği kaynaklardan, Yahudilerin bazı ilim erbabından ve onların fazıllarından konuyla ilgili bilgiler aktarmıştır (FS. I, 29, 30, 31, 34, 36, 156).

Ebû'l-Fadl Ca'fer b. el-Muktefi Billah'tan kitabının pek çok yerinde özellikle Yedinci Maqâlede bolca nakiller yapmıştır. Muhammed b. Zekeriya er-

Râzî'den Çin Qalemi ve yazısıyla ilgili uzun bir metin nakletmiştir. (FS. I, 39, 40)

Birinci Maqâlenin İkinci Fenninde ilahi şeriatlerle ilgili kitapların isimlerini verirken Me'mûn'un Kütüphanesi'nde bulunan Qadîm bir yazıyla yazılı Qadîm bir kitaptan aktarmalar yapmıştır (FS. I, 51-54).

Tevrat'tan söz ederken Yahudilerden fazıl bir adama sorduğunu, Hristiyanların İncilinden bahsederken "Yûnus el-Qiss" diye bilinen erdemli bir şahıstan Arapçasına ilişkin sorular sormuş cevaplar almıştır (FS. I, 56).

Birinci Maqâlenin Üçüncü Fenninde, Qur'an'ı Kerim ve onla ilgili kitaplardan söz ederken İbn Ebû Davud es-Sıcistani'nin "el-Mesâhif" kitabına, el-Fadl b. Şâzân'ın "el-Qırâât" kitabından Abdullah b. Mes'ûd ve Ubey b. Ka'b'ın Qur'an'ın Nüzul sırasına ilişkin bilgiler aktarmıştır. (FS. I, 64-67).

Kaydettiği bilgiyi, çoğun, nereden aldığını belirten en-Nedîm, bu amaçla kimi ifadeler kullanır. Bunların bazılarını bir göz atalım: [قال لي]، [حدثني]، [حدثنا]، [حدثنا إجازة]، [قال]، [عن]، [ذكر]، [سمعت]، [قرأت].¹¹³ Bununla beraber ele aldığı konuya yakın olan kaynakları da değerlendirmeye çalışır. Bu bağlamda şu tür ifadeleri kullanır: [سألت رجلا من أفاضلهم]، [قال لي من رأي ذلك].¹¹⁴

Nedîm'in kendi hocalarına ve ilmin öncülerine ne kadar bağlı olduğunu gösteren delillerden biri de onun ele aldığı konularda onların naklettiklerini kendi gördüğüne ve görüşüne takdim etmesidir. Bu tür ifadelerinden bazıları şöyledir: [الفضل بن شاذان أحد الأئمة في القرآن والروايات فلذلك ذكرنا ما قاله دون ما شهدناه]، [قرأت بخط]، [أبي الحسن بن الكوفي ثبت كتاب الصفات علي ما قد ذكرته ولم أعول علي ما رأيته].¹¹⁵

Kimi zaman naklettiği konularla ilgili tenqîdlerde bulunur. Mesela el-Câhız'ın imametle ilgili kitaplarının Me'mûn tarafından beğenilip takdir edildiğini nakletmesi hakkında: "Câhız'ın bu sözü güzel bulmasının, kendisini büyük gösterme eğilimine dayandığını zannediyorum" değerlendirmesinde bulunur.¹¹⁶

Kitapları tanıtırken kimi zaman hem ilk geçtiği yerde hem de ikinci defa geçtiği yerde olmak üzere çift yönlü atıflar yapar.¹¹⁷

¹¹³ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 30, 32, 43, 44, 54, 61, 82, 104, 105, 109, 122, 142, 149, 166, 167-168, 178, 181, 401, 438, 578-580; II, 39, 117, 118, 143, 152, 154, 164, 169, 173, 209, 249, 276, 306, 434.

¹¹⁴ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 43, 54.

¹¹⁵ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 66, 145.

¹¹⁶ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 580.

¹¹⁷ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 188, 364, 512, 629; II, 121-122, 179.

E) Fihrist'in Hususiyetleri

Hicri dördüncü asırda kitaplar ve müellif alanında üç önemli kitap yazılmıştır. Bunların birincisi Fârâbî'nin (339) *İhsâu'l-'Ulûm'u*, ikincisi Nedîm'in (380) *Fihrist'i*, üçüncüsü ise Hawârizmî'nin (387) *Mefâtîhu'l-'Ulûm'u*dur.

Bu üç eserin kendi alanlarında önemli oldukları konusunda şüphe yoktur. Şu kadar var ki, Arapça olarak yazılmış kâmil manadaki ilk bibliyografik eserin Nedîm'in, *Fihrist'i* olduğu konusunda genel manada bütün doğulu ve batılı araştırmacılar ve ilim adamları ittifak etmektedir. Elbette bu bilim dalı Nedîm'in *Fihrist'*inde ortaya koyduğu düzeyde durup kalmış değildir. Ondan sonraki on asırlık dönemde de bu alanda gelişmeler olmuş ve bibliyografik eserlerin kat ettiği uzun yolun trafik işaretleri gibi nice eserler Müslümanlar ve gayrimüslimler tarafından kaleme alınmıştır. Bunların pek çoğu da *Fihrist'*ten istifade etmişlerdir.¹¹⁸

İşaret edilen bu ve benzeri eserler Nedîm'in *Fihrist'*inden sonraki çalışmalardır. Bunların ondan istifade etmiş olmaları makul ve malumdur. Ancak ondan önceki çalışmalar bu kadar açık ve belirgin değildir. *Fihrist'*in bize ulaşan nüshaları dikkate alındığında müellifinin hicri 377 yılına kadar ne kadar farklı ilim dalıyla ilgili olursa olsun Arapça yazılan ve Arapçaya çevrilen bütün eserleri kapsamaya çalıştığı ve hiçbir eseri dışarıda bırakmamaya gayret ettiği anlaşılmaktadır. Burada iki şeyin sorgulanmadan kabul edilmemesi gerekmektedir:

1- Nedîm ve *Fihrist'e* gelinceye kadar kimsenin bu konuyu ele almadığını söylemek ne kadar doğru olabilir?

2- Ne kadar mahir ve ne ölçüde malumat sahibi olursa olsun nihai noktada bir kişinin yaklaşık 400 yıllık kültürel müellefatı, hiçbirini dışarda bırakmayacak şekilde, ele almış olması mümkün müdür? Böyle bir çalışmayı bugün

¹¹⁸ Bunların bazılarını burada hatırlayalım: 1- *el-Milel ve'n-Nihal*, 'Abdulkerim Şehristânî (548), 1- *Mu'cemu'l-Udebâ*, Yâqût el-Hamewî (626), 2- *Zeylu Târîhi Bağdâd*, Hafız İbnü'n-Neccâr (643), 3- *Ahbâru'l-'Ulemâ' bi-Ahyâri'l-Hukemâ'*, Alî b. el-Qâdî el-Kiftî (646), 4- *'Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabaqâti'l-Etubbâ'*, İbn Ebû Üsaybi'a (668), 5- *Wefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, Ahmed İbn Hallikân (681), 6- *Târîhu'l-İslâm ve Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Hafız ez-Zehebî (748), 7-9- *Lisânu'l-Mîzân*, *Tehzibu't-Tehzib* ve *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, İbn Hacer el-Asqalânî (852), 10- *Tabaqâtu'l-Mufessirîn*, Muhammed b. 'Alî ed-Dâvudî (945), 11- *Miftahu's-Sa'âde*; Taşköprizâde (968); 12- *Keşfu'z-Zunûn*, Hâcî Halife (1067), 13- *İydâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn*, İsmâil Paşa el-Bağdâdî (1339), 14- *Hediyetü'l-'Ârifin Esmâu'l-Muellifin Âsâru'l-Musannifin*, İsmâil Paşa el-Bağdâdî (1339), 15- *Mu'cemu'l-Matbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-Mu'arrabe*, Yûsuf Serkis (m.1932), 16- *Târîhu't-Turâsi'l-'Arabî*, Carl Brockelmann (m.1956).

bile ilimde, teknik ve malzemede meydana gelen onca gelişmeye rağmen değil bir kişi, bir kurum bile gerçekleştiremez.

Nedîm, Fihrist'inde hedefini geniş tutmuştur. Ancak tüm İslam âleminde, Hint, Fars ve Yunan kültüründe mevcut olan bütün Arapça kitapları kuşatan bir çalışma yapmak hiç de kolay değildir. Onun Mısır, Yemen, Hicaz, Afriqâ ve Endülüs gibi uzak bölgelere uzanamadığı, hatta kendi havzasında mevcut kimi müellif ve musannıfları göremediği tespit edilmiştir. Adını zikrettiği her âlim veya sanatçının tüm eserlerini kaydetme iddiasında da olmamıştır. Doğrusu da budur. Mütevazı bir çalışma her zaman iddialı bir çalışmadan iyidir.

Birçok açıdan kemalin doruğunu zorlayan bir eserin sahasında ilk olması düşünülemez. Bu kadar geniş ve kapsamlı bir çalışmanın herhangi bir dilde bibliyografik eserlerin ilki olması pek mümkün gözükmemektedir. Mesela Ebû'l-Hasan b. el-Kûfî (233) bu konuda bir öncü olarak düşünülebilir.¹¹⁹ Akıl, mantık ve doğal seçme/seçilme kuralları çerçevesinde düşünüldüğünde bu kitabın ilk adım olarak düşünülemeyeceğini öngörmektedir. Bu eser, ancak kendisinden önce yapılmış birbirinden kopuk küçük çaplı, dar alanlı çalışmaların bir meyvesi olarak düşünülebilir.

F) Fihrist'in Önemi

Bu eserin önemini Doğulu ve Batılı birçok bilim adamı tespit etmiştir. Öncelikle Yaqût el-Hamewî, onun sahasında önemli bir boşluğunu doldurduğunu, te'lif ve tanziminin fewqâlâde olduğunu ifade etmiştir.¹²⁰ İslam kültür sisteminde çok değişik alanlarda önemli eserler yazarların çoğu Fihrist'ten istifade etmiştir. Bunlara yerinde işaret ettik.

Nedîm, mesela 165 Müslüman matematikçiden bahsettiği ve onlar hakkında bilgi verdiği düşünüldüğünde onun verdiği bilgilerin önemi daha kolay anlaşılabilir. Ayrıca o sevgi, dostluk, aşk ve âşıklar hakkında tam üç sayfa tutan kitap adlarını sıralar. Bunlardan günümüze gelenler çok nadirdir. Onlar hakkında tüm bildiğimiz Fihrist'in aktardığından ibaret kalmıştır.¹²¹ Bunlardan biri üzerinde araştırma yapan herkes bu tespitleri teslim eder.

Batılı ve doğulu müsteşriklerden İslam kültürü ile ilgilenenler de özellikle el-Fihristi taqdîr etmişlerdir. Sözelimi, M. Berthelot (m.1907): "*İslam'ın ilk dört asrında bilimlerin ulaştığı düzeyi tespit etmek için el-Fihrist ana kaynak konu-*

¹¹⁹ Bkz. Fuâd Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, II, 289.

¹²⁰ Yaqût el-Hamewî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, XVIII, 268.

¹²¹ Bkz. *Fihrist* (1978), s. 425-428.

mundadır” ifadesini kullanır.¹²² Alman musteşriq Sigrig Hunke (m.1999) de *Arap Güneşi Batımın Üzerine Doğar* adlı eserinde el-Fihrist kitabının önemini vurgular.¹²³ F. Rosenthal, *Müslümanlarda Tarih Bilimi* adlı eserinde Fihrist’e çok büyük önem atfeder ve onun metni ile daha sonra yazılan tarih metinlerini karşılaştırma arzusunu dile getirir. Bunun çok değerli bir çalışma olacağını anlatmaya çalışır.¹²⁴ Müslümanlar nezdinde bu kitabın bilim dünyasında gün yüzüne çıkması ise ancak müsteşriklerin onun üzerinde bir asır çalışmasından sonra gerçekleşmiştir.¹²⁵

Bu eseri Arap dilinde yazılan bibliyografik çalışmaların ilki ve en önemli yol işareti olarak görülmüş ve onun sayesinde bu alanın önemi, ciddiyeti ve orijinal bir düşünce olduğu netlik kazanmıştır. Bu yapıtın kültürel bir ansiklopedi veya büyük bir bilgi hazinesi olarak değerlendirilmesi mümkündür.¹²⁶ O sadece kitaplar ve yazarlarını vermekle yetinmez; kimi yerlerde ve konularda derine iner, analizlere girişir, bir grubu, cemaati ve çevreyi düşünce ve tutumlarıyla ele alır ve onların bu düşüncelerinin nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışır.

Fihrist’i, Müslümanların nice gayrimüslim bilginlerinden mahir bir uzmanlıkla yaptıkları tercümelerin önemli kaynaklarından biri saymak gerekir. Ayrıca bu eser, Müslümanların medeniyet asırlarında ilim hayatının ulaştığı düzeyin tespitini ortaya koyan en kapsamlı, en güvenilir ve otantik belge sayılabilir. Arapça yazılmış ve Arapçaya tercüme edilmiş tüm eserleri bir araya

¹²² Bkz. Barthold, Wilhelm, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü, İstanbul 1940.

¹²³ Hunke, Sigrig; *Avrupa’nın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, çev. Servet Sezgin, Bedir Yay. İstanbul 1972.

¹²⁴ Rosenthal, Franz, *İlmü’t-Târîh İnde’l-Muslimîn*, çev. Salih Ahmed Ali, Muessesetu’r-Risâle, 1403/1983, s. 2, 273-317.

¹²⁵ Müsteşriqlerin en-Nedîm ve el-Fihrist üzerinde yaptığı çalışmaların bazıları: Gustav Flügel, İgnac Goldziher, August Müller, M. Th. Houtsma, Heinrich Suter, Helmut Ritter, Johanne W. Füch, Carl Brockelman, A. J. Arberry, H. G. Farmer, R. Sellheim, Manfred Fleischer, Friedrich Zimmerman, V. V. Polosin, Dewin Stewart, Paul Kunitzsch, Dimetry Frolov, Devin Stewart, Rudolf Zulhaim, Bayard Dodge. Ayrıca Umar Rîdâ Kehhâle, Hayreddin Zirikli, Samir Khalil ve Fuat Sezgin de bu konuda çalışmalar yapmışlardır.

¹²⁶ Bu meyanda bazı yorumlar için ‘Abdullah Muhlis, ‘Abdullatîf Muhammed el-‘Abd, ‘Abdulwahhab Ebû’n-Nûr, ‘Abdurrahan Mu‘allâ, ‘Abdurrahan b. Hamd el-Akreş, ‘Abdurrahan Muhammed el-‘Ayfân, ‘Abdulcebbâr Nâcî, ‘Abdussettâr el-Halwecî, ‘Abduttewwâb Şerefuddin, Beşîr el-Hâşimî, Cewâd ‘Ali, Fâdıl İbrahim Halil, İbrahim el-Ebyârî, İbrahim Hammûde, Mahmûd el-Hâc Qâsim, Mucâhid Mustafa Behcet, Muhammed ‘Awnî ‘Abdurraûf, Muhammed Cevâd Meşkûr, Muhamed Yûnus el-Huseynî, Şa‘bân ‘Abdulazîz Halife, et-Tâhir Ahmed Mekkî araştırmacıların maqâle ve kitaplarına bakılmalıdır.

getirmeyi hedeflediğinden en qadîm kitap listesi mesabesindedir.¹²⁷ Üstelik onların müellifleri hakkında da bilgi vermeye çalışmaktadır. İslam kültür tarihinde erken dönemlerde kitap isimlerinin yazıldığını ve bunların rasyonel biçimde konularına göre kategorize edildiğini gösteren en sağlam delil Nedîm'in bu eseridir. Bu eser bize Müslümanların olayları ve haberleri aktarırken ne denli emanet, dikkat, incelik ve tespit ilkelerine bağlı kaldıklarını da ortaya koymaktadır.

Fihrist'in kendisinden sonraki nesiller üzerinde ne gibi bir tesiri olmuştur? Bu konuda gerçekten somut etkisi olduğu söylenebilir mi? Olmuşsa bu etki ne ölçüdedir?

Nedîm'in, *Fihrist*'i ile önemli bir alanda çığır açtığı müşahede edilmektedir. Onun eseri ilk asırlarda tam bir takdir görmese ve ilgi odağı olmaya mazhar olmasa da, sonraki asırlarda yaşayan ulema ve üdebaya yol gösterdiği düşünülebilir. Mesela Yaqût el-Hamewî, Cemaleddîn el-Qıftî, İbn Ebû Usaybi'a, İbn Hallikân, İbn Enceb es-Sâ'î, Gregoryus b. el-'İbrî, Zehebî, Safedî, İbn Hacer el-'Asqalânî, İbn Qutlûbuğa ve ed-Dâwudî gibi pek çok kültür tarihçisi ondan büyük ölçüde istifade etmiştir. Onlar hem usul olarak ondan ilham almışlar hem de onu bir kaynak olarak kullanmak suretiyle kendisinden faydalanmışlardır.¹²⁸

Nedîm'in, *Fihrist* adlı kitabı, zengin içeriğiyle tüm evlere ve kitaplıklara girmeyi hak etmiştir. Eğer bu kitap olmasaydı, dış saldırılar ve iç kargaşa neticesinde zayi olan milyonlarca kitabın adı ve özellikleri de unutulup gitmiş olacaktı.

G) Fihrist'in Yazma Nüshaları

Öncelikle bilinmesi gereken şey, *Fihrist*'in günümüze kadar gelmiş tam bir yazma nüshası elimizde mevcut değildir. Bu nedenle parçaları birleştirme ve onlardan bir bütün üretme durumundayız.

¹²⁷ Bu hususiyetine bakarak bazı Hıristiyan düşünür ve papazlar "Barnaba İncili" diye bir İncil'in bu dönemde mevcut olmadığını, zira el-Fihrist'te yer olmadığını ileri sürerler. Avusturyalı bilim adamı Rodney Blackhirt bu konuya ilişkin maqâlesinde bu görüşü reddeder ve gerekçelerini ortaya koyar. Eğer Barnaba İncili sözü edilen kitaplarda yer almışsa, onlardan yaklaşık 500 sene önce oluşturulan resmi belgelerde yer almıştır. Papa I. Gelasius döneminde Miladi 496 tarihinde "*Decretum Gelasianum*" (yanlış ve dini düşüncelere aykırı kitaplar) adıyla bir liste hazırlanmıştır. Bu listede Barnabas İncili yer almıştır. Yedinci asırda yayınlanan 60 yasak kitap "*List of the Sixty Books*" içinde de Barnaba İncili mevcuttur. Bkz. http://www.depts.drew.edu/jhc/Blackhirst_Barnabas.html (13.06.2014), s.00.05.

¹²⁸ Bkz. el-Fihrist (2009), Muqaddime, 11.

Birinci Nüsha: Qâhire Nüshası: Bu nüshayı Napolyon tarafından Mısır'ın işgal edildiği dönemde (18. asır), buradan alınarak Paris'e götürülmüştür. Bu nüshada eserin ilk altı maqâlesi yer almaktadır.

İkinci Nüsha: İstanbul Nüshası: Bu nüsha da yine 18. asırda buradan alınarak Leiden'e götürülmüştür.

Bu iki nüsha üzerinde 1850'den itibaren 20 küsur yıl çalışan Alman oryantalist Gustav Flügel onu yayımlayamadan öldü. Ondan sonra bu malzemeyi Johannes Roediger ve August Mueller ele almış onlar da *Fihrist*'in bu iki yazma nüshası üzerinde bir süre çalıştıktan sonra onu m.1871-1872 yılında yayımlanmışlardır.

Eserin Leibzig baskısı, asıl incelemeyi yapan Flügel'in vefatı nedeniyle 'aqâmete uğramışa benziyor. El-Fihrist'in metni ile ondan yapılan naqiller örtüşmemektedir. Mesela Yâqût'un (626) *Mu'cemu'l-Udebâ*'da *Fihrist*'ten naklettiği bilgiler, bu basımda mevcut değildir. Tetqiq yapanlar da bu konuda herhangi bir açıklama yapmamışlardır. Demek ki, bu konudan haberleri olmamıştır ya da bu meselede bir yorum yapmak istememişlerdir.

Martijn Theodoor Houtsma (m.1941), WZKM adlı dergide, en-Nedîm tarafından yazılmış bir dizi biyografiyi tespit edip yayınlamış bulunmaktadır. Ne ki, bunların hiçbiri Flügel basımında yer almamıştır.¹²⁹ Bu da söz konusu basımın kusurlu olduğu intibahı uyandırmaktadır.

Üçüncü Nüsha: (İstanbul/Süleymaniye) Şehit Ali Paşa Kütüphanesi nüshası (No:1934): Bu nüsha 181 waraq'tır. Nedîm'in elyazması olan nüshadan hicri beşinci yılda yazılmıştır ve kitabın ikinci yarısını oluşturmaktadır. *Chester Beatty* nüshasının diğer yarısını oluşturmaktadır. H. Ritter (m.1907), Flügel'in üzerinde çalıştığı nüshanın kaynak nüshasını elde etmiştir. Bu nüshada eserin sadece son dört maqâlesi mevcuttur. Bu nüshanın müellifin kendi hattıyla yazdığı nüsha olduğu düşünülmektedir.

Dördüncü Nüsha: (İstanbul) Yeni Cami Kütüphanesi Nüshası: H. Ritter bu nüsha üzerinde de çalışmıştır.

Beşinci ve Altıncı Nüsha: (İstanbul) Köprülü Kütüphanesi (İki Nüsha: 1134, 1135): İlk nüshası 179 waraq'tır. Hicri 600 yılında yazılmıştır. Diğer nüsha

¹²⁹ Bkz. Houtsma, "Zum Kitâb al-Fihrist", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Mprgenlandes*, IV, 1890, s. 22 vd.

ise 118 varaq'tır. Kitabın son dört maqâlesini ihtiva etmektedir. H. Ritter bu nüshayı incelemiş ve üzerinde çalışmıştır.¹³⁰

Yedinci Nüsha: (Medine) Arif Hikmet Kütüphanesi: H. Ritter'in çalışmasında bu nüshadan istifade etmemiş olması, incelemesinin önemli kusurlarından biri olarak düşünülmektedir.

Sekizinci Nüsha: (İrlanda/Dublin) Chester Beatty kütüphanesi (No:3315): Bu nüsha 119 varaq'tır. Müellifin elyazması olan nüshadan hicri beşinci yılda yazılmıştır ve kitabın ilk yarısını oluşturmaktadır. Bu nüsha Cezzâr Ahmet Paşa'nın Akâ'da bulunan camiye vakfettiği nüshadır. Bu nüshanın üzerinde Makrizî'nin el yazısıyla kime ait olduğu yazılıdır.

Dokuzuncu Nüsha: Paris Milli Kütüphane Nüshası (No:4457): 237 varaq'tır. Hicri 627 yılından önce yazılmıştır. Kitabın son dört maqâlesini içermektedir.

Onuncu Nüsha: Leiden Üniversitesi Kütüphanesi Nüshası: (No: 22). Bu nüsha kitabın son dört maqâlesini ihtiva etmektedir. Bu qadîm bir nüshadır.

On birinci Nüsha: (Hind/Râcistan-Tunk) Hânqâh-ı Se'îdiyye Nüshası: Bu nüsha 44 varaq'tır. Bu nüshaya "Fewzu'l-'Ulûm" adı verilmiştir. Bunun yazarı Yahya el-Cevherî'nin torunu Hasan b. Abdullah'tır. Bu nüshada dördüncü maqâlenin son tarafları ile beşinci maqâlenin baş tarafında çok eksik kısımlar vardır. Özellikle *Chester Beatty nüshasındaki* pek çok eksikliği tamamlayabilmektedir. Bununla beraber hem yazmalarda hem de matbularda bulunmayan kimi kısımlar burada yer almaktadır.¹³¹

¹³⁰ Hellmut Ritter, Viyana (No:33) nüshasının Köprülü Kütüphanesi'nden (No:1134), Viyana National Bibliothek (No:34) nüshasının da yine Köprülü Kütüphanesi'ndeki başka bir nüshadan (No:1135) istinsah edildiğini düşünür. Paris Bibliothèque Nationale yazmasının (No:1400) Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüshanın (No:1134) bir kısmının, Leiden Universitäts Bibliothek'teki yazmanın ise (No:20) Viyana'dakinin (No:34) aynısı olduğunu ifade eder. Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüshanın da (No:1134) Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshadan (Şehid Ali Paşa, No:1934) istinsah edildiğini ve asıl nüshanın bu olduğu kanaatine varmıştır. Bu açıdan bakıldığında onun, Flügel basımının birçok yanlış ve eksiklik içermesi nedeniyle kusurlu saydığı anlaşılmaktadır. Bkz. Der İslam (Dergisi, Berlin 1928], XVII, s. 15-23.

¹³¹ Bkz. *Fihrist* (1971), Muqaddime, s. Cim.

Değerlendirme

Nedîm'in El-Fihrist adlı eserinin yazmaları hakkında söylenebilecekler gelince, ulaşılabilen kütüphanelere ve oralarda bulunan yazmalara ana hatlarıyla göz gezdirildiğinde müşahede edilenler şöylece özetlenebilir:

Yazma eserler konusunda genel qaide: *En önemli ve güvenilir yazma nüshaları, müellifin ana nüshasına ve kendi el yazısına dayanan nüshalar* olarak kabul edilir. Bu qaideye göre düşünen bazı yorumcular, *Fihrist*'in yazmalarını değerlendirirken, Asıl nüshaya değil de, müellifin müsveddesine dayandıklarını düşünölebilmektedir. Bunun en açık delili olarak kitapta çok sayıda boşluğun yer almış olmasını gösterirler. Ama müellifin bunu ya bilerek boş bıraktığı veya onu tetkik edecek uzmanlara bir kolaylık olsun diye bırakmış olduğu da düşünölebilir. Zira böyle bir kitabın tam anlamıyla tamamlanması zaten düşünölemez. Bu aşından bakıldığında Flügel'in çalışmasının güdük kaldığı söylenebilir. Çünkü ne İstanbul ne de Dublin yazmalarına ulaşabilmiştir. Yirmi yıllık bir emek, tali derecedeki üç nüsha üzerinde harcanmıştır. Ridâ Teceddüd, Bayard Dodge ve Eymen Fuâd Seyyid'in çalışmalarını müellifin ana nüshasından habersiz olarak değerlendirmek yanlış olur. Bu son bilginler, müellifin Düstûr adı verilen nüshadan istinsah edilip tekrar karşılaştırılan yazmalara dayanmaktadır.¹³²

Çağımızdaki imkânlardan yararlanılarak *Fihrist*'in tüm mevcut nüshaları bir araya getirilebilir. Mevcut biyografi, tarih, edebiyat, İslam ve kültür tarihi kaynakları esaslı bir şekilde taranıp *Fihrist*'ten yapılmış nakiller tespit edilebilir. Bu konuda kimi çalışmalar yapıldığına dair ipuçları da bulunmaktadır.

Bazı Sorunlar

Müstensihler, müellifin nüshasına uyarak bazı boşluklar bırakmışlardır. Bu boşluklar hal tercemeleri verilen kişilerin isimlerinin, doğum ve vefat tarihlerinin, kitaplarının isimlerini içine alabilmektedir. Bunların hepsi bir biyografide bir araya gelebilmektedir. O zaman kişinin sadece adı zikredilmekle geçilmiş olmaktadır.¹³³

Kitabın bazı bölümlerinin tertibinde kimi çelişkilerin yer almaktadır. Mesela:

Birinci Maqâle tamamlandıktan sonra: "Müteahhirin qurrâsından bir qavmin isimleri ve anlatımı" denmekte ve bazı biyografilere yer verilmektedir.

¹³² Bkz. Teceddud, *Muqaddimetu't-Tedqîq*, s. 10-14.

¹³³ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 203, 206, 246, 256, 336-337, 621, 673; II, 112-124, 261, 302, 332.

İkinci Maqâle tamamlandıktan sonra: “Garîbu’l-Hadîs hakkında yazılan kitapların isimlendirilmesi”, “Newâdir hakkında yazılan kitapların adlandırılması”, “Envâ’ hakkında yazılan kitapların isimlendirilmesi” demek ve her başlıktan sonra birtakım kitaplar zikredilmektedir.¹³⁴

Kimi göndermelerde çelişkiler ve uyuşmazlıklar yer almaktadır. Mesela, Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât hakkında: “Onunla ilgili bilgileri başka yerde ele alacağız” dediği halde onu bir daha ele almaz. Ebû’l-Hasan el-Kâtib ve el-Âcurrî hakkında da bu türden tutarsız açıklamalar yapar. Ayrıca kimi naqilci ve yorumculardan bahsederken “onlarla ilgili bilgileri qadîm bilimler maqâlesinde ele alacağız” dediği halde sözünü ettiği kişilerin hiçbirinden söz etmez.¹³⁵

Bazı biyografileri verdikten sonra onların yerlerinin değiştirildiğini veya değiştirilmesi gerektiğini belirtir. Âl-i [آل] Yaqtîn ve Alî b. el-Medînî hakkında bu çeşit açıklamalar kaydeder.¹³⁶

Nedîm, Fihrist’in içinde Rummânî biyografisinde şu ifadeyi kullanır: “*Bu kitabın temize çekildiği sırada hayatta bulunuyordu.*”¹³⁷ Bu ifade Fihrist’in temize çekildiğine dair bir delil olarak kullanılabilir. Acaba Nedîm bu [الوقت الذي بيض فيه] ifadesini gerçek manasında mı kullanmıştır yoksa onunla kitabının müsveddesini mi kastetmiştir? Bu ifade sarih manası dışına hamletmemizi mecbur kılan bir durum olduğu düşünülmemektedir.

Nedîm, Fihrist’inde ne tür kaynaklar kullanmıştır ve onlara ne ölçüde sadık kalmıştır? Zamanında mevcut olan devasa kütüphanelerden ne kadar yararlanmıştı? Bu ve benzeri sorulara müstakil bir maqâlede cevap aramak gerekir.

H) el-Fihrist Üzerinde Yapılan Çalışmalar ve Basımları

Rus tarihçi ve müsteşrik Valery V. Polosin (1939-...) *el-Fihrist* üzerinde doktorasını yapmıştır. 1984’te kabul edilen doktora çalışmasının adı “*Onuncu Miladi Asrın Tarihi ve Kültürel Kaynaklarından Biri Olarak en-Nedîm’in el-Fihrist’i*” şeklindeydi. Ne yazık ki, Endonezya’dan Kazablanka’ya, Buhara’dan Madagaskar’a kadar Müslümanların yoğun biçimde yayıldığı, kendisini İslam’a nis-

¹³⁴ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 270, 271, 272, 27; II, 236, 237, 238-239.

¹³⁵ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 58, 381, 690; II, 52, 54.

¹³⁶ Bkz. *Fihrist* (2009), II, 81, 106.

¹³⁷ Bkz. *Fihrist* (2009), I, 187.

pet eden onca devlet, üniversite, medrese ve müessese bulunan koca bir dünyada bir Müslüman'ın el-Fihrist hakkında doktora yaptığına tanık olunmamış ve bu konuda herhangi bir yayına rastlanmamıştır. Öte yandan bir Rus, bir Alman veya Amerikalı bu eser üzerinde 5 yıl, 10 hatta 20 yıl çalışabilmiştir. Bu durum, İslam Ümmeti ve milletinin hal-i pürmelâline ayna tutan birçok gerçekten sadece birisidir.

1. İlim, kültür ve medeniyet tarihi bakımından büyük değere sahip olan *el-Fihrist*'in ilk modern ve bilimsel yayını yapmak üzere 1850'den itibaren çalışmaya başlayan Gustav Leberecht Flügel (1870) incelemesini tamamlayamadan dolayısıyla eseri yayınlayamadan vefat etmiştir. Onun 1870'te ölümü üzerine Johannes Roediger ve August Mueller onun yaptığı çalışmanın eksiklerini kendi çaplarında tamamlayarak 1871-1872 yılında yayını iki cilt olarak gerçekleştirmişlerdir. Arapça olarak gerçekleştirilen bu basımda bazı indeksler ve Almanca açıklamalar da yer alır.¹³⁸ Daha sonra, bu baskıda mevcut olmayan bir "kısm" ise, 1889'da Leiden'de yapılan basımda neşredilmiştir.¹³⁹

Bu basım ilk olmasına rağmen bazı Grekçe ve Latince isimlerin doğru olarak tespiti ve çeşitli indeksleriyle sonraki neşirlerden daha kullanışlıdır. Ancak sadece Paris, Viyana ve Leiden nüshalarına dayandığı ve *Fihrist*'ten iktibasla bulunan diğer klasik kaynaklarla karşılaştırmadığı için çok sayıda eksiği bulunmakta ve okuma hatası mevcuttur. Mesela Flügel, Birinci Maqâle'nin Birinci Fenn'inde, *el-Kelâm 'alâ'l-Qalem el-Himyerî* başlığının sonunda Himyeri yazınına misal olarak bir Besmele yazar. Flügel bunu bir sonraki konunun başlığı zanneder ve onu *Hutût el-Mesâhif* konusunun başlığı yapar. Daru'l-Ma'rife basımı (Beyrut 1398/1978) da onu olduğu gibi naçlettiğinden o da bu hatayı olduğu gibi tekrarlar.¹⁴⁰

2. Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse de *el-Fihrist*'i, 1348'de (1930) Qâhire'de 528 orta boy sayfa olarak basmıştır. Bu basım da Arapçadır. Bu basımda Flügel ve arkadaşları tarafından yapılan birinci basımda eksik olan kısım yer almıştır ama ondaki bütün hatalar da olduğu gibi tekrarlanmış üstelik onda mevcut olan notlar ve açıklamalara yer verilmemiştir.

3. Yukarıda birinci maddede işaret edilen Flügel basımı, *Fihrist*'in aynısını Mektebetu Hayyât, Beyrut'ta 1964 yılında tekrar yayınlamıştır. Bu, Leibzig

¹³⁸ Basım yeri ve tarihi: Leipzig, 1871 ve 1872.

¹³⁹ Leiden 1889.

¹⁴⁰ Bkz. Gustav Flügel, *Kitab el-Fihrist*, 1871 Leipzig, s. 6; *el-Fihrist li'bni'n-Nedîm*, Beyrut 1398/1979, s. 9. Krş. Seyyid, Eymen Fuâd, *el-Fihrist li'n-Nedîm*, london 1430/2009, s.14-15; Teceddud, Rida, *Kitab el-Fihrist li'n-Nedîm*, Tahran 1971, s. 9.

baskısından ofset basım yoluyla elde edilmiş bir neşirdir. Ancak bu basım güvenilir değildir; ilk bakışta fark edilecek tashif, tahrif ve metindeki eksiklikler türünden pek çok hata ile doludur.

4. Aynı basım, Dâru'l-Ma'rife 1398'de (1978) Beyrut'ta iri Arapça harflerle yazılı orta boy 528 sayfa olarak yayınlamıştır. 508'den 516'ya kadar "İçindeki-ler", sayfa 517'den 528'e kadar ise kitapta geçen "Şahıslar İndeksi" oluşturmaktadır. Bu basımda Ezher Üniversitesi'nden bir hocanın yazdığı belirtilen ve elif, bâ, cîm, dâl, hâ ve wâw harfleriyle gösterilmiş 6 sayfalık bir mukaddime yer almış, sonunda ise sekiz sayfalık "Tekmiletu'l-el-Fihrist" (1-8) adını taşıyan bir "EK" de yer almaktadır.

5. Dâru'l-Ma'rife tarafından 1994'te Qâhire'de normal Arapça harflerle 441 orta boy sayfa olarak yayınlanan basımı. Bu basımda İbrahim Ramazan tarafından az sayıda açıklama ve notlar eklendiği gözlenmektedir. Ayrıca önceki basımda kitabın baş tarafında yer alan mukaddime sonunda sekiz sayfalık "Tekmiletu'l-Fihrist" (1-8) adını taşıyan "EK" kısmın kaldırıldığı müşahede edilmiştir.¹⁴¹

6- Ridâ Teceddud Benalî el-Hâirî tarafından tahqîq edilen 1391/1971 yılında Tahrân'da Arapça olarak gerçekleştirilen basımı. Bu basım o güne kadar yapılan basımların en güvenli olanıdır. Zira ilk olarak asıl nüshaya dayanmak suretiyle yapılmış bir neşirdir. Detaylı indekslere sahiptir ve tahkik açısından en iyi emek verilmiş olan basımdır. Bu zat, Nedîm ve el-Fihrist için gerçekten ciddi çabalar sarf etmiştir.¹⁴² Bununla beraber kimi hatalara düşmekten de kurtulamamıştır. Nedeni ise incelemeyi yapan kişinin Ricâl İlmi, Ahvâl-i Ruwât, Esmâ-i A'lâm ve Ulema hakkında dirayet açısından yetersiz olmasıdır. Genel okuyucu açısından kitaptan azami ölçüde istifade edilmesini sağlayacak indekslerde de kimi eksiklikler gözlenmiştir. Bu baskıda daha önceki basımlarda yer almayan kimi ilavelere yer verilmiştir. Sözelimi beşinci maqâlenin baş tarafında bulunana birkaç sayfalık ilave bunun bir misalidir.

7- Nâhid 'Abbâs 'Usmân tarafından yapılan incelemelerle birlikte Dâru Kutrî el-Fucâe yayınları arasında ed-Dewha'da (1985) gerçekleştirilen basımı. Bu baskının özelliği, Fihrist'te geçen kitaplar hakkında bilgi vermesidir. Mesela kitabın yazması varsa nerede bulunduğu hakkında bilgi verilmektedir. Basılmışsa hangi yayını evi tarafından ve hangi yılda basıldığı belirtilmektedir.

¹⁴¹ Bkz. *Fihrist li'bni'n-Nedîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1415/1994, s. 5-13, 443-464.

¹⁴² Bkz. Seyyid, *Kitâbu'l-Fihrist li-Ebî'l-Ferac Muhammed b. İshâq en-Nedîm*, Muqaddime, s. 99.

8- Mustafa eş-Şüweymî tarafından hazırlanan ve ed-Dâru't-Tûnusiyye'nin Cezayir'de 1985'teki (ayrıca Tunus 1405/1985) basımı. Bu basım, Chester Beatty (Dublin), Süleymaniye ve Köprülü nüshalarının esas alınması ve mevcut basımlarıyla karşılaştırılması şeklinde Fihrist'in ilk dört maqâlesini yeniden yayımlanmış halidir.

9- Şaban Halîfe ve Welîd Awze tahkikiyle Mektebetu'l-Arabî tarafından Qâhire'de 1991 yılında yapılan basımı. Bu baskının özelliği, el-Fihrist, yazmaları ve basılmış nüshaları hakkında iyi bir inceleme yapılmış olması ayrıca hem yazarlar hem de kitaplar ile ilgili iki indeksin hazırlanmış olmasıdır. Bu muhaqqıqlar elimizdeki el-Fihrist nüshalarını onun müsveddeleri olduğu kanısındadır.

10- Yûsuf Alî et-Tawîl tarafından hazırlanıp Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye'de Beyrut'ta 1996 ve 2002 yıllarında gerçekleştirilen basımı. Bu basımın kusuru herhangi bir yazma nüshaya dayanmamış olmasıdır.

11- Fihrist, Muhammed 'Awnî 'Abdurraûf ve Eymân es-Sa'îd Celâl tarafından hazırlanıp el-Hay'etu'l-Âmme tarafından Qâhire'de 2006 yılında basıldı. Sadece Flügel basımı ile Teceddu'dün basımlarından yararlanmıştır. Sayfaları olduğu gibi muhafaza etmiştir. Tüm yaptığı iki basım arasındaki farklara Tahran basımı "ز", Beyrut basımını da "ت" kısaltmasıyla gösterip işaret etmektedir. Flügel basımındaki hataları olduğu gibi metinde tekrar etmiş, dipnotlarda onları tashih etmiştir. Yegâne önemli katkısı, Flügel ve diğer iki editörün önsözlerini Arapçaya çevirmiş olmalarıdır.¹⁴³

12- Seyyid, Eymen Fuâd, *el-Fihrist li'n-Nedîm*, tahkîqli, Muessesetu'l-Furqân, Londra 2009. Bu basım bu güne kadar yapılan basımların en güzeli, en detaylı indekslere sahip bulunan ve tahkik açısından en iyi emek verilmiş olanıdır. Bu zat, Nedîm ve *Fihrist* için gerçekten ciddi çabalar sarf etmiştir. Daha fazla yazma nüshasına ulaşmıştır. Yazmaları değerlendirebilecek ilmi bir zihniyete sahiptir. Eser çok değerli notlarla zenginleştirilmiştir. Kitap neredeyse baştan sona harekelidir. Yine de kimi hareke hatalarına rastlanmaktadır. Yazma nüshalarda noktasız bırakılmış kelimeleri noktalamada fazla cesur davrandığı müşahede edilmiştir. Kitap, genel okuyucu açısından azami ölçüde istifade edilmesini sağlayacak iyi indekslerle desteklenmiştir. Bu baskıda daha önceki basımlarda yer almayan kimi ilavelere yer verilmiştir. Sözelimi beşinci maqâlenin baş tarafında bulunana birkaç sayfalık ilave bunun bir misalidir. Basımı da hayli güzeldir.

¹⁴³ Bkz. Seyyid, *age*, s. 100.

13- Teceddud, Rıdâ, Flügel'in ulaşamadığı bazı nüshaları da kullanarak el-Fihrist'i Farsça'ya çevirmiş ve Tahran'da 1384 (1965) yılında yayınlamıştır.

14- Dodge, Bayard, The Fihrist of a al-Nadim: a tenth-century survey of muslim culture, New York ve Londra 1970.

15- Teceddud, Rıdâ, *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm*, Tahran 1971-1973; ayrıca ofset basımı Beyrut ve Qâhire 1988.

16- Sezgin, Fuat, Kitab al-Fihrist: Texts and Studies = Kitâb al-Fihrist li İbn al-Nadîm: Nuşûş wa Dirasât, tahqiqli, Francfort 2005.

Fihrist Hakkında Genel Değerlendirme

İslam kültür tarihi ve medeniyetinin erken sayılabilecek dönemlerinde hangi düzeylere ulaştığını tespit etmede çokça başvurulması gereken kaynaklardan biri de Nedîm'in, *Fihrist* kitabıdır. Kültür mirasımız içinde onun değerinde eserler azdır. Bir ülkede veya Ümmette diller, dinler, ilimler, sanatlar, meslekler vb. konularda nelerin yapıldığını, cemiyetin hangi seviyede olduğunu tespit etmek için öncelikle *Fihrist*'in yazma nüshalarına başvurulması gerekir. Zira ülkemizde onun gerçek manada taqdiri hak etmiş mümtaz bir basımı yapılabilmiş değildir. Bunun için öncelikle onun yazma nüshalarının tespit edilmesi gerekir. İkinci olarak bunların edisyon kritik yöntemiyle tetkik edilmesi lazımdır. Metin bu şekilde ortaya çıkarıldıktan sonra üçüncü aşamada üzerinde çalışılmalıdır. Yayında ne kadar açık yazılırsa yazılsın, hakkında hiçbir bilgimiz olmayan konularda gerekli açıklamaların yapılması zaruridir. Bu da dördüncü aşamayı oluşturur. Ancak beşinci aşamada elde edilen metin, şerh ve açıklamalar birlikte basıma gönderilebilir.

Dünyada *Fihrist* üzerinde yapılan bütün bu çalışmalara rağmen *el-Fihrist* kitabı hala gözden geçirilmeye, gerçek manada tedqîq, etüt ve tahqîq edilmeye muhtaçtır. Öncelikle bu eserin dünyadaki tüm yazma nüshalarının elde edilmesi ve uzmanlar tarafından karşılaştırılarak en az kusurlu bir *el-Fihrist* metninin kurulması için hatırı sayılır bir emek verilmesi gerekmektedir.

Yanı sıra, İslam kültürüne ilişkin matbuatın tamamı, tüm kütüphanelerin indeksleri, bilgisayar programları ve internet aracılığıyla ulaşılacak bilgilerin yararlı kısmı bu amacın gerçekleştirilmesi için kullanılmalıdır. Ancak böyle büyük ve koordineli bir çalışma, İslam kültür tarihinin başyapıtı sayılması gereken *Fihrist*'in şanına yakışır bir yayını gerçekleştirilebilir.

Her şeye rağmen, İslam ve Arap kültür tarihiyle ilgilenen araştırmacılar nezdinde büyük bir şöhrete kavuşmuş olan *el-Fihrist* hakkında birkaç asırlık bir dönemde kimsenin herhangi bir bilgi vermekten uzak durduğu tespit edilmiş-

tir. Bunun sebepleri araştırılmalıdır? Acaba kitap asırlar boyunca gözden irak bir elde muhafaza edilip ilim ehlinin ulaşabileceği yerlerden uzak mı kalmıştır? Bu konu ilmi bir maqâlede ele alınıp incelenmelidir.

Günümüzde dünya çapında bir üne kavuşmuş bulunan Nedîm hakkında uluslararası düzlemde gereken ilginin henüz belli bir merkezde odaklanmadığı söylenebilir.¹⁴⁴ Bunun ilk akla gelecek olanı, onun doğup büyüdüğü, eserini yazdığı ve öldüğü şehir olan Bağdat'tır. Ama Bağdat, şimdi o eski Bağdat olmadığından tarihte ona asırlarca hükmetmiş olan İstanbul'un bu görevi üstlenmesi gerektiği düşünülebilir. Ne de olsa İstanbul, tarihimiz boyunca, sürgün qavimlerin ve şahısların sığınağı ve barınağı olmuştur.

Fihrist'i, Müslüman veya Arap kültür tarihinin en önemli kaynağı konumuna getiren ve onu baş sayfaya taşıyan hususiyeti, onun Samî kültürleri sahasında en kapsamlı literal dökümü yapmaya çalışmasıdır. Ondan önce Huneyn b. İshâq, Claude Galen¹⁴⁵ bibliyografyasına ilişkin literal bir çalışma yapmıştır. Ama hangi açıdan bakılırsa bakılsın, *Nedîm*'in eserini mükemmel bir bibliyografik eser saymak gerekir.

Aynı duygular *Fihrist*'ten nakiller yapan müellifler için de geçerlidir. Eğer bugün çeşitli müelliflerin bu eserden yaptıkları nakiller derlenip onun elimizdeki metinleriyle karşılaştırılabilirse, bu bizim *Fihrist*'in yazmalarının mewsuqiyetini ve mazbutluğunu teyit etmemiz için önemli dayanakları oluşturabilir. Bu inceleme ise ancak bir veya organizeli birkaç doktora çalışmasıyla gerçekleştirilebilir. Kültür Bakanlığı bu tür bir çalışmayı destekleyebilir.

¹⁴⁴ Suriye'nin Tartûs kentinde 28/05/1989 tarihinde "Araplarda Bilimler Tarihi" konusunda bir sempozyum yapılmıştır. Sonuç bildirisinde "*İbn al-Nadîm'in Fihrist'i sahasında yegânedir, biriciktir, eşsizdir*" ibaresi yer almıştır.

¹⁴⁵ Bergamalıdır. Adı *Claude Galen*'dir. Çağının en büyük hekim, filozof ve bilim adamlarından ders almıştır. En önemli kültür merkezlerini gezmiş dolaşmış ve oradaki bilginlerden ders ve ilmi deneyimler kazanmıştır. Bu amaçla İzmir'de, ünlü hekim Pelpos ve düşünür Albinus'tan önemli dersler almıştır. Anatomiye ünlü Heraclianus'tan öğrenmiştir. İskenderiye'de Stratonicus ve Aeschriion'dan ders almıştır. Midilli Adası'nda Aristo Okulu ve felsefecilerle tanışmış ve onlarla bilimsel mülahazalarda bulunduktan sonra Roma'ya gitmiştir. Bunun yanı sıra birçok dil öğrenerek eserler yazmaya başlamıştır. İslam dünyasında *Calinus* diye ünlenmiştir. Tıp doktoru, bilim adamı ve filozof kabul edilir. Antik Roma'nın en önemli hekimlerindendir. Deneysel fizyolojinin kurucusu ve dünyanın ilk spor hekimi sayılmıştır; *Hekimlerin İmparatoru*, *Eczacıların piri* gibi unvanlarla anılır. Tıba ilişkin görüşleri "*Galenizm*" diye adlandırılır. Tıpta yüzyıllar boyunca süren bir etki meydana getirmiştir. Yaklaşık dört yüz (400) kitap yazdığı ancak bunların üç yüz (300) kadarının Roma'da çıkan yangında yandığı, yüz kadar kitabının günümüze kadar geldiği belirtilmektedir. 129 yılında doğmuş, 216'da vefat etmiştir.

Sonuç

İslam kültür tarihine bakıldığında Müslümanlar tarafından geliştirilen ilk bibliyografik çalışmalar, düzensiz, dağınık ve ferdi gayretlerdir. Bunların hepsi söz konusu alana birer giriş mesabesindedir. Muhammed b. İshâq en-Nedîm'in (380/990) el-Fihrist'i ise, yaklaşık bin (1000) sene sürmüş olan uzun kültür tarihindeki gelişimin ilk dönemini oluşturmuştur, denebilir.

Bu *Fihrist*, İslâm'ın altın çağı olarak kabul edilen ilk dört asırda dinî, fikrî ve ilmî alanlarda yazılmış Arapça telif ve tercüme eserler ile bunların müellifleri hakkında bilgi verir. Bu bağlamda yazarlar, müellifler, şairler, tarihçiler ve diğer akla gelebilecek her alanla ilgili eser yazan kişilerin hayatlarından, menâkıblerinden (iyi vasıflarından) ve mesâliblerinden (kusurlarından, eksikliklerinden) bahseder. Bu şekilde onların verdiği bilgilerle ilim dünyasına ışık tutan *el-Fihrist* kitabı "maqâle" adını taşıyan on bölümden oluşmakta ve her bölüm de, birbirinden farklı olarak ikiden sekize kadar, "fen" başlığıyla alt bölümlere ayrılmaktadır. Fenlere ayrılmamış tek bölüm onuncu maqâledir.

Muhammed b. İshâq en-Nedîm'in üzerinde çalıştığımız "el-Fihrist" adlı eseri, ilk dönemlerinden itibaren yaygın halde kullanılan mezhep, meşrep müellefatı ve tefsirler gibi bir eser olmadığından yazma nüshaları her yerde bulunan bir yapıt konumunda değildi. Kültür tarihimizde Qur'ân tefsiri olmasına rağmen, belki de çağın genel eğilimlerine aykırı görüş ve düşünceleri nedeniyle, mevcut nüshaları inqıraza uğrayan çaplı tefsirler bile mevcuttur. Ebû Müslim-i İsfehânî'nin (322), *Câmi'u't-Te'wîl li-Muhkemi't-Tenzîl* adlı tefsiri bunun en açık delilidir. Bu eser, on büyük cilt olmasına rağmen, herhangi bir mezhep, meşrep ve devlet adamı tarafından sahiplenilmediğinden olmalıdır ki, İslam kültür tarihi sayfalarından silinip gitmiştir. *Mefâtih-i Gayb*'in müellifi Fahreddin-i Râzî (606), Ebû Müslim'in görüşlerini bu tefsirinde özetlemeye çalışmamış olsaydı, belki bu zatın hem adı, hem kitabı hem de tüm görüşleri unutulup gidecekti. Bu açıdan İslam kültür dünyasına yaptığı değerli katkı nedeniyle Râzî'ye minnettar olduğumuzu ifade etmeliyiz. Onun verdiği bilgilerin değeri ancak üç yüz yıl sonra anlaşılmiş ve ondan sonra birçok müellif tarafından naqillere mazhar olmuştur.

Kültür tarihinin doğal akışı ve takip ettiği sürecin izlenmesi ile Nedîm'e ait *Fihrist*'in Müslümanlar tarafından geliştirilen bibliyografya ilminin tarihte kaydettiği aşamaların ilkinde zirveyi tuttuğu anlaşılabilir. Bu ilk dönem sürecinin sonunda bibliyografik eserler, qadim sınırlarının ilerisine geçerek bilimsel ve metodik düzenleme ve kategorik tasnif düzeyine ulaşmışlardır.

Bu metot ve kategori sistemi o kadar tutarlıdır ki, modern kütüphanecilik kuramının babası sayılan Melvil Dewey'in (1851-1931), onlu kütüphane tasnif sistemini buna dayandırdığı düşünülmektedir. Zira Nedîm'in *Fihrist*'i ilk olarak 1871-1872'de Almanca notlarıyla beraber yayınlandı. Bundan 3-4 yıl sonra (1876) Dewey, modern kütüphaneciliğin onlu sistemini yayınladı. Onun *Fihrist*'i gördüğü ve bunun temel düşünceleri üzerinde ilham verici biçimde tesir ettiği kuşkusuzdur.

Nedîm'in 377 (987) yılında kaleme aldığı, ancak önsözünde adını açıkça beyan etmediği eseri, kitap isimlerini içeren bir fihrist, kitap yazarlarının anlatan bir biyografi veya ilimleri tanımlamaya ve tanıtmaya yarayan bir bibliyografya olarak düşünülebilmiştir. Bu nedenle *el-Fihristu'l-Kutub*, *Fihristu'l-'Ulûm*, *Fihristu'l-'Ulemâ' ve Fevzu'l-'Ulûm* adlarıyla da tanınmış olup kısaca "*el-Fihrist*" diye ünlenen bu kitap İslâm dünyasında bibliyografik eserler türünün en derli toplu örneğini oluşturur. Zamanla kaybolmuş pek çok eserin adı, konusu ve müellifi hakkındaki bilgiler sadece bu eser sayesinde günümüze ulaşabilmiştir.

Kapsamlılık olarak *Fihrist*, kendi dönemini, asrını ve çağını aşmış bir kitaptır. Hedefinde daima hiçbir eseri dışarıda bırakmamak ve hepsinden bahsetmek vardır. Herhangi bir kitabı, risalesi olan tüm müellifler hakkında özlü bilgi vermeyi de amaçladığı anlaşılmaktadır.

Ne var ki, beşeri bir çaba ne kadar kapsamlı olursa olsun, o günkü şartlarla kusursuz, eksiksiz ve mütekâmil olamazdı. Böyle bir şeyin bugün bile gerçekleştirilmesi mümkün gözükmezken onun *Fihrist*'te o güne kadar yazılmış tüm müellefât ve A'dan Z'ye tüm müellifleri kuşatacak biçimde ele almış olmasını beklemek doğru olmaz. Bu açıdan Nedîm'in ele aldığı asırlarda mevcut olduğu bilinen ve kimi bilginler tarafından kendisinden bahsedilen birçok eser ve onların yazarlarından bahsetmemiş olması doğaldır.

Günümüze ulaşan şekliyle bile İslam kültür tarihinde (özellikle edebiyata, tarih ve biyografilerin tespitinde) çok önemli bir yer işgal eden "*el-Fihrist*"in, alanında önemli bir boşluğu doldurduğu, bibliyografya türünde öncülük eden bir işleve sahip olduğu doğulu ve batılı tüm bilim adamları tarafından kabul edilmektedir. Bu nedenle Nedîm ve *Fihrist* adlı eseri, 19. asrın ikinci yarısından itibaren batıda pek çok inceleme ve araştırmaya konu olmuştur. Öncelikle Alman Flügel (1870) onun üzerinde 20 yıl çalışmıştır. Ardından Rus bilim adamı V. Polosin *el-Fihrist* üzerine doktora yapmıştır. Amerikalı B. Dodge de onu İngilizceye çevirmiştir. Böylece yayın dünyasına giren *Fihrist*'in yıldızı parlamaya başlamış ve 19 ile 20. asrın bilimsel çalışmaları arasında ilgi odağı olmaya başlamıştır. Tüm dünyada 20'den fazla çeşit basımı gerçekleştirilmiştir. Hala da ilgi odağı olmaya devam etmektedir. Dünyadaki bu kadar ilgi ve ihtimama rağmen

ülkemizde nedense ona yönelik kültürel bir hareketlilik hala söz konusu değildir. Bu da elinizdeki maqâleyi yazmamızın en önemli sâiqlerinden birini oluşturmuştur.

Bu araştırmada ulaştığımız en önemli sonuçlar ise şöylece özetlenebilir:

1) “el-Fihrist” in müellifi, “İbnu’n-Nedîm” değil, “en-Nedîm” dir. “İbnu’n-Nedîm” şeklinde ifade edilmesi bir galat-ı meşhur qabilindendir ve artık terk edilmelidir.

2) Nedîm’in vefat tarihi 380 (990) hicri yılıdır. Bu bilgi en qadîm yazma nüshasının üzerinde kayıtlıdır.

3) Gününe kadar gelmiş olan bütün eserleri ve müelliflerini ele almak gibi dünya çapında bir hedefe yönelen Nedîm, çağının gelişmiş ilim ve kültür çevreleri, kütüphaneler ve listeler araç-gereç ve imkân açısından yardımcı olmuştur.

4) Bibliyografik eser konusunda zihin ve düşüncesi netleşmiş olan Nedîm, bu bilimsel alanın en büyük hatta yegâne öncüsü sayılmayı haq etmiştir. Çünkü o, hicri 377 yılında Yunan felsefesi konusunda 118, matematik ve astronomide 131; İslam felsefesinde 313; mekanik mühendislikte 345; kimyada 370; tıpta 426; Zühd ve tasawwufta 427; Şiirde 698; dil ve gramerde 1127; tarih, coğrafya ve biyografiler konusunda 1724 kitap yazıldığını bildiriyor ve her birinin müellifi hakkında önemli bilgiler veriyor. Kimi zaman bazı hataları tespit edilse bile bu, onun büyük çabasını gölgeleyecek düzeyde değildir.

5) Arapça biyografi kitaplarını yazan müelliflerin hicri yedinci asırdan itibaren *Fihrist*’e dayanmaya başlamaları, musteşriqlerin ise miladi on yedinci asırdan itibaren ona ihtimam göstermeleri, bu eserin ne kadar mühim bir kitap olduğunu belgelemiş bulunmaktadır. Bu açıdan o, tahqîqin en önemli kaynaklarından biri sayılmaktadır.

6) Son iki asırda Nedîm ve Fihrist adlı eseri, yaklaşık yüz ilmi maqâle veya kitabın ana konusunu oluşturmuştur. Bu da onun hala ilim dünyasında önemli bir ilgi odağı olduğunu göstermektedir.

7) Fihrist’in batıda çeşitli ülkelerde hem Arapça olarak hem de Almanca, İngilizce, Rusça, Japonca ve diğer dillere çevrilmiş şekilde yayınlanmış olması, Fas’tan Endonezya’ya kadar uzanan bir dünyada ise Arapça ve Farsça onlarca basımının yayınlanmış bulunması bu eserin sahasındaki önemli yerini ortaya koymak için yeterli bir belge niteliğindedir. Bu eserin asıl yazma nüshasının yarısından fazlası (6 Maqâle) ve diğer yarısının birkaç tali nüshası İstanbul Süleymaniye Kütüphanesinde bulunuyor. Fihrist’in Batıda ve Doğuda yapılan

esaslı yayınları bu yazmaya dayanırken Türkiye’de herhangi bir yayın veya çeviri faaliyetinin şimdiye kadar gün yüzüne çıkmamış olması kendi kültür mirasımıza ne denli yabancılaştığımız açısından manidar değil midir?

8) Şimdiye kadar yapılan en iyi “el-Fihrist” yayını kabul edilen Ridâ Teceddud (Tahran 1971) ve Eymen Fuâd Seyyid (Londra 2009) basımlarının karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesi ve her ikisinin olumlu ve olumsuz yönlerinin ilmi bir maqâlede tespit edilmesi, ülkemizde yapılacak bir “el-Fihrist” yayınına yol gösterici olacaktır.

KAYNAKÇA

- '**Abdulaziz** Receb, "*en-Nedîm ve Kitâbuhu'l-Fihrist*", Râbitatu Udebâi'ş-Şâm yay. 2014.
- '**Abdullatîf** M. el-Abd, *Newâdiru'l-Me'ârif 'İnde İbni'n-Nedîm*, Dâru'n-Nahda el-'Arabiyye, 1977.
- El-Bağdâdî**, (1920) İsmâ'il Bâşâ; Hediyetu'l-Ârifin Esmâu'l- Muellifin ve Âsârû'l-Musannifin, İstanbul 1955.
- Brockelmann**, (m.1956) Carl; *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, trc. 'Abdulhalim en-Neccâr, Mısır 1962.
- El-Ebyârî**, İbrâhîm; "*el-Fihrist li'bni'n-Nedîm*" Turâsü'l-İnsaniyye, cilt III, sayı I, ss.193-209.
- Dodge**, Bayard, *The Fihrist of al-Nadim*, Kolombiya Üniversitesi Yay. New York & London 1970.
- El-Emîn**, 'Abdulkerîm; "*İbnu'n-Nedîm fi Kitâbihi'l-Fihrist: Er-Râidu'l-Ewwel li'l-Bibliyografiyât fi't-Turâsi'l-'Arabî ve'l-İslâmî*", el-'Aqlâm: Cilt VI, Sene V, Şubat 1969, ss. 43-55.
- Flügel**, (m.1970) Gustav; *İbn al-Nadîm, Kitab al-Fihrist*, Leipzig 1871-1872.
- Hâcî Halîfe**, Mustafa b. Abdullah (1067); *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutub ve'l-Fünûn*, 3. B., Tahrân 1967.
- El-Hadîdî**, Hâlid; *Felsefetu 'İlmi Tasnîfi'l-Kutub*, Qâhire 1969.
- Halîfe**, Şa'bân 'Abdulazîz & 'Awze, Welîd Muhammed; *el-Fihrist li'bni'n-Nedîm: Dirâsetun Biyografiyyetun Bibliyografiyyetun Bibliyometriyye*, el-'Arabî li'n-Neşr ve't-Tewzî', Qâhire 1991.
- İbn al-Nadîm**, *Kitab al-Fihrist*, thq. Gustav Flügel, Leipzig 1871-1872.
- İbn Ebû Usaybî'a**, (668) Ebû'l-Abbâs Ahmed b. el-Qâsim; *'Uyûnu'l-Enbâ' fi Tabaqâti'l-Etbbâ*, thk. Nizâr Ridâ, Beyrut 1965.
- İbn Hacer** el-'Asqalânî (852), Ahmed b. 'Alî; *Lisânu'l-Mîzân*, Beyrut 1971.
- İbn Hallikân**, *Wefeyâtu'l-A'yân*, thq. İhsan Abbâs, Beyrut 1968-1972.
- İbnu'n-Nedîm** (380/990), Ebû'l-Ferac Muhammed Ebû Ya'qûb İshâq; *el-Fihrist li'bni'n-Nedîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1398/1978.
- Kehhâle** (m.1987), Umar Ridâ; *Mu'cemu'l-Muellifin: Terâcimü Musannifi'l-Kutubi'l-'Arabiyye*, Mektebetü'l-Musennâ ve Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, tarihsiz.
- El-Qalqasandî** (821), Ahmed b. 'Alî; *Subhu'l-A'sâ fi Sinâati'l-İnşâ'*, Qâhire 1913.
- El-Qıftî** (646), 'Ali b. Yûsuf; *Târîhu'l-Hukemâ'*, Leizig 1903; *İnbâhu'r-Ruwât 'alâ Enbâh en-Nuhât*,
- Es-Safedî** (764), Selaahuddin Halîl b. Aybek; *el-Wâfi bi'l-Wefeyât*, Beyrut 1420/2000.
- Seyyid**, Eymen Fuâd, *Kitâbu'l-Fihrist li-Ebî'l-Ferac Muhammed b. İshâq en-Nedîm*, Muessetu'l-Furqân li't-Turâsi'l-İslâmî, London 1430/2009.

Taşkûbrîzâde (968), Ahmed b. Mustafâ; *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevdûâtî'l-'Ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Qâhire, tarihsiz.

Teceddud, Ridâ, *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm*, Tahran (Önsöz Tarihi), 1391/1971.

'**Usmân**, Nâhid 'Abbâs; *el-Fihrist li'n-Nedîm*, Dâru Quatrî b. el-Fecâe, ed-Dewha 1985.

Yâqût (626), er-Rûmî el-Hamewî; *Mu'cemu'l-Udebâ*, Dâru'l-Müsteşriq, Beyrut, tarihsiz.

Ez-Zehebî (748), Şemsuddin Muhammed b. Ahmed; *Târîhu'l-İslâm ve Wefeyât el-Meşâhîr we'l-'Alâm*, thq. 'Umar 'Abdusselam et-Tedmurî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1407-1417/1987-1997.

Ez-Ziriklî (m.1976), Hayruddin; el-A'lâm: Qâmûsu't-Terâcim li-Eşherî'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab we'l-Musta'rabîn we'l-Müsteşriqîn. 10. Basım, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1992.

Furûq İlmi Açısından Ecr, Sevâb ve Cezâ' Kelimelerinin Kur'ân'daki Kullanımları

Sabri TÜRKMEN*

Özet: Arap dilinde yakın anlamlı kelimelerdeki ince farklara ve bunun literatürüne *el-furûku'l-luğaviyye* denmektedir. Kur'ân kavramlarının inceliklerini görmemiz için ilk adımda yapılması gereken, *terâduf* (eşanlamlılık) düşüncesine karşılık *furûq* (farklar) nazariyesi üzerine bina edilen bir çerçeveden Kur'ân'a bakarak, daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır.

Kur'ân'da kullanılan *ecr*, *sevâb* ve *cezâ'* kelimeleri arasında anlam benzerliği bulunmakla beraber aralarında fark vardır. *Ecr* daha çok faydalı işlere verilen karşılığı ifade eder. *Cezâ'* ister faydalı (iyi) ister zararlı (kötü) olsun bütün işlere verilen karşılık anlamına gelir. *Sevâb'* ta ise sadece âhîret mükâfatı söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Kelime, Terâduf, Furûq, Qur'an.

Abstract: -The Usages of the Words Ecr, Sevab and Cezâ in the Quran in Terms of The Science of Furuq- In Arabic, the subtle differences between words that have similar meanings and the literature on these differences are called *al-furûq al-lughawiyya*. In order to see the subtleties of the concepts in the Quran, we have to examine the Quran from the perspective of differences theory (furuq) which is opposite of synonymity.

Although the words used in the Quran such as *ecr*, *sevab* and *cezâ* have similar meanings, there are some differences among them. *Ecr* is the response given to the beneficial deeds. *Cezâ* is the response given to all deeds whether they are beneficial or harmful. *Sevab* is the reward to be given hereafter.

Key Words: Word, Synonymity, Differences, Quran.

* Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, e-posta: sabri.turkmen@inonu.edu.tr

Giriş

el-Câhız (ö. 255/868) dili Allah'ın insana vermiş olduğu bir emanet olarak görmekte, onun sadece insana özgü bir meleke olduğunu söylemekte ve onu şöyle tanımlamaktadır: "Dil, bir toplumun konuştuğu, belirli kuralları olan ve ifadeler ya da cümleler şeklinde birleşen lafızlardan ibarettir."¹

Allah'ın insana vermiş olduğu dil nimeti iletişimin en önemli unsuru olduğuna göre kelimelerin anlamlarının doğru tespit edilmesi ve bağlamında kullanılması son derece önem arz etmektedir. İşte bu çalışmanın konusunu oluşturan kelimeler de Arapça'da *terâduf* ve *furûk* dediğimiz olgu ile bağlantılı olarak tam da bu noktada devreye girmektedir.

Farklılıklar anlamına gelen *furûk* kelimesi, ilk dönemlerde hayvan türleri ve onların farklı uzuvlarına verilen isimlerle ilgili çalışmaların ana konusu idi. Ancak son yüzyıllarda dilbilimciler bu olguyu dile de teşmil etmiş ve Arap edebiyatı tarihinde semantik kavramında söz konusu edilen luğavî farklılıklar bu isim altında ele alınmaya başlamıştır.² *Furûk* ile semantiğin birbiri ile ilgili ancak aynı şeyler olmadığını ifade etmekte fayda mülâhaza etmekteyiz. Semantik kavramının ilk etapta anlaşılmasının kolay olduğu düşünülebilir. Ancak durum hiç de öyle değildir. Semantik kavramının anlaşılmasındaki güçlük, konunun yeni olup henüz gereği kadar yayılıp tahkik edilmemiş olmasının yanı sıra bu konuda çalışmalarıyla tanınan İzutsu'ya göre ilgi alanının çok geniş olmasıdır. Manası olan her şey semantiğin konusu olabilir.³

Semantik, bir bilim dalı olarak kelimelerin anlamlarını analiz eder, etimolojik kökten itibaren tarih boyunca kazandığı türevlerin ve anlamlarının bir analizini verir. Hangi anlamın, sonradan girdiği, hangi anlamın, çarpık ve kökten uzak olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Bir kelimenin veya bir kavramın semantik analizini yapabilmek için ilkin o kelimenin veya kavramın etimolojisi bilinmelidir. Daha sonra semantik kuralları gereği tarih boyunca diğer anlamlar ve o kelimeden üretilen diğer kelimelerin anlamlarını tespit etmek gerekir. Bu işlemlerden sonra etimolojideki anlam esas tutulmak kaydıyla hepsinde gizli olan bu kök mana aranmalıdır. Buna uygun olmayanlar sonradan kazandırıl-

¹ el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayavân*, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1969, I, 348.

² Chaudhary, Mohammad Akram, "Al-Furûq al-Lughawiyyah The Culmination of a Genre", *Islamic Studies*, 26:1 İslâmâbâd 1987, s. 63.

³ İzutsu Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş), Kevser Yayınları, Ankara, ts., s. 14; Çiçek, Halil, 20. *Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul 1996, s. 117.

miş anlamlardır. Uygun olanlar zaten semantik tanıma hazırdır. Semantik tanımlar esas itibariyle dilin mantık örgüsüne uygundur.⁴

Arap dilbiliminde *terâduf* ve bunun alternatifi olan *furûk* ise eşanlamlı ve yakınanlamlı olan kelimelerle alakalıdır. *Terâduf* olgusu, lafızları farklı kelimelerin anlamlarının aynı olduğunu; bunun karşısındaki *furûk* ise lafızları farklı olan kelimelerin bir manada ortak olmakla birlikte arada nüanslarının bulunduğunu savunmaktadır. Arap dilinde yakın anlamlı kelimelerdeki bu ince farklara ve bunun literatürüne *el-furûku'l-luğaviyye* denmektedir.⁵

Bugün Türkçedeki *göndermek* ve *yollamak* ya da *bezmek*, *bıkmak*, *usanmak* örneklerinde olduğu gibi, tam aynı anlamda olduğu varsayılabilir öğeler de aslında ayrı köklerden gelen, değişik gelişmeler sonucunda anlamca birbirine yaklaşmış sözcüklerdir. Bu bakımdan *dilemek/istemek*, *çevirmek/döndürmek*, *darılmak/küsmek/gücenmek* gibi eşanlamlı kelimeleri *yakın anlamlı öğeler* olarak düşünmek gerekir. Çünkü bu kelimeler arasında anlamca bir nüans vardır ya da kullanım yerleri değişiktir.⁶

Arap dilbilimcilerinin bir kısmı lafızlar arasında *tam terâduf* anlayışını kabul etmemiş ve muterâdif olduğu söylenen lafızların aslında birbirinden farklı olduklarını dile getirmişlerdir. Muterâdif oldukları iddia edilen kelimeler, iyi bir incelemeye tabi tutulduklarında aralarındaki renk, çeşit, derece ve sıfat gibi özelliklerle birbirinden ayrıldıkları görülür.⁷ Müradif olduğu söylenen kelimelerden biri asıl itibarıyla ismin zatı için konulmuşken diğer kelime, sözü edilen zâtın sıfatı için konulmuş olabilir. *İnsân* (إنسان) ve *nâtık* (ناطق) kelimeleri gibi. Bazen de geçmiş hale göre kullanılan farklı kelimelerdir. Mesela *kuûd* (قعود) ve *culûs* (جلوس) kelimeleri her ikisi de oturmak anlamında olmakla beraber *kuûd* ayakta iken oturmayı *culûs* ise yatmaktan veya başka bir durumdan sonraki oturmayı ifade eder.⁸

Furûka dair eserlerde başlangıçta, insanla diğer canlıların aynı fonksiyonu gören organlarının isim ve sıfatları; onların fiil, davranış ve yaşayış tarzla-

⁴ Yakıt, İsmail, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", *SDÜİFD*, Sayı: 1, Yıl: 1994, s. 17.

⁵ Kara, Ömer, "Râğıb'ın Müfredâtında Furûk Malzemeleri: Sunuş Şekilleri ve Tespit Metotları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 23. Güz: 2012. s.318.

⁶ Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kur. Yay. Ankara 1990, III, 192-193.

⁷ Şâyi', Muhammed b. Abdurrahman, *el-Furûku'l-Luğaviyye ve Eseruha fi Tefsîri'l- Kur'ân*, Riyad 1993, s. 82.

⁸ Bkz. es-Suyûfi, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğati ve Envâiha*, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Thk. Fuâd Ali Mansur, Beyrut 1998, I, 318.

rı vb. hakkında kullanılan kelimeler ele alınmıştır.⁹ Mesela, bu konuda eser yazan ilk müelliflerden biri olan el-Asmaî, “جلوس” (oturmak) başlığı altında İnsan ve çeşitli hayvanların oturmasıyla ilgili olarak insan için *culûs* ve *kuûd*, tek tırnaklı hayvanlar için *rubûz*, deve için *burûk*, kuş cinsi için *cuşûm* kelimelerini zikretmiş¹⁰; رجل (ayak) başlığı altında ise insan için *ricl* ve *kadem*, at vb. hayvanlar için *hâfir*, deve için *huff*, koyun ve sığır için *zılf* kelimelerinin kullanıldığını belirtmiştir.¹¹

“el-Fark”, “el-Furûk” veya “Mâ Hâlefe fîhi'l-İnsânu el-Behîme” adlarıyla III. yüzyılda Kutrub, Ebû Ziyâd el-Kilâbî, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ. Ebû Zeyd el-Ensârî, el-Asmaî, İbnu's-Sikkît, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Sabit b. Ebû Sabit el-Luğavî; IV. yüzyılda Ebû İshâk ez-Zeccâc, Ebu't-Tayyib el-Veşşâ, Ebû Mûsâ ed-Darîr, Ebu't-Tayyib el-Luğavî, İbn Cinnî ve İbn Fâris gibi âlimler eser yazmışlardır. Daha sonraları dili bozulmaktan koruma endişesinde olan ve kelimelerin anlam özelliklerini açıklamada hassasiyet gösteren dilciler bu yöntemi sözlük ilmine uygulamışlar ve furûk ilmi, tabii akışı içinde Arap semantik tarihinde yerini almıştır.¹²

Anlamca birbirine yakın kelimeler arasındaki semantik farklarla ilgili eserlerin kaleme alınması, aslında dilcilerin, bazı edip ve aydınların kelimeleri asıl anlamlarına ve bu anlamlar arasındaki nüanslara pek fazla önem vermeden kullandıklarını fark etmeleri üzerine başlamıştır. Dilciler *furûk* ilmini dilin yanlış ve kötü kullanımına karşı mücadele için geliştirmişler ve Arap lengüistik tarihi boyunca çeşitli eserler yazmışlardır. Ancak bu eserler, daha önce yazılanlar gibi sadece insan ve hayvanların belli organ ve nitelikleriyle ilgili farklara münhasır olmayıp genel olarak dilde bir anlam için kaç kelime bulunduğunu, dilde eş anlamlı veya anlamca birbirine yakın ya da benzer kelimeler arasındaki farkları belirtmeyi konu edinmişlerdir.¹³

Arapçada *terâduf* kavramı “iki veya daha fazla lafzın aynı dilin kullanıldığı bir ortamda aynı manayı ifade etmesi” olarak tarif edilebilir. Türkçedeki *eşanlamlılığın*¹⁴ Arapça karşılığı olan *terâduf* geçmişten günümüze birçok ilim adamının dikkatini çekmiş ve birçok çalışmaya konu olmuştur. İlim adamları

⁹ Bkz. Kılıç, Hulusi, “Furûk”, *DİA*, XIII, 222-223.

¹⁰ el-Asmaî, *Risâletân fi'l-Luğa*, s. 77.

¹¹ el-Asmaî, *Risâletân fi'l-Luğa*, s. 64.

¹² Bkz. Karasakal, Şaban, “Kur'an'da Rüya ve Hulm Yakınanlamlıların Farkları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 10, Sayı 3, 2010, s. 167.

¹³ Bkz. Kılıç, Hulusi, *DİA*, Furûk md. XIII, 223.

¹⁴ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 330.

muterâdif olgusu karşısında farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Onlardan bir kısmı *terâduf* savunurken diğer bir kısmı ona karşı çıkmıştır. Terâdufe karşı olanlar, “eşanlamlı gibi görülen kelimeler, incelenmeye tabi tutulduğunda farklı manalar içerdikleri görülür” diyerek *furûk* görüşünden yana olmuşlardır. Daha sonraki dönemlerde de bu konuda bir görüş birliğine varılamamış, herkes farklı delillerden hareketle kendi görüşünün doğru olduğunu ispat etme cihetine gitmiştir.

Bu olgunun reddi veya kabulünün günlük dilde önemli yansımaları olmayabilir. Ancak biz bunu üst dil olan belagat ve fesahatin zirvesi olan Kur'ân-ı Kerîm'e uyguladığımızda ayetlerin doğru anlaşılması noktasında önemli sonuçlara neden olduğunu görürüz. Günümüze kadar yapılan tefsir çalışmaları ile Kur'ân ayetlerinin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla yazılan eserlere baktığımızda karşımıza ilk çıkan açıklama şeklinin Kur'ân'daki bir sözcüğün başka bir sözcükle açıklanması şeklinde olduğunu müşahede ederiz. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla sözcüklere yüklenen genel anlamlar, Kur'ân kavramlarının inceliklerini görmemize engel olmaktadır. O halde ilk adımda yapılması gereken, bu sorunun çözüme kavuşturulması bağlamında Kur'ân'da *terâduf* (eşanlamlılık) düşüncesine karşılık *furûk* (farklar) nazariyesi üzerine bina edilen bir çerçeveden bakarak, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına temel oluşturacak bir anlayışı yakalamaktır.¹⁵ Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in muhteva zenginliğinin bir göstergesi olan *furûk* Türkçe Kur'ân meallerine de yeterli derecede yansıtılmadığı görülmektedir. Oysa Kur'ân'ı başka bir dile aktarmayı amaçlayan mealler için bu, ihmale gelmeyecek kadar önemli bir husustur. Kur'ân kelimelerinden anladığımız her manayı Türkçeye aktarmanın güçlüğü *furûk* gerçeğinden bizi uzaklaştırmamalıdır.

Arap Dilinde Furûk

Arap dilinde *terâduf*un bir alternatifi olarak kullanılan *furûk*, *fark* sözcüğünün çoğuludur. Sözcük olarak *fark* (الفرق), iki şeyin arasını ayırmak veya iki şeyi birbirinden ayırt etmek anlamındadır.¹⁶ İbn Fâris'e (ö. 395/1004) göre “فرق” kelimesindeki ف-ر-ق harfleri asli ve sahih harflerdir ve kelime iki şeyi birbirinden ayırmak ve aralarını açmak anlamındadır.¹⁷

Fark kelimesi lügat anlamıyla, yani iki şeyin arasını ayırmak ve birbirinden ayırt etmek anlamında Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılmıştır. Yüce Allah

¹⁵ Yavuz, Galip, “Eşanlamlılık ve Kur'an Bağlamı”, *CÜİFD*, Cilt: 6, Sayı: 1, Yıl: 2002, s. 130.

¹⁶ el-Halîl, *el-Ayn*, V, 147; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, X, 300.

¹⁷ İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-Luğa*, II, 350.

şöyle buyurur: “وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ” (Hani, sizin için denizi yarmıştık da, sizi kurtarmıştık).¹⁸ Nitekim başka bir ayette suyun birbirinden ayrıldığına şöyle işaret edilmiştir: “فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّودِ الْعَظِيمِ” (Her parçası koca bir dağ gibi oluverdi).¹⁹

Başka bir ayette şöyle buyrulmuştur: “فَالْفَارِقَاتِ فَرْقًا” (Hak ile batılı) birbirinden iyice ayıranlara).²⁰ Yani melekler hak ve batılı birbirinden ayırmak üzere inerler.²¹ Nitekim Kur’ân-ı Kerim de hakkı batıldan ayırdığı için *Furkan* (الفرقان) olarak isimlendirilmiştir.²²

Fark kelimesi ıstılah bakımından da Arap dilinin bir gerçeği olarak geçmişten günümüze birçok araştırmacının çalışmalarına konu olmuştur. Bir ıstılah olarak *fark*, dil bilimcilerin mana itibarıyla birbirine yakın görülen kelimeler arasında gözlemledikleri ince manalardır. Birçok kimse tarafından *muterâdif* zannedilen bazı kelimeler dil biliminde uzman olan ilim adamları tarafından ele alınmış ve kelimeler arasındaki ince manalara değinilmiştir. Kelimeler arasındaki ince manalar ilk dönem dilbilimciler nezdinde bilinen bir husus idi. Ancak zamanla anlamı birbirine yakın olan birçok kelime aynı manada kullanılmıştır. İnsanlar yakın anlamlı bu kelimelerin arasındaki ince anlamları kullanmadıkları için zaman içerisinde bu ince farklar kullanılmaz olmuştur. Bu durum o kelimeleri kullananların ihmali veya bilgi yetersizlikleri sebebiyle olmuştur. Dilin kullanımındaki bu süreç neticesinde aslında *muterâdif* olmadıkları halde birçok lafız *muterâdif* olarak kullanılmaya başlamıştır.²³

Yakın anlamı olan kelimeler arasındaki anlam farkları kaybolmaya yüz tutup da yakın anlamlı kelimelerin manaları birbirleriyle karıştırılınca söz konusu kelimeler *muterâdif* olarak anılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla bu durumu bazı dilbilimciler dile zarar veren bir olgu olarak görmüşler ve dili maruz kaldığı bu durumdan kurtarmak ve aslına döndürmek için ilk dönem dilbilimcile-

¹⁸ Baqara, 2/50.

¹⁹ Şuarâ, 26/63.

²⁰ Murselât, 77/4.

²¹ el-Qurtubî, *el-Câmi'*, I, 387; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, X, 301.

²² el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğâ*, IV, 227; el-Qurtubî, *el-Câmi'*, I, 387; Durmuş, Zülfikar, Kur’ân’a Göre Kur’an, İstanbul 2012, s. 103-108.

²³ ed-Dûrî, Muhammed Yâs, Deqâiqu el-Furûqi'l-Luğaviyya fi'l-Beyâni'l-Qur’ânî, Bağdad 2005, s. 7-8.

rin ve fasih Arapların kelimelere dair görüşlerine dayanarak *terâduf* anlayışına karşı çıkmışlardır.²⁴

Şüphesiz ki Arapçanın genel anlamda maruz kaldığı bu durumla Kur'ân-ı Kerim'de yer alan yakın anlamlı kelimeler de nasibini almıştır. Arap dilini etkileyen bu unsur Kur'ân'ı da etkilemiştir. Çünkü Kur'ân, Arap diliyle nazil olmuştur: “بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ” (Apaçık Arapça bir dil ile...) ²⁵

Dilbilimciler, kelimeler arasındaki ince manaların kaybolması nedeniyle dilin bozulmasından nasıl endişe duymuşlarsa tefsirciler ve Ma'âni'l-Kur'ân üzerine çalışanlar da aynı endişeyi taşımışlar ve kelimeler arasındaki ince anlamları ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Konu, Kur'ân-ı Kerim ile ilgili olunca daha da bir önem kazanmaktadır. Çünkü Kur'ân'dan çıkarılan hükümler, Kur'ân lafızlarına dayanmaktadır. Dolayısıyla çıkarılan hüküm bazen kelimeler arasındaki ince anlamlara bina edilmiştir. Misal olarak Hacc ile ilgili olan *ihsâr* (إحصار) kelimesi, düşmanın hapsedmesi ve mani olması anlamında olan *hasr* (حصر) kelimesinden farklıdır. Çünkü Araplar, “حَصْرُ الرَّجُلِ فَهُوَ مَحْصُورٌ” ifadesini “adama engel oldum onu hapsedtim” anlamında kullanırlar. Ancak, “أَحْصَرَهُ بَوْلُهُ” ibaresi onu idrar ve hastalığı mahsur bıraktı, demektir.²⁶ *İhsâr*ın manası “Harici bir zorlayan olmaksızın bir kimsenin hastalık, yılan/akrep ve benzeri bir hayvanın sokması, yaralanma, nafakanın tükenmesi ve rahatsız olma gibi bir illet sebebiyle bir işi yapamamasıdır. Düşmanın engel olması veya hapsedilmek yahut bir devlet yöneticisi veya başka bir güç sahibi tarafından alıkonulmayı ise Araplar *ihsâr* olarak değil *hasr* olarak ifade etmişlerdir.²⁷

*Hasr*ın düşman tarafından *hapsedilme* ve *alıkonulma* manasında olduğu şu ayetten de anlaşılmalıdır: “وَاخْضَرُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ” (Onları yakalayıp *hapsedin* ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin).²⁸ İsrâ suresinde ise şöyle buyrulmuştur: “وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا” (Biz cehennemi kâfirler için bir *hâşir* yaptık).²⁹ Ayette geçen “حَصِيرًا” kelimesi *hâşir* (*hapsedin*) manasındadır.³⁰

²⁴ ez-Ziyâdî, *et-Terâduf fi'l-Luğa*, s. 222.

²⁵ Şuarâ, 26/195.

²⁶ el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, II, 632; el-Qurtubî, *el-Câmi'*, II, 372.

²⁷ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 213.

²⁸ Tevbe, 9/5.

²⁹ İsrâ, 17/8.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, 195.

İbn-i Abbas da “لا حصر إلا حصر العدو”³¹ ifadesinde “حصر” kelimesinin başına *elif* getirmemiştir.³²

İhsâr (إحصار) kelimesi hac ve umre ile ilgili olarak ayette şöyle dile getirilmiştir: “وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ” (Hacçı da, umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin).³³ Yani hac için yola çıkmaya hastalık veya benzeri bir sebepten dolayı engellenirseniz demektir. Nitekim “أحصره المرض” demek *hastalık onun sefere çıkmasına mani oldu* demektir. “أحصر الحاج عن بلوغ المناسك من مرض ونحوه” ifadesi “hastalık ve benzeri engeller sebebiyle hacı ibadetlerini yerine getiremedi” demektir.³⁴

Görüldüğü üzere *furûk* konusu Kur’ân-ı Kerim ile ilişkilendirilince kullanılan lafızlardaki inceliklerin ortaya çıkması olağanüstü önem arz etmektedir. Biz de bu bağlamda *ecr*, *sevâb* ve *cezâ* kelimelerini esas alarak Kur’ân’daki farklı kullanımlarına dikkat çekmek suretiyle konunun anlaşılmasına katkı sağlamayı umuyoruz.

Ecr (أجر)

Ecr, kelimesinin Arapçada iki kök anlamı vardır. Birincisi, çalışma karşılığında verilen kiradır. İkincisi, kırık olan kemiğin sarılması demektir. Kira, *ecir* ve ücret demektir. el-Halîl b. Ahmed şöyle demiştir: *Ecr*, amelin karşılığıdır. Kırık olan kemiğin sarılması için Araplar şöyle der: “أَجْرَتْ يَدُهُ” (Eli iyileşti). Her iki asıldaki müşterek mana, çalışanın ücretini vermek bir bakıma çalışmaktan dolayı içine girmiş olduğu sıkıntıyı gidermek demektir.³⁵ Bu anlamda *ecr* bir gayret ve çalışmanın mukabilinde gerçekleşmektedir. er-Râgıb’a göre *ecr*, dünyevi veya uhrevi amelin karşılığının kişiye dönmesini ifade eder.³⁶ Nitekim bir ayette şöyle buyrulmaktadır: “إِنْ أُجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ” (Benim **ecrimi** verecek olan sadece Allah’tır).³⁷ Başka bir ayette şöyle geçmektedir: “وَأَتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي

³¹ el-Beyhâkî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, V, 219.

³² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, 195.

³³ Baqara, 2/196.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IV, 195.

³⁵ İbn Fâris, Mu'cemu Meqayîsi'l-Luğa, I, 62-63; el-Feyrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1987, s.342.

³⁶ er-Râgıb, *Mufredâtu Elfâzi'l-Qur'ân*, I, 15.

³⁷ Yûnus, 10/72.

“الْأَجْرَةَ لِمَنْ الصَّالِحِينَ” (Ona dünyada **ecrini** verdik. Şüphesiz o, ahirette de sâlihler zümresindedir)³⁸.

أُجْرَةٌ *ücret*, dünyevi karşılık demektir. Ecrin çoğulu *ucûr* (أجور) şeklinde gelir. “ وَأَتَوْهُنَّ أَجْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ” (**ecirlerini** de normal miktarda verin) ayetinde ise mehirlerden kinayedir. er-Râğıb'a göre *ecr* ve *ucret* sadece anlaşma veya anlaşmaya benzer durumlar için kullanılır. Ayrıca sadece faydalı şeylerde kullanılır, zararlı şeylerde kullanılmaz. Nitekim şu ayetlerde böyle kullanılmıştır: “ أُولَئِكَ وَجِزَاءَ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٍ ” (İşte onların **ecirleri** Rablerinin katındadır)³⁹ “ لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ” (İste onların **ecirleri** Rablerinin katındadır)³⁹ “ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ” (Bir kötülüğün karşılığı, aynı şekilde bir kötülüktür. Ama kim affeder ve barışırsa, onun **ecri** Allah'a aittir. Doğrusu O, zulmedenleri sevmez)⁴⁰ er-Ragıb'ın *ecr* kelimesinin ancak faydalı olan şeylerde kullanıldığını ifade etmesi ilim adamlarınca kabul edilen bir husustur. Ancak *ecr* kelimesinin anlaşma veya anlaşmaya benzer durumlara has olduğunu söylemesi tenkit edilmiştir.⁴¹ Nitekim aşağıdaki ayet de *ecr* kelimesinin sadece akit ve benzeri durumlarla ilgili olmadığını ortaya koymaktadır. “ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا ” ('Babam sana sulama **ücretini** ödemek için seni çağırıyor' dedi).⁴² Şuayb (a.s) iki kızından birinin ifadesinin aktarıldığı ayette sözü edilen ücretin, bir antlaşma karşılığında olduğunu gösteren bir durum bulunmamaktadır. Ayrıca Musâ (a.s) da onların hayvanlarını suladığında onlardan bir ücret istememiştir. Ayette onun bir ücret karşılığında hayvanları suladığı izlenimi verecek bir ifade de bulunmamaktadır. Nitekim Ebû Hayyan da bu hususa şöyle işaret etmektedir: “sana sulama ücretini ödemek için” ifadesi Şuayb (a.s)'ın kendisi için iyi bir iş yapana ne kadar ihsanda bulunduğunu, onu karşılıksız bırakmadığını gösteren bir durumdur. Onun için çalışan işçinin karşılık alma kastı olmasa bile..⁴³

Ebû Hilâl'e göre *ecr*, karşılığında ücret verilen fiilden önce olması gerekir. Buna gerekçe olarak da *ecr* ve *sevâb* arasındaki farkı ortaya koymak için şu ifadeyi kaydeder: “ ما أعمل حتى آخذ أجري ” (**ücretimi** almadan çalışmam).⁴⁴ Ancak Ebû Hilâl'in bu istidlali dilbilim ile ilgili bir meselede ikna edici değildir. Zira

³⁸ Ankebût, 29/27.

³⁹ Âl-i İmrân, 3/199.

⁴⁰ Şûrâ, 42/40.

⁴¹ Bkn. el-Muneccid, et-Terâduf, s. 160.

⁴² Qasas, 28/25.

⁴³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, 298.

⁴⁴ el-'Askerî, *el-Furûqu'l-Luğaviyye*, I, 17.

lafızlar arasındaki ince anlam farklarına bina edilen *furûq* meselesinde halk arasında kullanılan bir ifadeyi kat'î bir delil olarak sunmak isabetli değildir.

Kur'ân'da *ecr* kelimesinin geçtiği yerler dikkatli bir incelemeye tabi tutulduğunda kelimenin, kişiye dünyevi veya uhrevî bir amel karşılığında verilen mükâfat manasında olduğu ve bu amelin ecirden önce vuku bulduğu, ayrıca sözcüğün zarar yerinde değil fayda yerinde kullanıldığı ortaya çıkar.⁴⁵ Nitekim şu ayeti kerime açıkça bu manayı göstermektedir: “فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآوَهُنَّ أُجُورَهُنَّ” (Çocuğu sizin için emzirirlerse, onlara **ücretlerini** ödeyin).⁴⁶ Bu ayette verilen ücret dünyevi bir amel karşılığında verilen maddi bir karşılıktır ve emzirmenin ecirden önce yapılması şart koşulmuştur. Ayrıca şu ayette de benzer bir durum vardır: “فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِرِزْقِنَا أَئِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ” (Sihirbazlar geldiklerinde Firavun'a: Şayet biz üstün gelirsek, muhakkak bize bir **ücret** vardır değil mi? dediler).⁴⁷ Bu ayette de görüldüğü gibi ecrin hak edilişi Mûsâ (a.s.)'a galip gelmeye bağlanmıştır. Yani sihirbazlar galip gelmezlerse herhangi bir ücret talep etmemektedirler. Daha bir çok ayette *ecr* kelimesinin işlenen amelden sonra verilen mükâfat manasında olduğu açıkça görülmektedir. “وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ” (İman edip güzel işler yapanları, (evet) muhakkak ki onları, içinde ebedî kalmak üzere altlarından ırmaklar akan cennet köşklerine yerleştireceğiz. (Böyle iyi) işler yapanların **mükâfatı** ne güzeldir!)⁴⁸ Bu ayette de mükâfat diye tercüme edilen *ecr*'in uhrevi bir amel karşılığında verilen mağfiret ve cennet nimeti olduğu anlaşılmaktadır. Bu da gösteriyor ki *ecr* amelden sonra tahakkuk eden mükâfat ve karşılıktır.

Sevâb (ثواب)

İbn Fâris, *sevâb*'ın bir şeyin, daha önce bulunduğu hale dönüşü manasına geldiğini ve ثواب, ثواب ifadelerini Arapların رَجَع manasında kullandıklarını ifade etmiştir.⁴⁹ Nitekim “المثابة” insanların vardıkları yer demektir.⁵⁰ Ayeti kerimde şöyle buyrulur: “وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا” (Biz, Beyt'i (Kâbe'yi) insanlara top-

⁴⁵ Bkn. *el-Muneccid, et-Terâduf*, s. 161.

⁴⁶ Talâq, 65/6.

⁴⁷ Şu'arâ, 26/41.

⁴⁸ Ankebût, 29/58.

⁴⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu Meqayîsi'l-Luğa*, I, 393.

⁵⁰ İbn Fâris, *Mu'cemu Meqayîsi'l-Luğa*, I, 393.

lanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık)⁵¹. Aynı şekilde kuyunun ağzı üzerindeki su içme yerine de “مِثَابَةٌ” adı verilmiştir.⁵²

Sevb kelimesi bir şeyin ilk bulunduğu hale veya fikir ve düşünce planında tasavvur edilen hale dönmesini ifade eder.⁵³ Çoğulu *esvâb* ve *siyâb*'dir.⁵⁴ el-Cürcânî'ye göre sevâb terimi, kendisiyle Allah'tan rahmet ve mağfiret, Resulullah'tan şefaathazanılan şeydir. Ayrıca sevâb'ın insan tabiatına uygun olan şey olduğu da söylenmiştir.⁵⁵

Sevâb ile ilgili farklı açıklamalardan elde edilen ortak nokta bir kimsenin yaptığı amelin karşılığı olmasıdır. İyi bir amelin karşılığı mükâfat; kötü amelin karşılığı da cezâ olacaktır. Her ne kadar *sevâb* terimi lügatlerde iyi veya kötü her çeşit amelin karşılığı olarak tanımlansa da günümüzde bu terim yaygın olarak iyi bir karşılık yani mükâfat anlamında kullanılmaktadır. Buna göre sevabı yapılan iyi ameller sonucunda Allah'tan beklenen karşılık olarak tanımlamak mümkündür.⁵⁶

Sevâb kelimesi Kuran-ı Kerim'de isim olarak on üç yerde *sevâb*⁵⁷, iki yerde *mesûbe*⁵⁸, bir yerde de *mesâbe*⁵⁹, şeklinde geçmektedir. Yine aynı kelimenin Kuran'da fiil olarak üç yerde *esâbe*⁶⁰, bir yerde de *suvvibe*⁶¹ şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Buna göre sevap kelimesi ve türevleri Kur'ân'da yirmi civarında zikredilmiştir.⁶²

Sevâb, insana yaptıklarının karşılığı geri dönen şeydir. Ayrıca *sevâb* kelimesi hem iyilik hem de kötülükte kullanılır. Fakat daha çok hayırda kullanılması yaygınlık kazanmıştır.⁶³ Nitekim şu ayetlerde *sevâb* bu manada kullanılmıştır. "وَلَاَدْخِلْنَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ" (ve

⁵¹ Baqara, 2/125.

⁵² İbn Fâris, *Mu'cemu Meqayîsi'l-Luğa*, I, 393; er-Râgıb, *Mufredâtu Elfâzi'l-Qur'ân*, I, 162.

⁵³ er-Râgıb, *Mufredâtu Elfâzi'l-Qur'ân*, I, 162.

⁵⁴ el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *el-'Ayn*, VIII, 247; er-Râgıb, *Mufredâtu Elfâzi'l-Qur'ân*, I, 162.

⁵⁵ el-Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî ez-Zeynu's-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Thk: Komisyon, Beyrut 1983, s. 72.

⁵⁶ Hasan Kurt, "İslam İnancına Göre Sevap Kavramı", *CÜİFD*, Cilt X/1, Haziran 2006, s. 194.

⁵⁷ Bkz. Al-i İmran, 3/145, 148, 195; Nisâ, 4/134, Kehf, 18/31, 44, 46; Meryem, 19/76, Kasas, 28/80.

⁵⁸ Bkz. Bakara 2/103; Maide, 5/60.

⁵⁹ Bakara, 2/125.

⁶⁰ Al-i İmran, 3/153; Maide, 5/85; Fetih 48/18.

⁶¹ Mutaffifîn, 83/36.

⁶² Kurt Hasan, "İslam İnancına Göre Sevap Kavramı" *CÜİFD*, Cilt:X/1, s. 194.

⁶³ er-Râgıb, *Mufredâtu Elfâzi'l-Qur'ân*, I, 162.

onları altlarından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Bu **mükâfat**, Allah tarafından. Allah katında **sevâbın** en güzeli vardır.)⁶⁴ " فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ " "تَوَابِ الآجِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ" (Allah da onlara dünya **nimetini** ve (daha da önemlisi,) ahiret **sevâbının** güzelliğini verdi. Allah, iyi davrananları sever)⁶⁵.

Sevap kulun iyi ve güzel davranışlarına bağlı bir sonuç ise de aslında kazanılmış hak değildir. Çünkü kişinin işlediği salih ameller Allah'ın sayılamayacak kadar çok olan nimetlerine karşın bir teşekkür mâhiyetindedir.⁶⁶

Ecr ve *sevâb* kelimeleri yakın anlamlı kelimeler olup aralarında anlam farkı vardır. Kur'ân'da *ecr* kelimesinin anlamını irdelediğimizde daha geniş kapsamlı kullanıldığını görürüz. Çünkü *ecr* Allah'tan olduğu gibi insanlardan da olabilir. " فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ " (onların **ecri** Rab'leri katındadır.)⁶⁷ Bu ayette ecri verenin Allah olduğu ifade edilmiştir. " فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآوِهْنَ أَجْرَهُنَّ " (Şayet sizler için (çocuğu) emzirirlerse, onlara **ücretlerini** ödeyin.)⁶⁸ Bu ayette ise **ecr** (ücret) insana bağlanmıştır. Ancak *sevâb* kelimesi beşere isnat edilmemiştir. O halde *sevâb*'ın Allah Teala'ya has olduğu *ecr* kelimesinin ise daha genel olduğu hem Allah'a hem beşere izafe edildiği söylenebilir.⁶⁹

Ayrıca *ecr* sadece amelî bir fiil karşılığında olurken, *sevâb* hem amel karşılığı hem de söz karşılığında olabilir. Bu açıdan baktığımızda *sevâb*'ın *ecr* kelimesinden daha genel olduğu söylenebilir. Bu manayı şu ayetten çıkarabiliriz: " فَأَتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ " (Söyledikleri (bu) sözden dolayı Allah onlara, içinde devamlı kalmak üzere, zemininden ırmaklar akan cennetleri **mükâfat olarak verdi**. İyi hareket edenlerin **karşılığı** işte budur.)⁷⁰.

Ecr ve *sevâb* arasında bu anlam farklarının olması, onların eş anlamlı olarak değerlendirilmelerinin isabetli olmadığı kanaatini ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca *sevâb*'ın hayır ve şerde kullanılıyor olmasına karşın *ecr*'in zararda değil sadece faydada kullanılması da kelimelerin eş anlamlı olmadıklarının bir göstergesidir.⁷¹

⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/195.

⁶⁵ Âl-i İmrân, 3/148.

⁶⁶ Bkz. Sevap md. *D'IA*, s. 581.

⁶⁷ Baqara, 2/62.

⁶⁸ Talâq, 65/6.

⁶⁹ Bkn. el-Muneccid, *et-Terâduf*, s. 163.

⁷⁰ Maide, 5/85.

⁷¹ Bkn. el-Muneccid, *et-Terâduf*, s. 163.

Cezâ (جزاء)

İbn Fâris, *cezâ* kelimesinin ج, ز, ی harflerinden müteşekkil olduğunu ve sözcük anlamı itibarıyla 'bir şeyin başka bir şey yerine geçmesi manasında olduğunu ifade etmiştir.⁷² er-Râgıb'a göre *cezâ*, bir şeyin karşılığını tam olarak vermektir. Hayra karşılık hayır, şerre de misliyle karşılık vermektir.⁷³ *Cezâ*, Kur'ân-ı Kerim'de bu anlamda kullanılmıştır. " وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ " (Onlara, yaptıklarının daha güzeli ile karşılık veririz)⁷⁴ Bu ayette iyiliğin karşılığı verilecek şeyden, yani yaptıklarının mükafatını göreceklelerinden söz edilmiştir. " وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ " (İşledikleri en kötü işlere karşılık onların **cezâsını** vereceğiz)⁷⁵. Bu ayette ise *cezâ* kötülükle beraber kullanılmıştır.

Bu genel manada *cezâ'*, *sevâb* ile benzer anlamdadır. Çünkü her ikisi de hayırda ve şerde kullanılır. Ancak *sevâb*'ta sözü edilen *furûk*'un aynısını *cezâ'*da bulamıyoruz. Aynı zamanda *iştîqâq* unsuru da her sözcüğü kendi için farklı anlamlara çekmektedir. *Sevâb*, hak eden kimseye hak etmiş olduğu şeyin dönmesidir. *Cezâ* kelimesinin ise ilk yaygın manası bir şeyin yerine geçmesidir. Bu bağlamda *cezâ*, *sevâb* kelimesinden farklıdır ve onun yerine kullanılmaz.⁷⁶

Ecr, *sevâb* ve *cezâ'* kelimeleri arasında anlam benzerliği bulunmakla beraber aralarında fark olduğunu söyleyen âlimler vardır. Bu âlimlere göre *ecr* daha çok faydalı işlere verilen karşılığı ifade eder. *Cezâ'* ister faydalı (iyi) ister zararlı (kötü) olsun bütün işlere verilen karşılık anlamına gelir. *Sevâb*'ta ise sadece âhi-ret mükâfatı söz konusudur.⁷⁷

Neticede *ecr*, *sevâb* ve *cezâ'* kelimeleri farklı sözcükler olup eş anlamlı değildirler. Çünkü aralarına umum ve husus ilişkisi vardır. Ayrıca ilk ortaya çıktıklarında da farklı anlamlarda kullanılmışlardır.

⁷² İbn Fâris, *Mu'cemu Meqayîsi'l-Luğa*, I, 455.

⁷³ er-Râgıb, *Mufredâtu Elfâzi'l-Qur'ân*, I, 172.

⁷⁴ Ankebût, 29/7.

⁷⁵ Fussilet, 41/27.

⁷⁶ Bkn. el-Muneccid, *et-Terâduf*, s. 164.

⁷⁷ Bahçeci Muhittin, "Ecir" maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, X, 383.

Sonuç

Arap dili ve Kur'ân-ı Kerim'e *furûk* ilmi çerçevesinden yaklaşmak, bizleri gelişi güzel, sıradan bilgilere değil daha sağlıklı ve ilmî sonuçlara ulaştırır.

Dilde *terâduf* olgusunun varlığı ilim adamları tarafından tartışılmıştır. Ancak Kur'ân'da bir dil olan Arap diliyle nazil olduğu halde onda *terâduf*ın varlığı düşünmek isabetli gözükmemektedir. Çünkü Kur'ân varlık ve bilgi kaynağı olarak sıradan bir kitap değil, Allah tarafından gönderilmiş mu'ciz kelimedir, her kelime bulunduğu yere göre farklı bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da yakın anlamlı kelimelerle karşılaşınca onları hemen *terâduf* kapsamında değerlendirip geçmek bizleri bir mana derinliğinden mahrum bırakır. O halde kelimelerdeki bu gizli hazineye ulaşabilmek için *furûku* öne çıkartmak gerekir. Bu durum Arap dili ve Kur'ân'daki mana zenginliği açısından son derece önemlidir.

Kur'ân'daki mana zenginliğinin Türkçe Kur'ân meallerine ne derece yansıtılabildiği konusu müstakil bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Ancak şunu söylemeliyiz ki Kur'ân'ın muhteva zenginliğinin bir göstergesi olan *furûk* ilminin Kur'ân meallerine yeterli derecede yansıtılmadığı görülmektedir. Oysa Kur'ân'ı başka bir dile aktarmayı amaçlayan mealler için *furûk* konusu ihmale gelmeyecek kadar önemlidir.

KAYNAKÇA

- Aksan**, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kur. Yay. Ankara 1990.
- el-Askerî**, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- el-Asmaî**, *Risâletâni fi'l-Luğa – el-Fark ve's-Şâ'*, Thk. Sabîh et-Temîmî, Mektebetu's-Sakâfetu'd-Dîniyye, Kâhire 1992.
- Bahçeci**, Muhittin, "Ecir" maddesi, *DİA İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995.
- el-Beyhakî**, Ebûbekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali, *Sunenu'l-Beyhâki el-Kubrâ*, Thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ, Mektebetu Dâri'l-Bâz, Mekke 1994.
- el-Câhiz**, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayavân*, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1969.
- el-Cevherî**, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh fi'l-Luğa*, Byy. ts.
- Chaudhary**, Mohammad Akram, *Al-Furûq al-Lughawiyyah The Culmination of a Genre*, Islamic Studies, 26:1 İslamâbâd 1987.
- el-Curcânî**, Alî b. Muhammed b. Alî ez-Zeynu's-Şerîf , *Kitâbu't-Ta'rifât*, Thk: Komisyon, Beyrut 1983.
- Çiçek**, Halil, *20. Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul 1996.
- DİA.** : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi, İstanbul 1995.
- Doğan**, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Rehber Yayınları, Ankara 1990.
- ed-Dûrî**, Muhammed Yâs, *Deqâiq el-Furûki'l-Luğaviyye fi'l-Beyânî'l-Qur'ânî*, Bağdad 2005.
- Durmuş**, Zülfikar, *Kur'ân'a Göre Kur'ân*, İstanbul 2012.
- Ebû Hayyân**, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esîru'd-Dîn el-Endelûsî, Thk. Sıdî Muhammed b. Cemîl, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420.
- el-Feyrûzâbâdî**, Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1987.
- Halil** b. Ahmed, el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, Thk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim Semarrâî, Dâru'l-Hilâl, Kahire ts.
- Izutsu**, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (Trc. Süleyman Ateş), Kevser Yayınları, Ankara ts.
- İbn Fâris**, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*, Kum-İran 1984.
- Kara**, Ömer, "Râğıb'ın Müfredâtında Furûk Malzemeleri: Sunuş Şekilleri ve Tespit Metotları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 23. Güz: 2012.

- Karasakal**, Şaban, "Kur'an'da Rüya ve Hulm Yakınanlamlıların Farkları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 10, Sayı 3, 2010, s. 163-198.
- Kılıç**, Hulusi, "Furûk", *DİA*, İstanbul 1995.
- Kurt**, Hasan "İslâm İnancına Göre Sevap Kavramı", *CÜİFD*, Cilt X/1, Haziran 2006.
- el-Muneccid**, Muhammed Nuruddîn, *et-Terâduf fi'l-Kur'ân'il-Kerîm Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbik*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001.
- el-Qurtubî**, Ebû Abdullâh Muhammed İbn Ahmed (v. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Mısır 1987.
- er-Râğib** Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed el-İsfahânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk ts.
- , *Mufredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Trc. Mehmet Yolcu ve Abdalbaki Güneş, Çıra Yayınları, İstanbul 2010.
- es-Suyûtî**, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebîbekr, *el-Muzhîr fi Ulûmi'l-Luğati ve Envâihi*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Thk. Fuâd Ali Mansur, Beyrut 1998.
- Şâyi'**, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Furûku'l-Luğaviyye ve Eseruha fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Riyad 1993.
- et-Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîl'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2000.
- Yakıt**, İsmail, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", *SDÜİFD*, Sayı: 1, Yıl: 1994.
- Yavuz**, Galip, "Eşanlamlılık ve Kur'an Bağlamı", *CÜİFD*, Cilt: 6, Sayı: 1, Yıl: 2002.
- ez-Ziyâdî**, Hâkim Mâlik, *et-Terâduf fi'l-Luğa*, Menşurâtu Vezâreti's-Sekâfeti ve'l-İ'lâm, Irak 1980.

Sa'd b. Ubade ve Hz. Peygamber Dönemindeki Bazı Uygulama ve Düşüncelere Farklı Bakışı

Fethullah ZENGİN*

Özet: Sa'd b. Ubade, Medine'nin iki büyük Arap kabilesinden olan Hazrec'in reisidir. Hz. Peygamber'in (s) Medine'ye hicret etmesinden önce Mus'ab b. Umeyr'in yaptığı çalışmalarla Müslüman olmuştur. Sa'd b. Ubade İslam'dan sonra da kabilesinin reisliği konumunda bulunmuştur. Bu konumu dolayısıyla bazen kendi adına bazen de kabilesi adına Resulullah'ın bazı konularda teklif ve tasarruflarından farklı düşünmüştür. Resulullah (s), dinî alanın dışında kabul edilen ve nas tarafından belirlenmemiş olan bu konularda ashabına geniş bir ifade hürriyeti tanımıştır. Bu hürriyetten ve Resulullah'ın istişareye verdiği önemden dolayı Sa'd b. Ubade onun döneminde dört konuda ve ondan sonra da halife seçimi konusunda farklı düşünceler benimsemiştir.

Anahtar kelimeler: Sa'd b. Ubade, Muhalefet, Medine, Hazrec, İstişare

Abstract: - Sa'd b. Ubadah and Different Perspective to Some Applications and thoughts at the Period of the Prophet- Sa'd b. Ubadah, is the head of Hazrec which is the largest tribe in Medina. With the activities of Mus'ab b. Umayr became a Muslim before the Prophet's hijra. Sa'd b. Ubadah, after Islam has continued to be the leader of the tribe. Leadership therefore sometimes tribal, sometimes his own behalf of think differently from the Messenger of Allah has some issues. The Prophet (s), has provided a wide freedom of expression to his friends at the outside of religious subjects. Sa'd b. Ubadah, at the period of the Prophet about four, and after that have adopted different ideas about the choice of the caliph.

Keywords: Sa'd b. Ubadah, Dissidence, Medinah, Hazraj, Consultation

* Yrd. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Öğretim Üyesi
e-posta fethullahzengin@hotmail.com

GİRİŞ

İnanç, düşünce ve düşündüğünü serbestçe ifâde etme özgürlüğü, insanı insan yapan, ona bu niteliği gerçek anlamda sağlayan en temel haklardan biridir. Kur'an-ı Kerim inanç ve düşünce hürriyetini insan olmanın getirdiği temel haklardan saydığı gibi bu inanç, düşünce ve çeşitli konularda fikir beyan etme hürriyetini de insanın temel haklarından saymıştır.¹ İfade edilmeyen şeylerin düşünce planında serbest bırakılmasının anlamsızlığı nedeniyle çoğu kez düşünce ve ifade özgürlüğü birlikte kullanılmış ya da biri söylenirken diğeri de kastedilmiştir.² Ahlakı, Kur'an olarak nitelendirilen Resulullah da sahabeye ifade hürriyeti tanımış, onların düşüncelerine değer vermiştir. Kur'an'da yer alan şu ayet, Resulullah'ın tavrını net bir şekilde ortaya koymaktadır. *"Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davranırsın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever."*³ Kur'an'da istişare emredilmiş olmakla birlikte bunun kimlerle yapılacağı ve yöntemi açık olarak zikredilmeyerek Müslümanlara bu hallerde hareket serbestiyeti getirilmiştir.⁴

Hz. Peygamber (s), Mekke'de geçirdiği 13 yıl boyunca Kureyş'i İslam'a davet etmiş ancak bu davete onların pek azı icabet etmiştir. Resulullah (s), bi'setin 10. yılından itibaren civardaki Arapları İslam'a davet etmiş, bu amaçla Mekke'nin komşu şehri Taif'e bir yolculuk yapmıştır. Ancak bu seferden de umduğu sonucu alamamıştır. Yine de kararlılığından hiçbir şey kaybetmeyen Resulullah (s), hac mevsimlerinde ya da çeşitli vesilelerle Mekke'ye gelen Arabistan'daki diğer kabileleri İslam'a çağırmaya başlamıştır. Bu girişimlerin birinde Medineli Hazrec kabilesine mensup bazı kimseler İslam'a girmiş ve kısa süre içinde Medine'de İslam'ın yayılmasını sağlamışlardır. Akabinde Mekkeli Müslümanlar ve Resulullah, Medine'ye hicret ederek orada yeni bir toplumsal ve siyasî yapı tesis etmişlerdir.

¹ Abdulkaki Güneş, *"Kur'an Işığında Düşünce, İnanç ve İfade Hürriyeti"*, Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10:1, 1-36, 2005, s. 26.

² Ali Aslan Topçuoğlu, *"Kur'an ve Sünnete Göre İfade Özgürlüğü ve Kutsal Değerlere Saygı"* İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 7, ss. 111-122, 2006, s. 114.

³ Âl-i İmran, 3/159.

⁴ Afzalurrahman, *Sîret Ansiklopedisi*, I-VI, İnkılab yay., İstanbul-1996, I,384.

Medine'de yeni kurulan devletin yönetim kademesinde Mekke ve Medineneli Müslümanlar birlikte yer almaktaydı. Bu nedenle zaman zaman bazı konularda görüş farklılıkları meydana gelmekteydi. Resulullah'ın sağlamış olduğu özgürlük ortamının da etkisiyle sahabe, bazı konularda muhalefet hakkını kullanmıştır.

"Muhâlefet", "خلف" kökünden gelen Arapça bir kavramdır. Sözlükte bir tutuma, bir görüşe, bir davranışa karşı olma durumu, aykırılık, herkesin ayrı bir yol tutması ve görüş ayrılığı anlamlarına gelmektedir.¹ Bu çalışmada Muhalefet kavramı, çağdaş siyasal kullanımının uyandırdığı, iktidara gelmek, kurumsal ve yapısal muhalefet, siyasi parti gibi anlamlarının dışında, tamamen sözlük anlamı esas alınarak, bir konuda farklı görüş beyan etmek anlamında kullanılmıştır. Makalede muhalefet kavramının kullanılması, Resulullah'ın (s) oluşturduğu düşünce hürriyeti ortamı eksenli olarak düşünülmelidir. Kavramın günümüz çağrışımlarından yola çıkarak sünnete karşı alınacak tutumlara dair hukuki çıkarımlar amaçlanmamaktadır.

A. Sa'd b. Ubade'nin Nesebi ve Müslüman Oluşu

O, Sa'd b. Ubade b. Düleym b. Harise b. Ebi Huzeyme b. Sa'lebe b. Tarif b. Hazrec b. Saide b. Ka'b b. Hazrec'dir. Künyesi Ebu Sabit'tir.² Annesi Amre bt. Mes'ud b. Kays b. Amr b. Zeyd Menat b. Adiy b. Amr b. Malik b. Neccar b. Hazrec'dir.³ Sa'd b. Ubade'nin Said, Muhammed, Abdurrahman, Kays, Ümame ve Sedüs isimli çocukları bulunmaktadır.⁴ Yazı yazmayı bilmesi, iyi bir yüzücü olması ve ok atmakta mahir oluşu nedeniyle Araplarca bu sıfatları kendisinde barındıranlara denildiği gibi kendisine de "el-Kamil" deniliyordu.⁵ Sa'd b. Ubade cömertliğiyle meşhur olan bir aileye mensuptur. Cahiliye döneminde bir münadi, onların utmalarının (kale-ev) üstüne çıkar ve "Et ile yağ yemek isteyen Düleym b. Harise'nin evine gelsin!" diye seslenirdi. Atalarından miras kalan bu

¹ İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, Daru's-Sadır, I- XV, Beyrut-ts, IX, 89.

² Sa'd b. Ubade'nin nesebi konusunda kaynaklarda küçük de olsa bazı farklılıklar vardır. Krş. İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 460; Halife b. Hayyat, *Tabakat*, I, 166; İbn Abdilber, Düleym'den sonraki ismin Ebi Halime olduğunu, nakletmiştir. Bkz. İbn Abdilber, *el-İstiab fi Ma'rifeti'l-Ashab*, II, 594; İbnü'l-Esir, bazıların Harise'den sonra Hizam adında bir kişiyi de nesep zincirine eklediklerini belirtmiştir. Bkz. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, II, 441.

³ İbn Sa'd, Muhammed, *Kitabu't-Tabakatü'l-Kübra*, I-XI, Mektebetü'l-Hanci, Kahire-2001, III, 460.

⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 460.

⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 461.

âdeti Sa'd b. Ubade de devam ettirmiş ondan sonra da oğlu Kays b. Sa'd bunu sürdürmüştür. Sa'd b. Ubade, bu cömertliğini devam ettirebilmek için Allah'tan kendisine mal vermesi için dua ederdi.¹ Cahiliye döneminde böyle cömert olan Sa'd b. Ubade, Hz. Peygamber geldikten sonra da cömertliğini sürdürmüştür. Resulullah (s) hangi hanımının evine giderse Sa'd b. Ubade de oraya o günün imkânlarında mevcut olan yemekten bir tabak göndermiştir.²

Sa'd b. Ubade'nin ne zaman ve nasıl Müslüman olduğuna dair kaynaklarda kesin bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak onun, Hazrec'in liderlerinden biri olarak birinci Akabe biatinde bulunmayıp ikincisinde bulunması³ dikkate alınrsa, birinci ve ikinci Akabe biatleri arasında, Mus'ab b. Umeyr'in Medine'deki çalışmaları sonucu İslam'ı benimsediğini kabul etmek gerekir. Sa'd b. Ubade Müslüman olduktan sonra kabilesinin önde gelen bir ferdi olarak, Beni Saide'nin de Müslüman olmalarında önemli rol oynamıştır. Bizzat Saideoğullarının putlarını kırarak şirkin Hazrec kabilesinin bu boyu arasından tamamen kalkmasını sağlamıştır.⁴

Sa'd b. Ubade, Müslüman olduktan sonra Evs ve Hazreclilerden oluşan 74 kişi ile birlikte Akabe'de Resulullah (s) ile görüştü ve ona biat etti. Savaş biati olarak da adlandırılan bu biatin metni İslam tarihi kaynaklarında Hz. Peygamber'in (s) ağzından şu şekilde nakledilmiştir. *"İyi ya da kötü her vaziyette emirlerimi dinleyeceğinize, itaat edeceğinize, ister varlıklı ister sıkıntılı halinizde olsun mallarınızı harcayacağımıza, iyilik için çalışacağımıza, herkesi kötülükten men edeceğinize, Allah ile ilgili olarak her zaman doğruyu söyleyeceğinize, sizi kınayan veya size karşı gelenlerden korkmayacağımıza ve ben size geldiğim zaman beni kendi aileniz gibi koruyacağımıza dair biat edeceksiniz. Bunun mükkâfatı olarak da siz Cennete gideceksiniz."*⁵

Sa'd b. Ubade, İkinci Akabe biatinde Beni Saide'den nakib olarak seçilmişti.⁶ Onun nakib olarak seçilmesi kavmi içinde güçlü bir konuma sahip bir lider olduğunu göstermektedir. Sa'd b. Ubade, Hz. Peygamber (s)'in Medine'ye hicretinden sonra gerek siyasî gerekse ekonomik olarak ona verdiği destekle nakib olarak seçilmesinin isabetli olduğunu göstermiştir.

¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 461.

² İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 461.

³ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 461.

⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 461.

⁵ İbn Kesir, Hafız İmaduddin Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, I-XXI, Daru'l-Hicr, ts. IV, 397.

⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 461.

İkinci Akabe biatinin tamamlanmasından kısa bir süre sonra Kureyş müşrikleri durumdan haberdar olmuşlardı. Ertesi gün durumu tahkik edip Hz. Peygamber (s) ile Medineliler arasında bir anlaşmanın yapıldığına kesin kani olunca her tarafta Medinelileri aramaya başlamışlardı. Ancak çoğu Medine'ye geri döndüğü için onları yakalamaya muvaffak olamamışlardı. Sadece Sa'd b. Ubade ve Münzir b. Amr arkadaşlarından geri kaldıkları için Müşrikler tarafından ele geçirilebildi. Münzir bir şekilde müşriklerden kaçıp kurtulmayı başardı. Sa'd ise saçlarından sımsıkı tutulmuş bir vaziyette müşriklerin elinde kaldı.¹

Müşrikler ele geçiremedikleri Medinelilerden ve onların Hz. Peygamber'le (s) onu korumak üzere bir anlaşma yapmış olmalarından duydukları öfkeyle Sa'd b. Ubade'yi tartaklamaya başladılar. Ağır bir şekilde dövülen Sa'd, aralarında ticarî ilişkilerinden dolayı arkadaşlık bağları bulunan Mut'im b. Adiy'nin araya girmesiyle kurtulabildi.²

B. Hz. Peygamber (s) Dönemi Savaşlarında Sa'd b. Ubade

Sa'd b. Ubade Hz. Peygamber'in (s) düzenlediği pek çok gazve ve seriyeye katılmıştır. Bu savaşlarda gerek savaşarak gerekse da mal tasadduk ederek İslam ordularına destek olmuştur. Bedir savaşına katılmamış, ancak diğer savaşların hiçbirinde Resulullah'ın (s) onu görevlendirmesi hariç olmak üzere ordunun gerisinde kalmamıştır. Bu savaşlarda danışman olarak Resulullah'ın en yakınındaki birkaç kişiden birisi olmuştur.

Kureyş müşrikleri hicri 3. yılın Şevval ayında Bedir savaşının intikamını almak, Araplar nezdinde sarsılan itibarlarını geri kazanmak ve Şam ticaret yolunu tekrar güvenliğe kavuşturmak gibi hedeflerle Müslümanlara karşı üç bin kişilik bir ordu hazırladılar. Bu orduya civardaki Arap kabileleri de destek vermişti. Hz. Peygamber Müşrik ordusunu karşılamak üzere Medine içinde kalmayı teklif ettiyse de ashabından genç olanlar, Bedir savaşının verdiği özgüvenle cesaretlenenler ve Bedir savaşına katılmadığı için müşriklerle karşılaşma fırsatını kaybetmek istemeyenler görüşlerini Medine dışına çıkıp bir meydan savaşı yapmak şeklinde açıkladılar. Çoğunluğun böyle düşündüğünü gören Resulullah, istişareye verdiği önem gereği arkadaşlarının fikrini kabul ederek savaş için hazırlıklara başladı.³

¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 66.

² İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 66; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IV, 411.

³ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 194; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 7.

Sa'd b. Ubade, Uhud savaşında bulunmuştur. Savaştan sonra da ordu Medine'ye dönünce, Müşrik ordusunun dönüp Medine'ye baskın yapma ihtimaline karşı Resulullah'ın odasının önünde gece boyunca nöbet tutmuştur. Uhud savaşının devamı sayılabilecek Hamrau'l-Esed gazvesine de Saide oğullarının başında katılmıştır.¹

Medine'den sürgün edilen ve Hayber'e yerleşen Beni Nadir Yahudilerinin kıskırtması ve Uhud savaşındaki askeri üstünlüklerine rağmen Şam ticaret yolunun güvenliği gibi hayati öneme sahip konularda ciddi bir sonuç alamayan Kureyşli Müşriklerin kesin sonuç alma hevesleri, Medine'ye yeni bir saldırı yapılmasının yolunu açmıştır. Müşrikler bu savaşta Gatafan, Fezare gibi kabilelerin de desteğiyle on iki bin kişilik bir ordu hazırlayarak Medine'ye hareket ettiler. Müslümanlar bu defa Uhud savaşının aksine şehirde kalarak savunma savaşı yapmaya karar verdiler. Selman el-Farisi'nin önerisiyle şehrin etrafına geniş hendekler kazarak Müşrik ordusunu durdurmayı başardılar.²

Medine'ye giremeyen müşrikler, Huyey b. Ahtab'ın girişimleriyle Medine'de kalan son Yahudi kabilesi olan Beni Kureyza'yı ikna ederek onların Müslümanlarla olan antlaşmalarını bozmalarını sağladılar. Müslümanların çok güç durumda kaldığı bu savaş, elverişsiz hava koşulları ve bir süre sonra Müşrik-Yahudi ittifakının bozulması sonucu sona erdi. Sa'd b. Ubade savaş boyunca Resulullah'ın yanında yer alarak kabilesinin Resulullah'a olan desteğini göstermiştir.³

Sa'd b. Ubade Hendek savaşından sonra gerçekleştirilen Hudeybiye Mulasahası, Mekke'nin fethi ve Huneyn savaşlarında da Resulullah ile birlikte bulunmuştur. Mekke'nin fethinde Hazrec'in bayrağını taşımış, ancak müşrikler aleyhinde sarfettiği sözlerin fiili bir çatışmaya dönmesini ve kan dökülmesini istemeyen Hz. Peygamber (s) tarafından sancak ondan alınarak oğlu Kays b. Sa'd'a verilmiştir.⁴

¹ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, I, 284.

² İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 197; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 65.

³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 195 vd.

⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VI, 554.

C. Sa'd b. Ubade'nin Hz. Peygamber (s) Zamanında Muhalefet Ettiği Konular

Hz. Peygamber döneminde fikir ve ifade hürriyeti ile alakalı iki ayrı alan ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi vahiyle belirlenen konulardır ki bunlarda sahabenin herhangi bir fikir beyan etme imkânı bulunmamaktaydı. Bu nedenle sahabe, Resulullah'ın (s) bir konudaki görüş yahut davranışına aykırı bir fikir beyan edecekse öncelikle Resulullah'ın davranışının vahiyden kaynaklanıp kaynaklanmadığını sorarlardı.¹ Diğeri ise Resulullah'ın dünyalık işlere müteallik düşünce ve tasarruflarından ibaret olup bunlarda sahabe için geniş bir hareket alanı bulunmaktaydı.²

İlk dönem İslam tarihinde nasla belirlenen durumlar haricinde siyasî alanda oldukça geniş bir fikir ve ifade özgürlüğü bulunmaktaydı. Sahabeden bazıları, toplumsal ve siyasal konularının da verdiği rahatlıkla zaman zaman Resulullah'a bile bazı konularda farklı düşüncelerini ifade etmekten çekinmemişlerdir. Bu örneklerin en bilinenleri Bedir savaşında ordunun karargâh kurduğu mevkiin savaş stratejisi açısından uygun olmadığını ifade eden Hubab b. Münzir³ ile Hudeybiye anlaşmasının şartlarını Müslümanların zararına olduğunu düşünen Hz. Ömer'dir.⁴ Bunlardan birincisinde Resulullah iddia sahibine hak vererek ordunun konumunu değiştirmiş, ikincisinde ise Hz. Ömer'in görüşünü dikkate almayarak yaptığı anlaşmayı değiştirmemiştir.⁵

Sa'd b. Ubade'nin muhalefet ettiği konularda Resulullah'ın yukarıda sergilediği her iki tavrı da görmek mümkündür. İslam Tarihi kaynaklarında tespit edebildiğimiz kadarıyla Sa'd b. Ubade Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde dört farklı konuda Resulullah'ın veya ashabın ileri gelenlerinin beyan ettikleri görüşlere aykırı görüş ileri sürmüştür. Bunlardan birincisi, Uhud savaşında ordunun Medine dışında savaşması fikri, ikincisi Hendek savaşında Müşrik ittifakını dağıtmak için Resulullah'ın Medine hurmalarını Gatafan kabilesi ile bölüşmesini onaylamaması, üçüncüsü Müreysi gazvesi sonrası ortaya çıkan

¹ Hubab b. Münzir'in Bedir'de ordu yerleşimi ile ilgili itirazı buna güzel bir örnektir.

² Delice, Ali, "Asr-ı Saadet, Hulefâ-i Râsîdin ve Emevîler Döneminde Fikir Hürriyeti Konusunda Bazı Mülâhazalar", Ekev Akademi Dergisi, c. 2, sy. 1. Erzurum-1999, s. 15.

³ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 65; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 278; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 9.

⁴ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 94, 97; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 319; Hz. Ömer'in bu konuda sarfettiği sözler için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VI, 216, 217.

⁵ Resulullah'ın sahabeye tanıdığı ifade hürriyetine dair örnekler için bkz. Ali Delice, a.g.m., s. 15-17.

ifk hadisesinde, Üseyd b. Hudayr'ın, iftiracıların cezalandırılması fikrine şiddetle karşı çıkması ve son olarak Cirane'de ganimet dağıtımı konusunda Resulullah ile yaptığı görüşmedir.

1. Sa'd b. Muaz'ın Uhud Savaşındaki Muhalefeti

Bedir savaşında uğradıkları yenilgiden dolayı büyük bir öfke içinde olan Kureyşliler, Ebu Süfyan'ın İslâm ordusundan kurtardığı kervanın gelirini Müslümanlara karşı düzenlenecek büyük bir askeri harekâta sarf etmek üzere anlaştılar.¹ Kur'an-Kerim onların davranışları hakkında şunları söyler: *"Şüphesiz ki inkâr edenler mallarını, (insanları) Allah yolundan alıkoymak için harcıyorlar. Daha da harcayacaklar. Ama sonunda bu, onlara yürek acısı olacak ve en sonunda mağlûp olacaklardır. Kâfirlikte ısrar edenler ise cehennemde toplanacaklardır."*²

Kureyş reislerinin ekserisi Bedir'de öldürüldüğü için şehrin yönetimine Ebu Süfyan b. Harb geçmişti. Mekkeliler, orduyu Kureyş'ten oluşturmakla yetinmeyip civardaki Arap kabilelerine de haber göndererek kendilerine katılmalarını istediler.³ Böylece üç bin kişiden oluşan bir ordu tertip ettiler.⁴ Hz. Peygamber'in (s) amcası Abbas b. Abdulmuttalib Medine'ye bir mektup göndererek onu gelişmelerden haberdar etti.⁵

Ensar'ın ileri gelenlerinden Sa'd b. Ubade, Sa'd b. Muaz ve Üseyd b. Hudayr, hem Resulullah'ı (s) korumak hem de gelişmelerden sürekli haberdar olmak için müşrik ordusunun Medine'ye yaklaştığı geceyi Resulullah'ın (s) kapısında geçirdiler.⁶

Gelen istihbarat raporlarından sonra Resulullah (s) Mescid-i Nebi'de arkadaşlarıyla istişarede bulundu. Daha önce Bedir'e katılan ve kazandıkları zaferden dolayı özgüven içinde bulunan Müslümanlar, gençler ve Sa'd b. Ubade gibi Bedir'e katılma fırsatını kaçıran bazı Ensarîlerin görüşü Medine'den çıkıp düşmanla savaşmak yönündeydi. Ancak Resulullah (s) Medine'de kalıp bir savunma savaşı yapma düşüncesindeydi.⁷ Medine dışında savaşmak isteyenler *"müşriklerin, Müslümanların korktuğu ya da onlarda bir zayıflık olduğu zannına ka-*

¹ İbn İshak, *Sîre*, 330; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 185; İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 33.

² Enfal, 8/36.

³ İbn İshak, *Sîre*, 331; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 185.

⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 4, 12; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 188; İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 34.

⁵ İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 33; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 189.

⁶ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 192; İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 34.

⁷ İbn İshak, *Sîre*, 332; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 193; İbn Sa'd, *Tabakat*, II, 34.

pılmamaları için" bunu istediklerini söylüyorlardı.¹ Neticede meydan savaşı yapmak isteyenlerin görüşü ağır basınca Resulullah (s) da bu kanaati benimsemişti.²

Sa'd b. Ubade'nin Uhud savaşı öncesinde Resulullah'ın (s) bu konuda bir görüşü olmasına rağmen Medine dışına çıkma konusunda ısrarcı olması onun Müşriklere karşı cihad etme arzusuyla açıklanabilir. Zira bazı kaynaklara göre o, Bedir'e giden ordu ile birlikte yola çıkmış, ancak yolda yılan sokması sonucu zehirlenerek geri dönmek zorunda kalmıştı. Müslümanların Bedir'de kazandığı zaferin, onun Bedir savaşına katılmamış olmasının verdiği hüznü artırmış olması muhtemeldir. Böyle bir ruh hali içinde olması, onun Uhud savaşında ısrarla meydan savaşı yapılmasını teklif etmesine yol açmıştır. Öyle ki Sa'd b. Muaz'ın Resulullah'a (s) muhalefet eden ashaba itaat hatırlanmasında bulunmasından sonra bile Hazrec lideri olarak onun Sa'd b. Muaz'ı destekleyici bir konuşma yapmadığı görülmektedir.

Sa'd b. Ubade'nin Uhud savaşı öncesinde Resulullah'ın görüşüne aykırı bir görüş ileri sürmesi ve bunda ısrarcı olması, onun emre itaatsizlik yaptığı anlamına gelmez. Bilakis, Sa'd b. Ubade'nin Resulullah'ın istişareye verdiği önem, hakkında nas bulunmayan her konuda ashabın fikir beyan etmelerini sağlaması nedeniyle, rahatlıkla görüşünü savunabildiğini gösterir.

2. Sa'd b. Muaz'ın Hendek Savaşındaki Muhalefeti

Uhud savaşında Müslümanları savaş meydanında yenilgiye uğratmalarına rağmen, Şam ticaret yolunun güvenliği hala tehlikede ve Müslümanlar Medine'de hala etkili bir güç olarak varlığını sürdürmekteydi. Üstelik Uhud savaşını müteakip Beni Nadir Yahudileri Medine'den sürülmüş ve Müslümanlar Medine'deki pozisyonlarını iyice güçlendirmişlerdi. Bütün bu şartları değerlendiren Kureyş, büyük ve sonuç alıcı bir savaşa girişmenin kaçınılmaz olduğunu görüyordu. Medine'den sürülen Beni Nadir'in reisi Huyey b. Ahtab'ın da yoğun propaganda ve kışkırtmaları ile destek vaatleri sonucu Mekke müşriklere, Yahudiler, Bedevî Araplar ve Gatafanlılar'dan oluşan müttefik bir ordu Medine'ye doğru harekete geçti.³

¹ İbn İshak, *Sîre*, 332.

² İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 7; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 194.

³ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 379; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 197; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 62.

Müslümanlar, Medine’de kalıp savunma savaşı yapmaya karar verdiler. Bunun için Medine’nin etrafına geniş hendekler kazıldı. Aralarındaki savunma antlaşmasından dolayı Beni Kureyza Yahudilerinin bulunduğu mevkiden Kureyş’in gelmesi de mümkün değildi. Müttefik Müşrik-Yahudi ordusu Medine’ye gelince şehre girmeye imkân bulamadılar. Uzunca bir bekleyişten sonra Huyey b. Ahtab, Beni Kureyza’yı Resulullah ile olan antlaşmalarını bozmaya ikna etti.¹ Beni Kureyza’nın antlaşmayı bozması Müslümanlar için büyük bir sıkıntı yarattı. Artık müşriklerin Beni Kureyza ile birlikte Medine’ye saldırması an meselesi idi.

Hz. Peygamber (s), bu zor şartlar altında kurtuluş yolları arıyor, en azından düşman arasındaki ittifakı bozacak bazı formüller geliştireyordu. Bu formüllerden birisi de Medine hurmalarının üçte biri karşılığında Gatafanlıların muhasarayı kaldırması konusunda anlaşma girişimleridir. Resulullah (s), Gatafan reisleriyle anlaşma taslağı hazırladı ve durumu istişare için Ensar liderleri Sa’d b. Muaz ile Sa’d b. Ubade’yi çağırdı. Ensarîler, bu kararın ilahi bir emir mi yoksa kişisel bir kanaat mi olduğunu sordular. Resulullah’ın (s) *“Hayır bu sizin iyiliğiniz için aldığım bir karardır”* buyurması üzerine Ensar: *“Onlar İslâm’dan önce bizden misafir olmak veya satın almak dışında bir tek hurma bile alamazken İslâm ile şereflendikten sonra mı malımızı onlara vereceğiz?”* diyerek olumsuz fikir beyan ettiler. Bu nedenle Resulullah (s), kararından vazgeçmiş ve Gatafanlılar ile anlaşma gerçekleşmemiştir.² Hz. Peygamber (s) bu görüşmeden sonra Sa’d b. Ubade ve Sa’d b. Muaz’a *“Bu bir emir değildi. Sadece bir fikirdi”* demiştir.³

İslam tarihi kaynakları Resulullah’ın her iki Sa’d’ın bu konuda vermiş oldukları karardan memnun kaldığını ifade etmektedirler. Bu memnuniyet Ensar’ın iki kolunu temsil eden bu iki sahabinin kararlılıklarından ve en zor şartlar altında dahi müşriklere karşı tavizsiz duruşlarından kaynaklanmaktadır. Nitekim Sa’d b. Ubade bu görüşmede *“ Ya Resulallah! Eğer bize bir şey emrediyorsan yaparız. Eğer durum bundan başka bir şeyse vallahi onlar (hurmalarımızın değil) sadece kılıçlarımızın tadına bakabilirler!”* demiştir.⁴

Sa’d b. Ubade bu fikrini beyan ederken Resulullah’ın Gatafanlılarla neredeyse anlaşmış olduğunu bilmekteydi. Ancak bu durum onun üzerinde psiko-

¹ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 390; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 204.

² Bkz. Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 407; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 207, 208; İbn Sa’d, *Tabakât*, II, 65, 69.

³ İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-Ğabe*, II, 441.

⁴ İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-Ğabe*, II, 441.

lojik bir baskıya yol açmamış görünmektedir. Bunda hem Resulullah'ın onların fikrine başvururken onların vereceği cevabın ciddiye alınacağına kesin kanaat etmeleri, hem de Sa'd b. Ubade ve Sa'd b. Muaz'ın yüksek özgüvenleri etkili olmuştur. Nitekim Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Sa'd b. Ubade kavmi arasında neredeyse biat etmeyen tek kişi olarak kaldığı halde biat etmemiştir.¹ Bu da onun özgüveninin ne kadar yüksek olduğuna dair farklı bir örnektir.

3. Sa'd b. Ubade'nin İfk Hadisesindeki Tutumu

Beni Mustalik gazvesinde meydana gelen bir olay Ensar'ın iki kolu olan Evs ve Hazrec'i karşı karşıya getirdi. Aslında olayın bu iki kabileyle doğrudan ilgisi yoktu. Beni Mustalik seferinde Hz. Peygamberle birlikte bulunan Hz. Aişe bir ihtiyacı için ordunun gerisinde kalınca ashab onun yokluğunu fark edememiş ve mahfesi -içinde kendisi de var zannıyla- devesine yükleyerek yola koyulmuşlardı. Daha sonra ordunun artçı birliği gibi görev yapan Safvan b. Muattal es-Sülemî Hz. Aişe'yi bularak ona ordunun bir sonraki konak yerine kadar refakat etmişti.²

Bu olay üzerine Münafıklar, Hz. Aişe ve Safvan hakkında çirkin bir dedikoduyu yaydılar. Bu iftirayı dillerine dolayanların başını Abdullah b. Übey b. Selül çekiyordu. Ashabtan bazı Hazrecliler de münafıkların bu dedikodularına alet oldular.³ Bu sahabilerden birisi de meşhur İslâm şairi Hassan b. Sabit idi. Resulullah (s) dedikodulardan bunalıp şikâyette bulununca Evs kabilesinin önde gelenlerinden Üseyd b. Hudayr şöyle dedi; " Ya Resulallah! Bu iftiracılar eğer Evs kabilesinden iseler senin yerine biz onları haklarız. Yok, eğer onlar bizim kardeşlerimiz olan Hazrec kabilesinden iseler emir ver, vallahi onların boyunlarının vurulması uygundur!" Ancak Sa'd b. Ubade ayağa kalkarak Üseyd b. Hudayr'a şiddetli bir cevap verdi ve onu yalancılıkla itham etti. Üstelik Üseyd'e "bu iftiranın sahiplerinin Hazrecli olduğunu bildiğin için böyle konuşuyorsun" diyerek bir nevi münafıkları korumasına almış oldu. Durum öyle gerginleşti ki Evs ve Hazrec kabilesi neredeyse birbirleri ile savaşıyor hale geldiler. Hatta Üseyd b. Hudayr, Sa'd b. Ubade'yi münafıklıkla suçladı. Ancak Resulullah (s) müdahalede bulunarak tarafları sakinleştirdi.⁴

¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 568-569; Taberî, *Tarih*, III, 222.

² İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 295-296.

³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 297, 302.

⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VI, 197.

Bir süre sonra nazil olunan ayetlerle¹ Hz. Aişe'nin masum ve temiz olduğu açığa çıkarıldı. İftirayı en çok ve açıktan dillendiren, Mistah b. Üsase, Hassan b. Sabit ve Hamne bt. Cahş'a had uygulandı.² Daha sonra Hassan b. Sabit Hz. Aişe'nin iffetli oluşunu konu edinen bir şiir yazmış ve bu olaydan sonra Hz. Aişe ile Hassan b. Sabit'in münasebetleri olumlu yönde seyretmiştir.³

Sa'd b. Ubade'nin bu kadar önemli bir olayda bile kabile duygularıyla hareket edip münafıkların cezalandırılmasına karşı çıkması, cezalandırma tekli-finin Evs'ten gelmesinden kaynaklanıyordu. Böylece İslâm öncesi Evs-Hazrec rekabetinin henüz sona ermediği anlaşılabilir oluyordu. Bu ve benzeri bazı durumlar ileride hilafet meselesinde Evs ve Hazrec'in tam bir birlik halinde hareket edemeyeceklerinin işaretleriydi ve nitekim öyle de olmuştur.

4. Sa'd b. Ubade'nin Cirane'de Ganimet Dağıtımındaki Muhalefeti

Mekke'nin fethinden sonra Müslümanlara karşı ordu hazırlığı içinde bulunan Hevazinlilere karşı sefere çıkıldı. Yolda baskına uğrayan İslam ordusu kısa süreli bir bozgunundan sonra toparlanarak müşriklere galip geldi. Resulullah (s), Huneyn'de ele geçirilen esirleri ve ganimetleri bir başka birliğin kontrolünde Cirane'ye bıraktıktan sonra Taif'e hareket etti. Taif, yiyecek stoku ve diğer hazırlıklarını tamamladığı için kuşatma uzun süre sonuç vermedi. Bunun üzerine zaten yalnız kalmış Taiflilerin İslam devleti için bir tehlike teşkil etmediği ve bir süre sonra onların da Müslüman olabilecekleri düşüncesiyle kuşatma kaldırıldı. Ordu, daha önce esirler ve ganimetin bekletildiği yer olan Cirane'ye geldi. Resulullah (s) ordugâhını Cirane'ye kurdu. Huneyn'de ve Evtas'da elde edilen ganimetler, Cirane'ye gelinceye kadar paylaşılmadı.⁴ Cirane'de Ensar'dan Abbad b. Bişr, ashab arasından ganimet dağıtımını organize etmekle görevlendirilmiştir.⁵

Resulullah, (s) daha önce yapmadığı bir şekilde ganimet dağılımında farklı bir yöntem izleyip, "Müellefe-i Kulub" denilen, henüz İslâm'a yeni girmiş

¹ Nur, 11-20.

² İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 299-300.

³ Berkûkî, Abdurrahman, *Şerhu Divânu Hassan b. Sabit*, el-Matbaatü'r-Rahmaniyye, Mısır-1929, s. 324.

⁴ Vâkıdî, *el-Meğâzi*, II, 345; İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 143.

⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 406.

Kureyşliler ile Kureyş dışındaki kabilelerin reislerine daha fazla ganimet verdi.¹ Muhacir ve Ensar'ın az miktarda ganimet almasına karşılık, Müslümanlıklarının üzerinden bir ay bile geçmemiş olan ve çoğunun Müslümanlığı tartışılır nitelikte bulunan bunu da Huneyn savaşının ilk anlarında verdikleri tepkilerle ortaya koyan Kureyşlilere yönelik bu özel davranış özellikle Ensar'a mensup bazı gençleri üzdü. Aralarında ganimet dağıtımının adilce olmadığına dair konuşmaya başladılar.² Savaş esnasında kendileri ön planda olduğu halde ganimet dağıtımı konusunda Resulullah'ın (s) kabilesi ve aşireti öne çıkıyor diye düşünmeye³ başlayınca Hazrec reisi Sa'd b. Ubade Resulullah'a (s) gelerek Ensar'ın bu hoşnutsuzluğunu bildirdi. Resulullah (s) Sa'd'ın bu konu hakkında ne düşündüğünü öğrenmek isteyince Sa'd: *"Ey Allah'ın Resülü, ben de kavminin bir ferdiyim ve biz sadece bu dağıtımın neden böyle yapıldığını öğrenmek istiyoruz."* diyerek ganimet dağıtımı konusunda diğer Ensarîlerle benzer düşüncelere sahip olduğunu ima etti.⁴ Resulullah (s) bunun üzerine Ensar'a ganimet dağıtımının mahiyetini açıklama gereği hissederek Ensar'ın toplanmasını istedi.

Hz. Peygamber (s) ile Ensar arasında gerçekleşen aşağıdaki diyalog, Ensar'ın Resulullah'a (s) olan bağlılıklarını göstermesi açısından son derece önemlidir: Resulullah, (s) *"Ey Ensar topluluğu! İçinizde tuttuğunuz bazı hislere dair bir takım haberler almış bulunuyorum. Ben sizi dalalet içinde buldum da Allah benimle sizleri hidayete ulaştırmadı mı? Sizler fakirken, Allah benimle sizleri zengin kılmadı mı? Sizler, birbirine düşmanken, Allah benimle kalplerinizi birleştirmede mi?"* diyerek onlara peş peşe sorular yöneltti. Ensarîler her soruda *"Evet Allah ve Resülü bize iyilikte bulundu"* diye cevap veriyorlardı. Resulullah (s) onların bu teslimiyeti ve tasdikleri üzerine; *"Ey Ensar topluluğu! Eğer siz isteseydiniz, benim sorularına şöyle de cevap verebilirdiniz: 'Sen kavmi tarafından yalanlanmış birisi olarak geldin, biz ise seni tasdik ettik. Kavmin seni terk etti, biz ise yardım ettik. Kavmin seni kovdu, biz ise bağrımıza bastık. Sen yoksuldun, biz seni mallarımıza ortak ettik'. Bunların hepsi doğrudur. Ey Ensar topluluğu.' Ben sizlerin Müslümanlığınızdaki samimiyeti bildiğim için, samimiyet ve ihlasınıza güvenerek yeni Müslüman olanların kalplerini kazanmak için ganimetten onlara daha fazla pay verdim. Ey Ensar topluluğu! İnsanlar buradan deve ve davar sürüleriyle evlerine giderken, sizler Allah'ın Resülü ile evlerinize dönmek*

¹ Müellefe-i Kulub'a verilen ganimetlerin detayları için Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 345, 346; İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 150 vd.; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 141

² Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 353; İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 159; İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 142.

³ Buhârî, *Meğâzî* 56, *Humus* 19, *Menâkıb* 14, *Menâkibu'l-Ensar* 1, *Feraiz* 34; Müslim, *Zekât* 135, (1059); Tirmizi, *Menâkıb*, (3897).

⁴ Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 354; İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 160.

istemez misiniz?¹ Allah'a yemin ederim eğer hicret -in fazileti- olmasaydı Ensar'dan olmak isterdim. İnsanlar başka başka vadilere, dağlara gitseler, vallahi ben Ensar'ın vadisini, dağımı tercih ederim. Sizler benden sonra diğer insanların kavuştukları mallara kavuşacaksınız. Sizler bunlara sabredin. Sizler havuz başında benimle birlikte olacaksınız. Ey Allah'ım! Ensar'a, Ensar'ın evlatlarına, Ensar'ın evlatlarının evlatlarına rahmet et." Resulullah'ın (s) bu etkili sözlerinden sonra Ensar başka herhangi bir itirazda bulunmamış, hatta gözyaşı dökerek yaptıklarına pişman olmuş ve Hz. Peygamber'in (s) ganimet dağıtımını kabul etmişlerdir.²

Sa'd b. Ubade, Resulullah (s) ile yaptığı bu görüşmede aslında Resulullah'ın ganimet dağıtımına muhalefet etmemiştir. Sadece ganimet dağıtımının alışılmışın dışında bir şekilde dağıtılmasındaki sebepleri göremediği için dağıtımını da anlamamış ve durumun Resulullah (s) tarafından açığa kavuşturulmasını talep etmiştir. Resulullah (s) onlara bu dağıtımın sebebini açıklarken doğrudan "onlar henüz İslam'ı tam olarak içlerine sindirebilmiş kimseler değiller. Bu mallarla onların kalbini İslam'a ısındırmak istedim" dememiştir. Ancak Ensar'a onların asıl kimliğini hatırlatarak kendileri ile fazla fazla mal verilenler arasındaki itikad, düşünce, ve sadakat gibi farkları görmelerini sağlamıştır. Sa'd b. Ubade ve diğer Ensariler de durumu anlayışla karşılayarak pişmanlıklarını beyan etmişlerdir.

¹ Buhârî, *Menâkibu'l-Ensar*, 1.

² İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 160, 161.

SONUÇ

Hz. Peygamber'in (s) Medine toplumunda peygamber, devlet başkanı ve toplumsal sorunların çözümünde hakem olarak tartışılmaz bir otoritesi bulunmaktaydı. Ancak o, bu otoritesine dayanarak tek başına kararlar almamış, aksine bazı konulardaki düşüncelerini ashabla istişare etmiştir. Özellikle Uhud savaşında nasıl bir savaş stratejisi izleneceği ve Hendek savaşında düşman birliğini bozmanın yollarının aranması hususunda kendisine ait kararları olsa bile ashabın görüşünü aldıktan sonra bu karardan vazgeçmiştir.

Hazrec'in reisliğini yapan Beni Saide'nin Düleymoğulları ailesine mensup olan Sa'd b. Ubade öteden beri riyasete, dolayısıyla toplumda söz sahibi olmaya alışkın bir konumdaydı. Bu nedenle Sa'd b. Ubade, düşündüğünü ifade etmekten çekinmeyen bir yapıya sahiptir. İslam tarihinde çok önemli roller üstlenmiş, siyasî hayatta etkin olmuştur. Her ne kadar Muhacirlerin Medine'ye gelişleriyle Medine'de farklı bir idarî yapılanmaya gidilmişse de Sa'd b. Ubade, Resulullah'ın (s) sağlamış olduğu ortamın da etkisiyle her konuda fikrini ifade edebilmiştir. O, Hazrec kabilesinin önde gelen bir şahsiyeti olarak sık sık gündemdeki konular hakkında görüşlerini beyan etmiş, bunların bazılarında Resulullah (s) veya toplumla farklı düşündüğü de olmuştur.

Sa'd b. Ubade, fikrine başvurulmuş her ortamda düşüncelerini açıklamaktan çekinmemiştir. Onun çeşitli konulardaki itirazlarından çıkarılabilecek en önemli sonuç, Resulullah'ın (s) ashaba geniş bir ifade hürriyeti tanımış olmasıdır. Hatta ifk hadisesinde olduğu gibi Resulullah'ın (s) son derece müteessir olduğu bazı durumlarda bile ashab hâlâ tartışmalarını devam ettirebilmiştir.

Resulullah (s), ashaba bu hürriyeti tanıırken ashab da Resulullah'a kayıtsız şartsız bir itaat sergilemekteydi. Cirane'de ganimet dağıtımı konusunda Resulullah'ın bazı tasarrufları nefislerine ağır gelmiş olsa bile başta Sa'd b. Ubade olmak üzere Ensar'ın tamamı Resulullah'ın (s) açıklamalarıyla yapılan dağıtıma razı olmuşlardır. Bu rıza geçici, konjonktürel bir rıza olmamıştır. Çünkü sonraki dönemlerde bile Cirane'deki ganimet dağıtımı bir daha Ensar'ın gündemine gelmemiştir.

KAYNAKÇA

- Afzalurrahman**, *Sîret Ansiklopedisi*, I-VI, İnkılab yay., İstanbul-1996
- Ardoğan**, Recep, “*Teorik Temeller Ve Tarihsel Gerilimler Arasında İslam Kültüründe Siyasal Muhalefet*”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. VIII/II, ss. 171-189, Sivas-2004.
- Berkûkî**, Abdurrahman, *Şerhu Divânu Hassan b. Sabit*, el-Matbaatü’r-Rahmaniyye, Mısır-1929.
- Buhari**, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari*, Daru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, Beyrut-ts.
- Delice**, Ali, “*Asr-ı Saadet, Hulefâ-i Râsîdin ve Emevîler Döneminde Fikir Hürriyeti Konusunda Bazı Mülâhazalar*”, Ekev Akademi Dergisi, c. 2, sy. 1. Erzurum-1999.
- Güneş**, Abdulkâki, “*Kur’ân Işığında Düşünce, İnanç ve İfade Hürriyeti*”, Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10:1, 1-36, 2005.
- Halife** b. Hayyat, Ebu Amr, *Tarihu Halife b. Hayyât*, Daru’t-Taybe, Riyad-1985.
- İbn Abdilber**, Ebu Amr Yusuf b. Abdullah, *el-İstiâb fi Marifeti’l-Ashab*, I-IV, Daru’l- Cil, Beyrut-1992.
- İbn Hişâm**, Ebu Muhammed Abdülmelik, *Sîretü’n-Nebi*, I-V, Daru’s-Sahabeti li’t-Turas bi Tanta, Tanta-1995.
- İbn İshak**, Muhammed, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, I-II, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut-2004.
- İbn Kesir**, Hafız İmaduddin Ebu’l-Fida İsmail b. Ömer, *El-Bidaye ve’n-Nihaye*, I-XXI, Daru’l-Hicr, ts.
- İbn Manzur**, Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanu’l-Arab*, Daru’s-Sadır, I- XV, Beyrut-ts.
- İbn Sa’d**, Muhammed, *Kitabu’t-Tabakatü’l-Kübra*, I-XI, Mektebetü’l-Hanci, Kahire-2001
- İbnü’l-Esir**, İzzeddin Ebu’l-Hasan, *Üsdü’l-Ğabe fi Ma’rifeti’s-Sahabe*, I-VIII, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut-ts.
- Taberî**, Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerir, *Tarihu Taberî Târihu’r-Rusul ve’l-Mülûk*, I -XI, Daru’l-Maarif bi Mısır, Kahire-ts.
- Topçuoğlu**, Ali Aslan “*Kur’an ve Sünnete Göre İfade Özgürlüğü ve Kutsal Değerlere Saygı*” İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 7, ss. 111-122, 2006.
- Vâkıdî**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer, *Kitâbu’l-Meğâzî*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, I-II, Beyrut-2004.

Tarihsel Süreç İçerisinde Pakistan Medreseleri*

İbrahim AŞLAMACI **

Özet: Bu makalede 11 Eylül 2001 terör saldırılarından sonra küresel güvenliğin ve istikrarın önemli bir konusu haline gelen ve şiddet içerikli pek çok eleştiriye maruz kalan Pakistan medreselerinin varoluş ve gelişim süreçlerinin sosyal ve siyasal değişimle birlikte tarihsel bağlamında incelenmesi ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Doküman analizi tekniğiyle yapılan araştırmada bu kurumların tarihsel süreçleri incelenirken konu iki dönem şeklinde ele alınmıştır. Bunlardan ilki İslamiyet'in Hint alt kıtasına girmesinden sonra medreselerin kurulmasıyla başlayıp, Pakistan'ın bağımsızlığına kadar geçen dönemdir. İkinci dönem ise Pakistan'ın bağımsızlığından günümüze kadarki süreci içermektedir. Pakistan medreselerinin bu araştırmada ortaya konulan tarihsel süreci iyi okunduğunda, bu kurumların sömürge döneminden başlamak üzere günümüze kadar, kaleleri olarak değerlendirdikleri İslam dinini koruma ve varlıklarını devam ettirme refleksiyle hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durum onların içe kapanmalarına ve yapılmak istenen reform çabalarına karşı direnmelerine yol açmakta, günün şartlarına uygun değişim ve dönüşüm geçirmelerini güçleştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Medrese, Pakistan Medreseleri, İslam Eğitimi

Abstract: -The Historical Process Of Pakistan's Madrasas- The aim of this article is to examine and evaluate the historical development of Pakistan's madrasas which have become an important subject of global security and stability after 9/11 terrorist attacks and have exposed to so much violence discourse criticism, with development of the social and political changes. In the study used document analysis techniques, the historical development of these institutions are discussed in two periods. The first period is ongoing period from the introduction of Islam in the Indian sub-continent up to independence of Pakistan. The second period is the term from Pakistan's independence until today. When taken consider the historical process of Pakistani madrasas revealed in this study, it is understood that these institutions have acted with reflex to protect Islam and maintain their presence from colonial period up to the present. This case leads to their introversion and resistance reform efforts to be made against them. Moreover this case complicates their change and transformation in accordance with the terms of the day.

Key Words: Madrasa, Pakistan's Madrasas, Islamic Education

* Bu makale, araştırmacının Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunmuş olduğu "Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam Hatip Liseleri" isimli doktora çalışmasından hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü e-posta: ibrahim.aslamaci@inonu.edu.tr

Giriş

Pakistan medreseleri, İslamiyet'in Hint alt kıtasına girişi ve yayılmasından sonra bu bölgede oluşan medrese geleneğinin bir devamı olarak, ülkenin bağımsızlığını kazanmasından sonra da genel eğitim sistemi ile birlikte varlığını devam ettiren paralel bir eğitim sistemidir. Bu medreseler özellikle 11 Eylül 2001 terör saldırılarından sonra küresel güvenliğin ve istikrarın önemli bir konusu haline gelmiş ve uluslar arası eğitim politikaları gündemine taşınmıştır.

11 Eylül sonrası Pakistan medreselerine ilişkin daha çok batılı araştırmacılar tarafından yapılan politik merkezli çalışmalarda, bu medreseler şiddet içerikli pek çok söylemin öznesi konumuna getirilmiştir.¹ Bu çalışmalarda medreselerin müfredatlarında cihad ideolojisini öne çıkararak uluslar arası "radikal İslami gruplarla" bağlantılı oldukları ve onlara militan kazandırdıkları iddia edilmektedir. Ayrıca mezhepler arasında çatışmaları körükleyerek Pakistan toplumunda istikrarsızlığa ve mezhep savaşlarına neden oldukları da diğer iddiaların odağını oluşturmaktadır. Bu medreseleri Hint alt kıtası İslam eğitim geleneği içerisinde değerlendiren, Pakistan toplumu içerisindeki rollerini ve konumlarını anlamaya çalışan çalışmaların ise yeterince yapıldığını söylemek güçtür.²

¹ Bu çalışmalara örnek olarak şunlar verilebilir: International Crisis Group, Pakistan: Madrassas, Extremism and the Military. Islamabad/Brussels: International Crisis Group, Report No. 36, 2002; International Crisis Group, Pakistan: The Militant Jihadi Challenge, Asia Report No:164, 2005; International Crisis Group Pakistan: Karachi's Madrasas And Violent Extremism, Asia Report N0: 130, 2007; International Crisis Group, Pakistan: The Militant Jihadi Challenge Asia Report No: 164, 2009; National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, The 9/11 Commission Report, Washington: 9/11 Commission, 2004; Jamal Malik ed., Madrasas in South Asia: Teaching Terror? London and New York: Routledge, 2008; Christine Fair, The Madrasa Challenge: Militancy and Religious Education in Pakistan Washington: U.S. Institute of Peace, 2008; Kaja Borchgrevink, "Pakistan's Madrasas: Moderation or Militancy? The madrasa debate and the reform process" NOREF Report, Oslo, 2011; Jessica Stern, 'Pakistan's Jihad Culture', Foreign Affairs, 79.6 (2000): 115-126; Peter W. Singer, Pakistan's Madrasahs: Ensuring a System of Education Not Jihad, (Brooking Institute: Analysis Paper No. 4, 2001); Rebecca Winthrop, and Corinne Graff, "Beyond Madrasas: Assessing the Links Between Education and Militancy in Pakistan" Center for Universal Education at Brookings, 2010; Robert Looney Reforming Pakistan's Educational System: The Challenge of the Madrassas', The Journal of Social, Political and Economic Studies 28, no. 3 (2003): 257-274.

² Az sayıdaki bu tarz çalışmalara; Tariq Rahman, Denizens of Alien Worlds: A Study of Education, Inequality and Polarization in Pakistan. Karachi: Oxford University Press (2004); Barbara D. Me Metcalf, The madrasa at Deoband: A model for Religious Education in Modern India, Modern Asian Studies, x2, I, (1978), ss 111 -134. Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayın-

Günümüzde şiddet içerikli pek çok eleştiriye maruz kalan Pakistan medreselerinin toplumsal rollerinin, statülerinin ve amaçlarının tarihsel süreç içerisinde siyasal ve sosyal değişimle birlikte yaşadıkları dönüşümlerin ele alınması aynı zamanda bu iddiaların da anlamlandırılması açısından gereklilik arz etmektedir. Bu nedenle makalede Pakistan medreselerinin varoluş ve gelişim süreçlerinin sosyal ve siyasal değişimle birlikte tarihsel bağlamında incelenmesi ve değerlendirilmesi hedeflenmektedir. Makalede Pakistan medreselerinin tarihsel süreçleri ele alınırken konu iki dönem şeklinde incelenmiştir. Bunlardan ilki İslamiyet'in Hint alt kıtasına girmesinden sonra medreselerin kurulmasıyla başlayıp, Pakistan'ın bağımsızlığına kadar geçen dönemdir. İkinci dönem ise Pakistan'ın bağımsızlığından günümüze kadarki dönemi içermektedir.

A. Bağımsızlık Öncesi Dönemde Pakistan Medreseleri

İslamiyet'in Hint alt kıtasına 8. yüzyılın başlarından itibaren Müslüman tüccarlar, askerler ve tebliğciler tarafından yayılmasıyla birlikte Suffe tarzı İslam eğitimi de bölgede yayılmaya başlamıştır. Bölgede müstakil medreseler ise özellikle 11. yüzyıldan itibaren Gazneliler döneminde ortaya çıkmış, daha sonra bölgeye hâkim olan Guriler ve Babürlüler döneminde yaygınlaştırılarak sistemli hale gelmiştir (Sikand, 2004:119-120; Daudi, 1995; Afzal, 2011: 28-29). Selçuklu veziri Nizamulmülk'ün kurduğu Nizamiye medreselerinin yapılması, müfredatının akli ve nakli ilimler olarak ayrılması bu bölgedeki medreseler için de örnek teşkil etmiştir (Sikand, 2004:119). Özellikle 13. yüzyılın ikinci yarısında Türkistan, Horasan ve Bağdat çevresinde Moğollardan kaçan âlimlerin Hindistan'a sığınmasının ardından bölgenin ilmi hayatı canlılık kazanmıştır. Sayılarının artmaya başladığı 12. yüzyıldan 15. yüzyılın başlarına kadar üniversite ayarındaki üst düzey medreselerde nahiv, fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, tasavvuf,

ları, (2010); H. Ali Saleem, *Islam and Education: Conflict and Conformity in Pakistan's Madrasas* Oxford: Oxford University Press, (2009); Masooda Bano, *Beyond Politics The Reality of A Deobandi Madrasa In Pakistan*. *Journal of Islamic Studies* 18:1 (2007) pp 43-68; Christopher Candland, "Pakistan's Recent Experience in Reforming Islamic Education" in Robert Hathaway, ed., *Education Reform in Pakistan: Building for the Future*, Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars (2005), 151-166; Muhammad Q. Zaman, *Ulema in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002. Abdulhamid Birişik, *Hint alt-kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler*, *Divan İlmî Araştırmalar* sy. 17:2, (2004), ss. 1-62; M. Pakdemirli, ve A. Birişik, "Hint alt Kıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, cilt 13, sayı: 2, (2013), ss.87-115 çalışmaları örnek olarak verilebilir.

hadis, edebiyat, mantık ve kelamdan oluşan dokuz ilim dalına ait toplam yirmi kitap okutulmuştur. Guriler döneminde müfredata belagat ve felsefe ilimleriyle birlikte yeni bazı kitaplar eklenmiştir (Pakdemirli ve Birışık, 2013).

Babür İmparatorluğu (1526-1857) döneminde medreseler birer külliye şeklinde yapılmaya başlanmış, ders veren müderrislerin maaşları ve öğrenim gören talebelerin bursları herhangi bir ayırım yapılmaksızın düzenli olarak ödenmiştir. Ekber Şah zamanında medrese müfredatına felsefe mantık, tıp, astronomi gibi rasyonel disiplinler dâhil edilmiştir. Bu dersleri okutmaları için yabancı ilim adamları çağırılmıştır. Başlangıç ve üst seviye için ayrı müfredatlar belirlenmiş orta ve üst düzeyde Farsça öğretim dili olmuştur (Sikand, 2004:121; Birışık, 2004; Khalid ve Khan, 2006:306). Ancak bu dönemde aynı zamanda tüm İslam coğrafyasında olduğu gibi medreselerde şerh ve haşiye geleneği ile daha önce yazılanların açıklanması ve sadece belli kitapların okutulması da başlamıştır (Talbanı, 2010: 58).

Medrese eğitimi 17. yüzyıl boyunca daha da yaygınlaşmış ve önemli medrese gelenekleri oluşmaya başlamıştır (Afzal, 2011: 30). Bunlardan en önemlisi Molla Kutbuddin Ensari'nin (ö. 1691) Hindistan'ın Lucknow şehrinde kurduğu ve 1693'te oğlu Molla Nizameddin (ö. 1748) döneminde gelişen "Darülulum-i Firengi Mahal" dir. Bu medrese 18. ve 19. yüzyıllarda Hindistan'ın en önemli İslam eğitim merkezlerinden birisi haline gelmiştir (Robinson, 2011:147-149). Genel olarak burada ulemanın kendi evlerinde ayrı ayrı ders vermeleri usulü takip edilmiş ve masraflar Babürlüler devrinde kısmen sultanlar tarafından karşılanmıştır. Molla Nizameddin'in hazırladığı müfredat programı daha sonra Hindistan'da açılan birçok medresede uygulanmış ve "Ders-i Nizami" diye şöhret bulmuştur. Bu programda Mantık, Felsefe (Hikmet), Astronomi (Hey'et), Aritmetik (Hisab) gibi "akli" ilimlerine büyük önem verilmiştir. Dokuz ya da on yıllık orta ve yüksek öğretim düzeylerini kapsayan bu programda 16 ders ve bu derslerde okutulan 84 kitap yer almıştır. Bugün de benzer olarak Hint alt kıtasındaki medreselerin çoğunda kısmi değişikliklerle yer alan bu programda dersler sınıf düzeyine göre şu şekilde sıralanmıştır: "Arapça (12 kitap), Hitabet (3 kitap), İlm-i Aruz (1 kitap), Mantık (10 kitap), Felsefe (4 kitap), Arap edebiyatı, nesir ve şiir (7 kitap), Kelam (5 kitap), İslam tarihi (3 kitap), Tıp (4 kitap), Astronomi (2 kitap), Geometri (1 kitap), Cedel ve münazara sanatı (1 kitap), Fıkıh (8 kitap), Fıkıh usulü (6 kitap), Miras hukuku (1 kitap), Hadis usu-

lü (1 kitap), Hadis (10 kitap), Tefsir usulü (1 kitap) ve Tefsir (4 kitap)” (Fazlurrahman, 2010:102).³

Medrese tarihinde önemli bir yere sahip olan diğer bir medrese, Babür imparatoru Evrengizip (1658-1706) döneminde Şah Veliyyullah ed-Dihlevi'nin babası Şah Abdurrahim tarafından Delhi'de kurulan Rahimiyye Medresesi olmuştur. Şah Veliyyullah⁴ Arap ülkelerine yaptığı ilmi seyahatinden döndükten sonra, babasının medresesinde hadis okutmaya başlamıştır. Medresede okutulan ders-i nizami müfredatında önemli değişiklikler yapmıştır. Öğrencinin ömrünün alet ilimleriyle zayi edilmemesi gerektiğini savunarak geleneksel İslâmî ilimlerin, öğretimin esası yapılmasını savunmuştur. Bunun için akli ilimlere ağırlık veren Farangi Mahal'deki Molla Nizameddin'in müfredatını değiştirmiş ve fıkıh, hadis, tefsir gibi nakli ilimlerin medrese müfredatındaki ağırlığını artırmıştır. Yine medreselerdeki derslerin sıralamalarını değiştirerek öğrencilerine Arapça öğretiminin hemen ardından hadis ve tefsir kaynaklarını okutmaya başlamıştır. Ayrıca Sünni eğitim sistemine bir yenilik getirerek sufilerin eserlerini de okutulacak kitaplar listesinin sonuna eklemiştir (Fazlurrahman, 2010:103; Rahman, 2004:81-83; Sikand, 2004:121; Daudi,1995:111).

Babür imparatorluğunun zayıflaması sonrasında İngilizler tarafından Hint alt kıtası sömürgeleştirilmeye başlanmıştır. 1765 yılından itibaren İngiliz Doğu Hindistan Şirketi bölgedeki etkinliğini artırmış, kendi kurallarını pekiştirmede eğitimi bir araç olarak kullanmış ve pek çok misyoner okulların bölgede açılmasına olanak sağlamıştır (Khalid ve Khan, 2006:307). Sömürge sistemi bölgedeki medreselerin tarihinde yeni bir dönemi başlatmıştır. Müslüman yönetimi altında devletin himaye ve desteğini alan medreseler sömürge döneminde bu desteği kaybetmiş ve tamamen Müslüman nüfusun çabalarıyla varlıklarını sürdürmüşlerdir. Sömürge yönetiminde 1828'de mahkemelerde İngilizce zorunlu yapılmıştır. Ayrıca yönetime eleman yetiştirmek için öğretim dili İngilizce olarak değiştirilmiştir. 1835'te ise Farsça resmi dil olmaktan çıkarılmıştır (Afzal, 2011). Alınan bu kararlar eğitimlerini temel olarak Arapça ve Farsça dillerinde sürdüren medreselerin merkezi konumlarını kaybetmelerine neden olmuştur.

³ Birişik, Molla Nizameddin'in hazırladığı Ders-i nizami müfredatı için toplam 11 ilim alanı için 43 kitap sıralamıştır. İlimler ve kitaplar için bkz. Birişik, 2003.

⁴ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz Mehmet Erdoğan, “Şah Veliyyullah Dihlevi Hayatı ve Eserleri” İslam Düşünce Rehberi içinde, Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, 2003, İstanbul, cilt 1:41-75.

1857'de Hindistan'da İngilizlere karşı başlatılan büyük ayaklanmanın başarısız olması sonrasında, İngilizler tarafından 1858'de Babür İmparatorluğuna son verilmiş ve İngiliz yönetimi dönemi resmen başlamıştır. Bu tarihten itibaren bölgede medrese eğitim sisteminin yerini giderek Batı eğitim sistemi ve müfredat programları almaya başlamış ve paralel eğitim sistemi oluşmuştur. Böylece sömürge öncesi dönemde 19. yüzyıla kadar devletin himayesinde bölgede eğitimin temelini oluşturan ve her türlü devlet kadroları için memur yetiştiren medreselerin merkezi rolleri kaybolmaya başlamıştır (Iqbal, 2011:4; Talbani, 2010:60; Bano, 2007; Muhammad, vd., 2011).

1857 isyanını daha çok Müslümanlardan bilen İngiliz yönetimi, onlar üzerinde ciddi baskılar uygulamıştır. Müslümanlara göre sosyo-ekonomik durumları daha düşük olan Hinduları destekleyerek iki toplumu eşitlemeye çalışmışlar, aynı zamanda aralarını bozarak böl ve yönet politikasını takip etmişlerdir (Allana, 1982: 46-47). Bu süreçte siyasi, kültürel ve dini yönden ağır baskılara maruz kalan Müslümanlar ciddi bir fikrî bunalım sürecine girmişlerdir. Hıristiyan misyonerlerin çabası sonucu halk arasında İngiliz takipçiliğinin ve taklitçiliğinin yaygınlaşması da eklenince eski-yeni çatışması kaçınılmaz olmuştur. Müslüman halkın büyük bir kesimi medreselerde yürütülen geleneksel öğretime ağırlık vermeyi tercih ederken, diğer kısmı da modern öğretim kurumlarına yönelerek üniversiteler, yüksekokullar, araştırma merkezleri açmışlardır (Pakdemirli ve Birişik, 2013).

Bölgede İngiliz Hindu etkisinin arttığı bu süreç, Müslüman âlimleri batılılaşmaya direnmeye sevk etmiş ve İslami kimlik ve kültürlerini koruma konusunda arayışlara yöneltmiştir. Buna bağlı olarak gelişen fikrî hareketlilik neticesinde Hint Müslümanları çeşitli görüşler ve bu görüşler çerçevesinde oluşan ekoller doğrultusunda yeniden yapılanma sürecine girmiştir. Bu arayışlarda Ehl-i Hadis, Deobandi, Birelvi gibi gelenekselciler; yenilikçi ve modernist çizgi-deki Aligarh ekolü ile gelenek ve moderniyi uzlaştırmaya çalışan Nedvetü'l Ulema ön plana çıkan ekoller olmuştur (Birişik, 2004). Bu ekollerini kısaca şu şekilde tanıtmak mümkündür:

Ehl-i Hadis Ekolü: Bu dönemde Müslümanlar arasında fikri arka planı bulunan ilk yapılanma, Şah Veliyullah'ın hadislerle amel fikriyle nazari olarak başlayan ve Rahimiye medresesi mezunu olan Mevlana Nezir Hüseyin Dihlevi (1805-1902) ve Sıddık Hasan Han Kannevci'nin (1832-1890) görüşleri etrafında şekillenen Ehl-i Hadis ekolüdür. Mezhep imamlarını taklit etmeme ve amelde hadise tabi olma hususundaki ısrarları sebebiyle kendilerine Ehl-i hadis denilmiştir. Görüşlerinde Muhammed bin Abdulvehhab'ın tesirinin açıkça görülmesi nedeniyle halk arasında Vehhabilere benzetilerek tepkiyle karşılaşmışlar

ancak kendilerini Ehl-i Hadis olarak takdim etmişlerdir. Bu ekolün temel düşüncesi Kuran ve sünnetin nassını esas alarak Müslümanların problemlerine çözüm getirmektir. Bu nedenle her türlü fıkhi mezhepler ile bidat ve hurafe içerisinde olduklarını söyledikleri tasavvufi oluşumları reddetmişlerdir. Görüşlerini, sahip oldukları Ehl-i Hadis medreselerinde yetişen öğrencilerle Hint alt kıtasına yaymışlardır. Medreselerinde ders-i nizâmî programını uygulamakla birlikte Kuran ve Hadis derslerine ağırlık vermişlerdir (Daudi, 1995:251; Ali, 2009:37; Fair, 2008:58; Birışık, 2004; Rahman, 2004:82).

Deobandi Ekolü: İngilizlerin ülkeye hâkim olmasına tepki gösteren bir grup genç alim, Muhammed Kasım Nanentevî'nin (1832-1880) öncülüğünde 30 Mayıs 1866'da Kuzey Hindistan'da Uttar Pradeş eyaletindeki Deoband kasabasında bir medrese açmışlardır. Bu ilk medreseye bağlı olarak daha sonra pek çok medrese açılmış ve kurulduğu yere nispetle bu medreseler Deobandi Ekolü Medreseleri olarak adlandırılmış ve böylece medrese mensuplarının görüşleri etrafında geleneksel anlayışta yeni bir ekol ortaya çıkmıştır. Fıkıhta Hanefiliği takip eden bu hareket, Güney Asya Sünni geleneği içerisinde en önemli ekolü oluşturmuştur (Metcalf, 1978: 30; Zaman, 1999:303-304; Daudi, 1995; Ahmed, 1990:130; Fazlurrahman, 2010:104). Kurulan ilk Deobandi Medresesi, öncesindeki medreselerden farklı olarak idari yapılanmasında İngiliz okul geleneğinden etkilenmiştir. Bünyesinde merkezi kütüphaneye yer verilmiş, sınıf sistemine geçilmiş ve düzenli yıllık raporlar yayınlanmıştır. Okul başarısından dolayı kısa sürede yaygınlaşmış ve şubeler açmaya başlamıştır. Temel olarak Şah Velî-yullah'ın biçimlendirdiği ders-i nizami müfredatını takip eden bu medreselerde, müfredatta felsefe ve mantığın kitap sayısı azaltılmış ve daha fazla fıkıh, tefsir ve hadis eklenmiştir. Müfredata İngilizce konuşan insanlara ulaşabilmek için İngilizce eklenmesi önerilmişse de o dönem için gerçekleşmemiştir (Metcalf, 1978; Ali, 2009:22; Sikand, 2004:124).

Birelvi Ekolü: Kendilerini itikatta Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat, fıkıhta Hanefi ve meşrep olarak da sufi sayan Birelvi ekolü, 19. yüzyılın sonlarında Hindistan'da Ahmed Rıza Han Birelvi'nin (1865-1921) görüşleri sonucu şekillenmiş bir ekoldür. Birelviler Pakistan folk geleneğini de içeren ve bölgenin diğer gelenek ve inançlarından da etkilenmiş olan sufi-tasavvufi bir İslam anlayışını benimsemişlerdir. Medreselerinde kendi İslam anlayışlarına göre içeriği düzenlenmiş Ders-i Nizami programını uygulamışlardır (Ali, 2009:36; Fair, 2008:58; Birışık, 2004).

Aligarh: Müslümanların Hint alt kıtasında moderniteyle karşılaşma süreçlerinde kendi kurumlarını oluşturma çabalarında diğer önemli bir girişim Seyid Ahmet Han (1817-1898) tarafından İngiliz eğitim modeline uygun olarak

1875 yılında “Medresetü’l Ulum” adıyla bir mektep, üç yıl sonra da “Muhammadan Anglo-Oriental College” adıyla bir kolej kurularak ortaya konulmuştur.⁵ Bu kurumlar daha sonra Aligarh Müslüman Üniversitesi adıyla ün kazanmıştır. Kurum, Müslüman halka modern öğretim kurumları açma konusunda örneklik etmenin yanı sıra, zeki gençlerin Doğu ve Batı bilimlerini en iyi şekilde kavrayan, Hindistan’a liderlik edebilecek bireyler olarak yetişmelerini hedeflemiştir. Ancak müfredatlarında modern bilimlerin ağırlıklı olarak yer alıp İslâmî ilimlerin arka planda kalması eleştirilmiştir. Orta ve yüksek kesim Müslümanların çocuklarının okuduğu bu okullar, aynı zamanda Pakistan’ın kurulmasında rol oynayan kadroların yetiştiği merkez olmuş ve ilk kez ayrı bir devlet fikri bu okullarda dillendirilmeye başlanmıştır. Ayrıca Seyid Ahmet Han tarafından ilki 1886 yılında olmak üzere Hint Müslümanlarının eğitim meselelerini görüşmek üzere “Mohammadan Educational Congress” adlı yıllık kongre düzenlenmeye başlamıştır (Allana, 1982:43; Cohen, 2004:25; Birışık, 2004; Fazlurrahman, 2010:143).

Nedvetü’l Ulema: Deobandilerin ve Seyid Ahmet Han’ın moderniteye karşı çabalarını iki aşırı uç olarak yorumlayan ve bu yüzden mensubu olduğu Aligarh’tan ayrılan Şibli Numani, çağdaş bir ulema yetiştirmek amacıyla geleneksel ile modern arasında üçüncü bir tarz olarak Loknow’da 1898 yılında “Nedvetü’l Ulema” yı kurmuştur (Zaman, 1999:305-307; Sikand, 2004:124). Ders-i nizamının biraz değiştirilerek okutulduğu bu medresede İngilizce zorunlu ders olarak yer almıştır. Programda Kuran’a ve Arap dili ve edebiyatına özel bir önem verilmiştir. Hindistan’ın pek çok bölgesinde şubeleri açılmıştır. Başlangıçta oldukça başarılı bir süreç yaşayan ve Muhammed Hamidullah, Ebu’l Hasan Ali gibi pek çok önemli ilim adamını yetiştiren Nedve ekolü, Aligarh’ın modernistliğine getirdiği köklü eleştirilerin ardından zamanla geleneksel anlayışa yönelerek Deobend’dan ayrıştırılmayacak bir konuma gelmiştir (Daudi, 1995: 301; Pakdemirli ve Birışık, 2013; Ali, 2009:23).

Pakistan’ın bağımsızlığı öncesi dönemde Hindistan’da artan İngiliz Hindu etkisine karşılık olarak, ortaya çıkan söz konusu ekoller tarafından kendi eğitim kurumları ve medreselerin yaygınlaştırılmasıyla, batı tarzı okullara ve misyoner okullarına bir alternatif oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu süreçte medreseler Müslümanların kimliklerini ve kültürlerini korumalarında ve dinlerini gelecek nesillere aktarmalarında önemli bir araç konumuna yükselmiştir (Ali,

⁵ Bu kolej 1920’de üniversiteye dönüştürülmüştür. Günümüzde hala Aligarh Müslüman Üniversitesi olarak eğitime devam etmektedir. (<http://www.amu.ac.in/> erişim tarihi: 05.03.2013)

2009:24-25). Sömürge yönetimi altında moderniteyle karşılaşma sürecinde medreselerde pedagoji ve içerik bakımından genel olarak aynı kalmakla birlikte, amaç ve anlayış açısından değişim yaşanmıştır. Bu süreçte medreselerdeki eğitimde temel amaç, kişiyi devlet kademelerinde veya din hizmetlerinde meslek sahibi yapmak için yetiştirmek değil, sadece inanca hizmet için İngiliz yönetiminin getirdiği kötülüklerle mücadele edebilecek, geleneksel değerleri ve İslam'ı savunabilecek âlimler yetiştirmek olmuştur. Buna bağlı olarak İslami kimliği ve kültürü korumaya yönelik savunmacı bir anlayış geleneği gelişmeye başlamıştır (Talbanı, 2010: 60-61).

Birinci Dünya Savaşı öncesi ve sonrasında İngiliz sömürgesinden kurtulma mücadelesinde medrese hocaları ve öğrencileri ön saflarda yer almışlardır (Birişik, 2008). Ancak ulemanın tamamı Müslümanlara ait bağımsız bir devlet kurma ülküsüyle sürdürülen bağımsızlık mücadelesine destek vermemiştir. Özellikle Mevdudi ayrı bir devletten ziyade bağımsız Hindistan'ın altında Hindu ve Müslümanların kendi eyaletlerinde yaşamasını önermiştir. 1940 yılında Cinnah önderliğindeki Müslümanlar Liginin ayrı bir Pakistan devletini açıkça beyan etmesinin bir yıl sonrasında Cemaat-i İslami Partisini kurmuştur. Parti özellikle Cinnah ve Müslümanlar Liginin yeterince İslami olmadığına yönelik çekincelerinden dolayı, bağımsızlık mücadelesine mesafeli durmuştur. İslami olmayan laik, milliyetçi bir Müslüman devletini şeytan işi olarak değerlendirmiştir. Buna rağmen onlar kuruluş sonrasında Pakistan'a göç etmeyi tercih ederek, yeni kurulan devleti, İslami olmayan her şeyden temizlemek için mücadelelerine devam etmişlerdir (Cohen, 2004:165-166; Ali, 2008: 47-48)⁶.

B. Bağımsızlık Sonrası Dönemde Pakistan Medreseleri

1947 yılında Hint alt kıtasında İngiliz hâkimiyetinin sona ermesiyle birlikte Hindistan'ın bölünmesi sonucu Pakistan bağımsızlığını kazanmıştır. Bağımsızlık sonrasında batı tarzı eğitim sisteminin yanında medreseler ikinci bir sistem olarak varlıklarını devam ettirmiştir. Yeni kurulan ülkeyi şeriatın uygulanacağı İslami bir devlet olarak gören önemli sayıda ulema, Hindistan'dan Pakistan'a göç etmiş ve bu kimseler geldikleri yerlerde yeni medreseler kur-

⁶ Pakistan'daki Cemaat-i İslami'nin önemli temsilcilerinden olan Farid Ahmed Piracha, Mevdudi ile Muhammed Ali Cinnah arasında herhangi bir problemin olmadığını, hatta kuruluş sonrasında Cinnah'ın emriyle Mevdudi'nin bazı yayınlarının basıldığını, radyodan Mevdudi'ye konuşma yaptırıldığını bildirmektedir. Ona göre Cemaat-i İslami ile Müslümanlar Ligi arasındaki fark yeni devletin Müslüman bir devlet mi yoksa İslam devleti mi olması gerektiği konusundaydı. Cemaat-i İslami'nin bağımsız Pakistan fikrini desteklemediği iddiası bu harekete karşı olan feodal grupların ve bürokrasinin ortaya attığı asılsız bir suçlamadan ibarettir (Aşlamacı, 2013).

muşlardır (Bano, 2007). Ancak yeni kurulan devlet düşündükleri gibi olmamıştır. Bağımsızlık mücadelesinde ön planda yer alan seküler ve liberal değerleri benimseyen Muhammed Ali Cinnah ve Müslümanlar Ligi, yeni kurulan devleti İslami bir devlet değil, Müslüman bir devlet olarak şekillendirmek istemiştir (Cohen, 2004:161). Bu yaklaşımı Cinnah, 11 Ağustos 1947’de Pakistan Kurucu Meclisinde yaptığı konuşmasında tüm bireyleri dini, mezhebi, etnik kimliği ne olursa olsun öncelikle devletin eşit vatandaşları olarak gördüğünü, herkesin özgürce kendi inancına ve mezhebine göre yaşayabileceğini ifade ederek ortaya koymuştur. Böylece o, dinle bağlantısız bir Müslüman milliyetçiliğini kurumsallaştırmaya çalışmış ve zamanla kişilerin şahsi dinsel tercihleri alanında olmasa da, devletin vatandaşları sıfatıyla ayrımların ortadan kalkacağına inanmıştır (Ali, 2008:46-47).

Kurucu kadronun ortaya koyduğu bu vizyon, başta bağımsızlık mücadelesinde aktif olarak yer alan ulema olmak üzere pek çok kesim tarafından kabul görmemiş ve Şeriata dayalı bir İslam devleti fikrinde ısrar edilmiştir. Böylece Pakistan gelenekselcilerle modernistlerin mücadele ettikleri ülkelerden birisi olmuştur (Talbanı, 2010:61; Cohen, 2004:162). Bölünmenin ilk on yılında çoğunlukla batıda eğitim almış Müslümanlardan oluşan, modernist sivil bürokrasi Pakistan’daki siyasetin tek hâkimi ve uygulayıcısı olmuş (Ali, 2008:46), din ve fikir adamları kurulan yeni devlette önemli pozisyonlara gelememiş veya getirilmemiştir. Hatta yeni devletin ilk seçmen sayımında medrese mensuplarının okuryazar değil şeklinde kaydedilmesi, medrese eğitiminin tanınmadığını göstermiştir (Rashidi’den atfen Bano, 2007). Oluşan bu durum, sömürgeci İngilizlere karşı verilen bağımsızlık mücadelesinden sonra, Müslümanların yönettiği bağımsız bir devlete kavuşarak amaçlarına ulaşan ve böylece siyasetten uzaklaşması beklenen medreselerin yeniden siyasetin içine girmelerine neden olmuştur. Yeni kurulan devletin İslami prensiplere göre oluşturulması için mücadele etmişler, herhangi bir İslam’dan uzaklaşmaya karşı direnç göstermek için teyakkuz durumunda kalmışlardır (Birişik, 2008). Böylece 1867’de İngiliz egemenliğiyle başlayan ve Pakistan devletinin kurulmasından sonra da devam eden medrese ve mensuplarının yaşadıkları bu süreç, onların siyasal amaçlar için motive olmalarının ve savunmacı, tepkisel bir İslam anlayışı geliştirmelerinin zeminini hazırlamıştır.

İngiliz Hindistan’ından ayrıldığında Batı Pakistan’a kaliteleri iyi olmayan sadece 137 medrese miras kalmıştır (Zaman, 1999:310; Ali, 2009:25). Kuruluş sonrasında kurucu kadro eğitime ilişkin yaklaşımını 1947’de toplanan eğitim konferansında dile getirmiştir. Bu konferansta eğitim sisteminin İslam ideolojisinden ilham alması ve medrese öğretiminin genel eğitim sistemine çekilmesi gerekliliği vurgulanmıştır (Afzal, 2011:88-92). Ancak konferansta dile getirilen

düzenlemeler uygulamaya konulamamıştır. Bağımsızlık sonrası ilk yıllarda devletin herhangi bir desteği ve denetimi olmaksızın çeşitli İslami gruplar ve ekoller tarafından açılan medreselerin sayısı artmaya başlamıştır. 1950 yılına gelindiğinde medreselerin sayısı 210'a yükselmiştir (Ahmad, 2004:107).

Fazlurrahman'a göre (2010:187-190) kurucu kadronun liberal bir İslam ideolojisiyle şekillendirme niyeti ve medreseleri genel eğitim sistemine çekme arzuları ciddi olmadıkları için uygulamaya geçirilememiştir. Mevcut medreseleri ele alıp iyi niyet ve destekle onlardan mümkün olanlarını genel eğitim sistemi içerisinde yer alabilecek şekilde öğretim programlarını ve metodlarını tadil etmek gerekliken, idareciler bunu gerçekleştirmek için bir çaba içerisine girmemişlerdir. Ayrıca o gün için sadece 137 adet olan medreselerle bunun gerçekleştirilememesinde yöneticilerin medreselerin halk üzerindeki etkilerinden çekinmeleri ve ulemanın çoğunluğu tarafından bürokrasiye ve onların İslam'a bağlılıklarına duydukları şüphe etkili olmuştur. Kuruluştaki bu imkân daha sonra sayıları hızla artan medreselerle imkânsız hale gelmiştir.

Pakistan'ın kurucu kadrosu olan Müslümanlar Liginin yönetimdeki gücü özellikle 1955'ten sonra çökmüş, yerini askeri, bürokrasi ve siyasilere oluşan bir koalisyona bırakmıştır (Cohen, 2004). Bu koalisyonun 1956 yılında yaptığı anayasada, devletin yönetim biçimi Cumhuriyet olarak belirlenmiş ve İskender Mirza Pakistan'ın ilk Cumhurbaşkanı olmuştur. Ancak onun dönemindeki yaşanan siyasi istikrarsızlıklar sonucu Mirza, 1958 yılında sıkıyönetim ilan ederek anayasayı ve meclisi feshetmiştir. Aynı yıl ABD desteğiyle yapılan askeri darbe sonrasında General Eyüp Han yönetimi ele geçirmiştir (Ali, 2008: 62-63).

Eyüp Han tehlikeli olarak gördüğü İslami partileri Pakistan'ın güvenliğiyle ilişkilendirmiştir. Onun döneminde sekülerleşmeye yönelik adımlar atılmış ve ulemanın etkisi azaltılmaya çalışılmıştır (Cohen, 2004:169). 1959 yılındaki Eğitim Komisyon Raporunda eğitim sisteminin yeniden düzenlenmesine olan ihtiyaç belirtilerek, evrensel değerlerin telkini vurgulanmış, özellikle din eğitimi aracılığıyla farklılıklara saygının kuvvetlendirilmesi istenmiştir. Medreselerin mevcut durumu da ele alınarak müfredatlarının yetersizliği dile getirilmiş ve matematik, tarih, fen bilgisi, İngilizce gibi modern derslerin müfredata eklenmesine yönelik çalışmalar yapılması önerilmiştir (Afzal, 2011: 98).

Eyüp Han'ın modernleşme çabalarına ulemanın karşılığı ise, sadece merkezlerdeki yüksek dereceli medreseleri iki katına çıkarmakla kalmamış, aynı zamanda daha küçük yerlerde, kırsallarda bile medreseler açmak şeklinde olmuştur. 1960 yılına gelindiğinde medrese sayısı 401'e yükselmiştir. Ayrıca her

İslami ekol kendi medreselerine bağlı eğitim kurulları ihdas etmiştir. Bugün de devam eden farklı İslami ekollere ait beş medrese kurullarından üçü⁷ bu dönemde açılmıştır. Bu kurullar medreselerin kendilerini disipline ve sistematize etmelerini ve hükümetin modernleşme çabalarına daha iyi karşılık vermelerini sağlamıştır. Bu dönemde nispeten gelişen Pakistan ekonomisi şehirleşmeyi hızlandırmış, beraberinde yeni bir sosyo-ekonomik sınıf ve dini bir canlanmayı getirmiştir. Bu durum idari anlamda da kendilerini geliştiren medreselerin iş çevrelerinden ve toplumdan daha fazla yardım almalarına olanak tanımıştır. Ayrıca yapılan yeni şehirleşme planları, kolay ve ucuz medrese inşaatları için alanlar sağlamıştır (Ahmad, 2004:110). Kırsallarda çoğalan medreseler ise Sünni İslam'ın bu bölgelerde de yayılmasına yol açmıştır. Fazlurrahman'a göre bu durum, daha çok kırsalda yaygın olarak yaşayan İslam'ın sufi anlayışının, medrese İslam'ı ile değişmesi ve düzeltilmesi açısından yararlı olmuştur (Fazlurrahman, 2010:191).

1965 yılında Hindistan'la yapılan savaş ülkede aynı zamanda iç huzursuzluklara da neden olmuştur. Muhalefetin örgütlediği kitle gösterileri ve öğrenci olaylarının artması sonucu 1969 yılında Eyüp Han istifa etmiş ve yönetimi General Yahya Han alarak Pakistan siyasi tarihindeki ikinci askeri yönetim dönemini başlatmıştır (Cohen, 2004). Aynı yıl içerisinde hazırlanan eğitim politikası, Mart 1970'te kabinede oylanarak kabul edilmiştir. Bu eğitim politikasında genel eğitime ve medreselere yönelik önemli politik tavsiyeler yer almıştır. Aynı zamanda milli kimliğin koruyucusu olarak tanımlanan İslami ideolojinin ve değerlerin eğitim yoluyla aktarılmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Medrese sisteminin sorunları ayrıntılı bir şekilde ele alınmış, teknik yetenekleri geliştirmediği dile getirilerek müfredatların entegre edilmesi suretiyle iki sistemin birleştirilmesi istenmiştir. Ancak benimsenen bu eğitim politikaları kısa süre sonra ortaya çıkan iç savaş nedeniyle uygulanma fırsatı bulamamıştır (Afzal, 2011:98-101).

Ülkede yapılan 1970 seçimlerinden sonra ortaya çıkan siyasi kargaşa iç savaşa dönüşmüş, bu savaş 1971 yılında Hindistan'ın da askeri olarak desteklediği Doğu Pakistan'ın Bangladeş adıyla yeni bir devlet olarak ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Doğu Pakistan'ın kaybedilmesi sadece insan kaybına yol açmamış, aynı zamanda devletin sosyo-kültürel yapısını da değiştirmiştir. Fakir bölge olmasına rağmen ılımlı İslam'a sahip önemli bir bölge kopmuş, nüfus ve ekonomik bakımdan Pencap baskın eyalet olmuştur (Cohen, 2004).

⁷ Deobandi ve Şii ekolüne ait olan medrese kurulları 1959, Birelvi ekolüne ait olan ise 1960 yılında kurulmuştur.

İç savaş sonrasında Yahya Han istifa etmek zorunda kalmış, yerine 20 Aralık 1971 tarihinde Zülfikar Ali Butto geçmiştir. Butto hem İslamcılarını hem de sosyalistleri memnun etmek için İslami sosyalizm politikasını takip etmiştir (Cohen, 2004). 1970'lerde Müslüman ülkelerde siyasal İslamcılığın yükselişte olduğu dönem Butto'yu -İslami bir devlet idealine hiçbir zaman inanmasa da- İslam retoriğine boyun eğmeye ve İslamcılarının taleplerini memnun etmek için adımlar atmaya itmiştir. Bu kapsamda 15 Mart 1972'de açıklanan yeni eğitim politikasında, diğer tüm özel eğitim kurumları devletleştirilirken, medreselerin özel dini eğitim kurumları olarak statülerinin korunacağı ifade edilmiştir (Fazlurrahman, 2010:191). 1973 yılında yapılan yeni anayasada İslam vurgusu artırılmış ve General Ziya, orduyu İslamileştirmesi için teşvik edilmiştir (Cohen, 2004:168-170). Özellikle Sünni müslümanların şiddetli mücadeleleri sonucunda Ahmediler 1974 yılında anayasada yapılan değişiklikle İslam dışı sayılarak dini azınlık olarak kabul edilmiştir (Waseem, 2004: 23; Irfani, 2004: 144). Onun döneminde ayrıca Cuma günü tatil edilmiş, Kuran eğitimi, eğitimin bir parçası yapılmış ve Federal Ulema Akademisi kurulmuştur (Talbanı, 2010:62).

1977 seçimleri sonunda Pakistan'da tekrar iç kargaşaların başlaması General Ziya-ul Hak'ın yönetimi kansız bir darbeye ele geçirmesiyle sonuçlanmıştır. İktidarını sürdürdüğü 1988 yılına kadar General Ziya, askeri güçle toplumun her alanında İslamlaşma politikasının yaygınlaşmasını takip etmiştir (Cohen, 2004:170-171). Onun bu politikası medreselerde niteliksel ve niceliksel gelişimi sağlamıştır. Özellikle zekâtın devlet eliyle toplanarak buradan medreselere kaynak aktarılması (Ahmad, 2004:103; Bano, 2007) ve medreselerin verdikleri diplomaların denkliklerinin tanınması (Afzal, 2011:110), medrese eğitiminin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. İslamlaşma süreci aynı zamanda genel eğitim sisteminin de tamamını etkilemiştir. 1979 yılında hazırlanan Milli Eğitim Politikasında Pakistan'ın İslami bir ülke olduğu vurgulanarak sadece bir parçasının değil, tüm insanların İslam ideolojisini tanınması gerektiği belirtilmiş ve bunu sağlamada Arapçanın ve İslamiyet derslerinin önemli rol oynayacağı ifade edilmiştir. Eğitimin öncelikli amacının her Pakistanlıyı İslam'a sadık, Pakistan milletinin ve İslam ümmetinin bireyleri olarak yetiştirmek ve onlarda Kuran ve sünnete bağlı bir İslam'ı aşlamak olduğu belirtilmiş ve buna uygun olarak tüm müfredatın İslami ve milli prensiplere göre yeniden hazırlanması istenmiştir. Medreselerin ve camilerin İslami bir toplum oluşturmada ve İslam eğitimi sunmadaki merkezi rolleri vurgulanmıştır (MOE, 1979). Buna uygun olarak Ziya döneminde camiler tekrar öğretim yerleri olarak kabul edilerek, buralarda temel eğitimin sunulması sağlanmıştır. Bu kapsamda 1979 yılında 5 bin camiye okul formasyonu verilmiş ve buralara ücretsiz kitap temin edilmiş

ve ilkokul öğretmenleri tayin edilerek imamlarla işbirliği içerisinde temel eğitim sunmaları istenmiştir (Ahmad, 2004:112; Afzal, 2011:111). Bunun yanında eğitim kurumlarında kızların başörtüsüne zorlanması, okullarda ikinci namazlarının organize edilmesi yine Ziya döneminde gerçekleşmiştir (Talbanı, 2010:63).

Bağımsızlıktan itibaren Hindistan'la sürdürdüğü mücadele ile birlikte 1980'li yıllarda Pakistan'ın çevresinde meydana gelen iki önemli savaş süreci medreselerin geleneksel rollerinden uzaklaşmalarına, siyasi amaçlar için araçsallaştırılmalarına ve şiddete karışmalarına neden olmuştur. Hindistan ile sürdürülen ve dört kez de savaşılmışına⁸ neden olan Keşmir sorunu bu mücadelenin temel saikini oluşturmuştur. Pakistan Müslümanları kendilerinin bir parçası olduklarını düşündükleri Keşmir topraklarının bir kısmının Hindistan tarafından işgal edilmesini bir türlü hazmedememişler ve onlarla dayanışmayı kendileri için elzem saymışlardır. Bu durum onların ister istemez "cihat" hareketleri içine girmelerine yol açmıştır (Birişik, 2008). Böylece 1980'li yıllar boyunca ülkede açılan medreseler aynı zamanda milli ve dini bir mesele haline getirilen Keşmir sorununa karşı mücahit yetiştirme mekanizması olarak kullanılmıştır (Oberoi, 2004; Waseem, 2004:29; Rais, 2004:445).

1979 İran devrimi ve arkasından başlayan İran-İrak Savaşı özellikle Pencab ve Sind eyaletlerinde Sünni-Şii ayrımını ve çatışmalarını artırmıştır. Bu durum bu mezheplere ait medreselerde mezhepsel mücadeleye yol açmıştır. Sünniler Şiiilerin müslüman olmadıklarının yönetimce ifade edilmesini istemişlerdir. Her iki kesim de bu mücadelede silahlı gruplar oluşturmuştur (Irfani, 2004:154). Medreselerin sayılarının da artmasına neden olan bu mücadele, Şii medreselerin İran tarafından Sünni medreselerin ise Suudi Arabistan tarafından finanse edilmelerini sağlamıştır (Rahman, 2008; Ali, 2009:32; ICG, 2005:11).

Pakistan medreselerine etki eden diğer önemli gelişme ise Sovyetler Birliğinin 1979 yılında Afganistan'ı işgali ve ardından süren dokuz yıllık savaş süreci olmuştur. Pakistan yönetimi bu savaşta Amerika Birleşik Devletleri ve Suudi Arabistan'la birlikte Sovyetlere karşı cihatçı ruha sahip savaşçılar yetiştirmek için Pakistan'daki medreseleri ve savaş nedeniyle bu ülkeye gelen Afgan mültecileri kullanmıştır. Bu ortaklıkta Afganistan üzerindeki etkisini artırmak isteyen ve bu ülkeyle komşu olan Pakistan'a okulları kurma, kendi İslam anlayışı olan Vahhabiliği yaymayı hedefleyen Suudi Arabistan'a finansman desteği

⁸ Pakistan Hindistan ile 1948, 1965, 1971 ve 1999 yıllarında savaşmıştır. Hindistan'la yürütülen bu mücadele eğitim politikalarının ve müfredatlarının daha milliyetçi bir çizgiye getirilmesine ve İslamlaştırılmasına yol açmıştır.

sağlama ve Sovyetlere karşı asker toplamayı isteyen Amerika'ya ise gerekli malzemeyi temin etme rolü düşmüştür (Ali, 2009: 32; Esposito, 2002:109; Burki, 2005; Muhammad vd., 2011; Candland, 2005). Bu süreçte özellikle Pakistan'ın Afganistan sınırlarını oluşturan Kuzeybatı Sınır ve Belucistan eyaletlerinde pek çok militan yetiştirme kampları açılmıştır (Riaz, 2008: 5; Waseem, 2004: 27). Fakat Müslüman ülkelerin desteğini almak için bu kamplar medrese olarak lanse edilmiştir (Ahmad, 2004:115). Bu kamplarda on binlerce Afgan genci savaş için eğitilmiştir. Pakistan devletinin desteğiyle bu eyaletlerde yeni medreseler de açılmıştır. Yaklaşık on yıl boyunca ABD buradaki kampları ve medreseleri desteklemiş, hatta cihadı onaylayan ve öven ders kitaplarını bile sağlamıştır (Stephens and Ottaway 2002).

1989 yılından sonra hem İran-Irak hem de Afgan-Sovyet savaşlarının sona ermesi soğuk savaş sonrası dönemde Pakistan'a medreseleri düzen altına alması için bir fırsat sunmuş, ancak bu konuda bir başarı gösterilememiştir. Bu başarısızlıkta ilk olarak milli ve dini bir mesele haline gelen Keşmir sorununun devam etmesi etkili olmuştur. Pakistan hükümeti Sovyetler Birliği'nin Afganistan'dan çekilmesini sağlayan bu mekanizmanın, aynı şekilde Keşmir için de kullanılmasını düşünmüştür. Buna yönelik olarak soğuk savaş sonrasında da pek çok cihadi grup kurulmuştur (Ahmad, 2004:115). Medreseleri kontrol altına almadaki başarısızlıkta ayrıca Sovyet işgali sonrasında Afganistan'da Kuzey Birliğine karşı Pakistan'daki medreselerden ortaya çıkan Taliban hareketinin desteklenmesi⁹ (Ali, 2009; Esposito, 2002: 16) ve ülkede General Zia'dan sonra başlayıp Pervez Müşerrefin askeri darbeye iktidarı ele geçirdiği 1999 yılına kadar yaklaşık 10 yıllık süreçte yaşanan siyasi istikrarsızlık ve kötü yönetim de etkili olmuştur (Cohen, 2004; Chandran, 2003).

1980'li yıllar boyunca siyasal amaçlar için desteklenen bazı medreselerde oluşan savaşçı eğilimin, soğuk savaş sonrasında Batı için göz ardı edilip dikkate alınmadığı, Pakistan için ise Hindistan'la yaşanan Keşmir sorununa karşı bir koz olarak korunup desteklenerek, yayılmalarının sağlandığı anlaşılmaktadır. Bu mekanizma soğuk savaş sonrasında kendisini, aynı zamanda Pakistan devletindeki batı yanlısı elit kesimlere ve Amerika'nın küresel hâkimiyetine karşı dini bir meydan okumaya dönüştürmüştür.

90'lı yıllar boyunca küresel güçler tarafından göz ardı edilen Pakistan medreselerinin yeniden ve daha fazla uluslararası ilginin odağı haline gelmesi ise, 11 Eylül 2001 terör saldırılarından sonra olmuştur. Bu tarihte ABD'deki bazı

⁹ Pakistan 1996'da Kabil'in yönetimini ele geçiren Taliban yönetimini tanıyan Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri'yle birlikte üç ülkeden birisi olmuştur (Cohen, 2004).

merkezlere yapılan terör saldırılarından sonra terörizmin kökenlerini araştırma eğilimi, Pakistan medreselerine yönelik yoğun bir uluslararası ilgiye sebep olmuştur. Bu saldırıların da faili olarak gösterilen el Kaide ve Taliban gibi örgütlerin tabanlarını bu ülkedeki medreselerden oluşturduğu gerekçesi ile ABD'nin bu ülkedeki eğitimi ulusal güvenliğinin bir unsuru olarak ele alması (9/11Commission Report, 2004:367-370), konuya uluslararası bir boyut kazandırmış ve medreseleri küresel güvenliğin ve istikrarın önemli bir konusu haline getirmiştir. Yine 7 Temmuz 2005 tarihinde Londra'da gerçekleştirilen bombalı saldırıların faillerinden birinin, Lahor'daki Deobandi medreselerinden birinde iki ay kaldığının ortaya çıkması, Pakistan medreselerini tekrar dünya gündemine taşımıştır. Bu süreçte Pakistan medreselerine ilişkin batı medyasında pek çok haber yapılmış, uluslar arası kuruluşlar ve düşünce merkezleri tarafından çeşitli raporlar yayınlanmıştır. Daha çok batılı araştırmacılar tarafından yapılan bu çalışmalarda Pakistan medreseleri uluslararası "İslami cihatçı örgütlerle" ilişkili olmak ve bu örgütlere cihad ideolojisiyle beyinleri yıkanmış militan kazandırmak, Pakistan toplumunda mezhepçi yapıyı artırarak iç karışıklıklara ve mezhep çatışmalarına sebep olmakla suçlanmıştır.¹⁰

11 Eylül terör saldırılarından sonra başta ABD'den olmak üzere artan uluslararası baskı, Pakistan hükümetini medrese eğitim sistemini reform etmeye zorlamıştır. Aslında medreselerin reform edilmesi konusu bu olaydan daha önce 1999'da askeri bir devrim ile yönetime gelen Pervez Müşerref'le birlikte gündeme alınmıştı. Müşerref, Pakistan'ı ılımlı modern bir İslam devletine dönüştürmek için çabalarına başlamış ve bunu gerçekleştirmek için ciddi bir çöküş içinde olan eğitim sistemini reform etmeye karar vermişti. Ekim 1999'da başlatılan bu süreçte, ilköğretimin ve okuryazarlığın yaygınlaştırılması, eğitimin kalitesinin artırılması, mesleki ve teknik eğitimin geliştirilmesi ve medreselerin reform edilmesi amaçlanmıştı (Husain, 2005). Bu kapsamda medrese reform çalışmalarına ilk önemli adım olarak 18 Ağustos 2001 tarihinde "Model Medrese Kurulması ve Bağlanması Yasası" kabul edilmişti (Gov. of Pakistan, 2001). Yasa, yeni model medreselerin kurulmasını ve bunların Eğitim Bakanlığındaki bir kurula bağlanmasını amaçlamaktaydı. Yarı otonom olacak bu medreselerle açık fikirli, liberal ulema yetiştirilmesi ve mevcut medreselere model olunması hedefleniyordu (Muhammad vd., 2011; Candland, 2005). Bu kapsamda Karaçi, İslamabat ve Shukur'da üç model medrese kuruldu. İslamabad'daki medrese kızlara yönelik, diğer ikisi ise erkeklere yönelikti. Halen eğitimlerine devam eden ortaöğretim düzeyindeki bu medreselerin müfredatla-

¹⁰ 11 Eylül sonrası süreçte Pakistan Medreselerine ilişkin Batıda yapılan çalışmaların ve iddiaların değerlendirmesi için bkz Kaymakcan ve Aşlamacı, 2012.

rında İngilizce, matematik, bilgisayar, ekonomi, siyasal bilimler, hukuk ve Pakistan Bilgisi gibi derslere yer verildi.

Ancak 11 Eylül sonrası artan uluslar arası baskı Pakistan hükümetini medrese reform sürecini yeniden ele almaya zorladı. Müşerref Haziran 2002’de medrese eğitimiyle ilgili ikinci bir yasayı onayladı. “Medreselerin Düzenlenmesi ve Kaydedilmesi” başlıklı bu yasaya göre tüm medreseler federal ve eyalet düzeyinde kurulacak olan medrese eğitim kurullarına bağlanmaya, bu kurulların talimatlarına uymaya, kurulların sağlayacağı müfredatı uygulamaya, hükümete finans kaynaklarını, destekçilerini, öğrenci ve öğretmen kayıtlarını ve diğer hükümetçe gerekli görülen bilgileri paylaşmaya zorlanıyordu. Bu yasaların diğer özel eğitim kurumları için geçerli olmaması hükümetin medreseler konusundaki önyargısını göstermekteydi (Hifazatullah, vd; 2010; Muhammad vd., 2011).

Her iki yasa da Pakistan hükümetinin medrese reformu konusundaki 11 Eylül öncesi ve sonrası yaklaşımını karakterize etmektedir. 2001 düzenlemesinde, var olan medreselerin kontrol edilmesi, onların müfredat reformuna ve Eğitim Bakanlığında oluşturulan kurula bağlanmaya zorlanması yoktur. Sadece model medreselerin oluşturulması esastır. İkinci yasada ise tüm medrese sisteminin yapılan düzenlemeyle devlet kontrolü içerisine alınması amaçlandığı anlaşılmaktadır. Her iki yasanın da resmi gazetede olağandışı yasa olarak yayınlanması hükümetin medreseleri reforme etme konusuna verdiği önemi ya da maruz kaldığı dış baskının derecesinin göstergesidir.

Hükümetin bu reform çabaları, farklı dini gruplara ait medrese kurullarının¹¹ ortak zeminde birleşerek 2003 yılında Medrese Kurulları Federasyonu’nu (Ittehad e Tanzeemat Madaris e Deeniya) kurmalarını sağladı. Amaçları kendi aralarındaki koordineyi sağlamak, ortak müfredat oluşturmak ve hükümetle ilişkilerde ortak hareket etmektir. Federasyon, ABD tarafından finanse edildiğini düşündükleri düzenlemeleri, medreselerin otoritesini ve özerkliğini ortadan kaldırma olarak değerlendirerek, programa katılmaya karşı çıktı. Yine

¹¹ Pakistan’da farklı İslami ekoller tarafından kurulmuş “Wafaq” adı verilen medrese eğitim kurulları yer almaktadır. Zengin bir İslam yorumu çeşitliliğine sahip olan Pakistan’da, müslümanların % 80’ini oluşturan Sünnilere ait dört ve geri kalanını oluşturan Şii’lere ait bir olmak üzere toplam beş medrese kurulu bulunmaktadır. Sünni medrese kurulları Deobandi, Ehli Hadis, Birelvi ve Cemaat-i İslami ekollerine aittir. Medrese kurulları kendilerine bağlı olan medreselerdeki eğitimin uygulamalarının standartlaşmasını ve belli bir düzen içerisinde yürütülmesini sağlamaktadır. Bunun için kendi İslam anlayışlarına uygun olarak müfredatları ve okutulacak kitapları belirleme, medreselerin kayıtlarını tutma, sınavlarını ve mezuniyet belgelerini düzenle bu kurulların görevleri arasındadır.

oluşturulan kurulun Eğitim Bakanlığı bünyesinde olması ve Pakistan eski gizli servis başkanı tarafından yönetilmesi itirazlara neden oldu (Fair, 2008: 82). Program kapsamında 8000 medresenin kayıt altına alınması hedeflenmesine karşın programın kapatıldığı 2004 yılına kadar sadece 461 medrese bakanlık bünyesinde oluşturulan kurula kaydolmak için başvuruda bulundu (Bosch vd, 2008). İki yıldan sonra hükümet tarafından 01.06.2004 tarihli İçişleri Bakanlığı bildirisi ve 14.06.2004 tarihli Din İşleri Bakanlığı bildirisi ile kontrol düzenlemesinin askıya alındığı deklare edildi (Muhammad, vd., 2011).

Müşerref'in istifasından sonra 2008'de yönetimi devralan Zerdari hükümeti, medrese reformu çalışmalarını Din İşleri Bakanlığında alarak İçişleri Bakanlığına bağladı. Reform çalışmalarının eğitimden ziyade güvenlikle ilişkilendirilerek ele alınması medreseler tarafından hoş karşılanmasa da 7 Ekim 2010 tarihinde Medrese Kurulları Federasyonu ile İçişleri Bakanlığı arasında yeni bir mutabakat metni imzalandı. Bu antlaşmaya göre;

a) Medrese müfredatlarına, Eğitim Bakanlığının programlarını belirleyeceği zorunlu seküler derslerin eklenmesi,

b) Dini derslerin içeriklerinin medrese kurullarının kendileri tarafından belirlenmesi,

c) Federasyon içerisindeki beş medrese kurulunun parlamentoda yapılacak bir yasal düzenlemeyle diğer eğitim kurulları gibi tanınması; bu yasa yapılırken medrese kurullarının görüşlerinin alınması,

d) Medreselerde militanlığı ya da mezhepçiliği artıracak hiç bir şeyi yayınlanmaması ve öğretilmemesi,

e) Hükümet tarafından her medrese kurulunun müfredat komitelerine eğitim uygulamalarında standardı ve birliği sağlamak için iki üye atanması, ayrıca Federasyonla hükümet arasında da bu amaçla yetkili bir kuruluşun oluşturulması,

f) Hükümetin herhangi bir medrese hakkında bilgiyi, bağlı olduğu kuruldan talep etmesi ve medreselere yöneltilen şikâyetlerde bağlı olduğu kurulun haberi olmadan müdahale etmemesi,

g) Yabancı öğrencilerin kayıtlarının İçişleri Bakanlığı tarafından düzenlenmesi, maddeleri yer aldı (MORA, 2011).

Medreseler ile hükümet arasında devam eden reform çabalarına bakıldığında, her iki tarafın genel olarak medreselerin reform ihtiyacı üzerinde uzlaştıkları görülmektedir. Ancak söz konusu reform çalışmalarının amacı, kapsamı ve yöntemi üzerinde taraflar arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Hü-

kümetin 11 Eylül sonrası yaptığı yasal düzenlemelere bakıldığında, reform çabalarının medreselerin müfredatlarına seküler derslerin eklenmesini sağlamak, onları kayıt altına almak ve potansiyel radikal eğilimlerini ılımanlaştırmak üzerine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Medreselerin reform sürecinden beklentileri ya da anladıkları ise, okullarında sunulan dini eğitimin kalitesini yükseltmek ve medrese eğitimini bugünün toplumuyla daha ilişkili yapmaktır. 11 Eylül sonrası gelişen reform süreci ise medrese mensuplarını hükümetin niyeti ve dış baskılar nedeniyle şüpheli yapmakta ve reform sürecine direnmeye itmektedir.

Sonuç

Pakistan medreseleri, İslamiyet'in Hint alt kıtasına girişi ve yayılmasından sonra bu bölgede oluşan medrese geleneğinin bir devamıdır. Hint alt kıtasında müstakil medreseler özellikle 11. yüzyıldan itibaren Gazneliler döneminde ortaya çıkmış, daha sonra bölgeye hâkim olan Guriler ve Babürlülere döneminde yaygınlaştırılarak sistemli hale getirilmiştir. Sömürge döneminin başladığı 18. yüzyılın sonlarına kadar devletin himayesinde bölgede eğitimin temelini oluşturan ve her türlü devlet kadroları için memur yetiştiren medreseler bir sistem içerisinde eğitimin temelini oluşturmuştur.

Babür imparatorluğunun zayıflaması sonrasında İngilizlerin Hint alt kıtasını sömürgeleştirmesiyle birlikte medreseler devlet himayesini ve eğitimdeki merkezi rollerini kaybetmiştir. Sömürge döneminde artan İngiliz Hindu etkisine karşılık medreseler, Müslümanların kimliklerini ve kültürlerini korumalarında ve dinlerini gelecek nesillere aktarmalarında önemli bir araç konumuna gelmiştir. Sömürge yönetimi altında moderniteyle karşılaşma sürecinde medreselerde pedagoji ve içerik genel olarak aynı kalmakla birlikte, amaç ve anlayış açısından değişim yaşanmıştır. Bu süreçte medreselerdeki eğitimin temel amacı, kişiyi devlet kademelerinde veya din hizmetlerinde meslek sahibi yapmak için yetiştirmek değil, sadece inanca hizmet için İngiliz yönetiminin getirdiği kötülüklerle mücadele edebilecek, geleneksel değerleri ve İslam'ı savunabilecek âlimler yetiştirmek olmuştur. Buna bağlı olarak İslami kimliği ve kültürü korumaya yönelik savunmacı bir anlayış geleneği medreselerde gelişmeye başlamıştır.

Hint alt kıtasında medreselerin eğitimsel rollerine ek olarak, özellikle sömürge sistemi altında İslam kimliğini korumaya ve bağımsızlığı kazanmaya yönelik sürdürdükleri mücadele, onları doğal olarak savaşın ve siyasetin içine çekmiştir. Pakistan'ın bağımsızlığından sonra bu mücadele yeni kurulan devletin İslami bir devlet olmasına yönelik olarak devam etmişse de, ülkedeki bazı medreselerin doğrudan savaşın ve şiddetin içine çekilmesi, Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali sırasında gerçekleşmiştir. Pakistan'da bazı medreselerde 80'li ve 90'lı yıllar boyunca cihat kültürünün geliştirildiği, siyasal amaçlar için medreselerin açıldığı ve kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Pakistan medreselerinin bu araştırmada ortaya konulan tarihsel süreci iyi okunduğunda, bu kurumların sömürge döneminden başlamak üzere günümüze kadar, kaleleri olarak değerlendirdikleri İslam kimliğini ve kültürünü koruma ve varlıklarını devam ettirme refleksiyle hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durum onların içe kapanmalarına ve yapılmak istenen reform çabalarına karşı direnmelerine yol açmakta, günün şartlarına uygun değişim ve dönüşüm

geçirmelerini güçleştirmektedir. Ayrıca devletin din hizmetlerini ve din eğitimi sunmadaki sınırlı rolünden dolayı nüfusunun tamamına yakını Müslüman olan Pakistan toplumunun bu ihtiyaçlarını karşılamadaki merkezi rolleri, onlara varlıklarını devam ettirmeleri için gerekli olan toplumsal desteği sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

- 9/11 Commission Report, (2004). National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, *The 9/11 Commission Report*, Washington.
- Afzal**, Malik Muhammad (2011), "Integration of Curricula of Madrassa and Mainstream Systems of Education at Elementary Level In Pakistan: An Analytical Study", Phd Dissertation, International Islamic University, Islamabad.
- Ahmad**, Mumtaz (2004). "Madrassa Education in Pakistan and Bangladesh" Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan (Eds), *Religious Radicalism and Security in South Asia* içinde (101-1151), Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies,
- Ahmed**, Aziz (1990) Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam, çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yayınları, İstanbul.
- Ali**, Saleem (2009). Islam and Education: Conflict and Conformity in Pakistan's Madrasas, Karachi: Oxford University Press.
- Ali**, Tarık (2008). *Düello: Amerikan Gücünün Uçuş Rotasındaki Pakistan*, Murat Uyrukulat, Aslı Ilgın Kopuz (çev), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Allana**, G. (1982). *Bir Milletin Yaratıcısı Cinnah*, Ahmet Edip Uysal (çev), Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.
- Aşlamacı**, İ. (2013). Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam Hatip Liseleri, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, Sakarya.
- Bano**, M. (2007). Beyond Politics The Reality of A Deobandi Madrasa In Pakistan. *Journal of Islamic Studies*, 18:1, 43-68.
- Birişik**, A. (2003). Hint Alt Kıtasında Medreseler, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt 28 içinde (333-338), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Birişik**, A. (2004). Hint alt-kıtasında İslâm araştırmalarının dünü bugünü: Kurumlar, ilmî faaliyetler, şahıslar, eserler, *Divan İlmî Araştırmalar sy.* 17:2, 1-62.
- Birişik**, A. (2008). "Batı İçin Pakistan Medreselerinin İfade Ettiği Anlam Üzerine Yerinden Bir Bakış", *DEM Dergi* Yıl 1 Sayı 3, 72-82.
- Bosch**, K.V., Tahira, B. & Khan, T. (2008). *Islamic Education in Pakistan: Introducing government approved subjects*, Report 2008-2. <http://www.lins.no/db/pdf/report200802.pdf> erişim tarihi: 12.11.2012.
- Burki**, S. J. (2005). "Educating the Pakistani Masses", in Robert Hathaway, ed., *Education Reform in Pakistan: Building for the Future* içinde (15-32), Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Candland**, C. (2005). "Pakistan's Recent Experience in Reforming Islamic Education" in Robert Hathaway, ed., *Education Reform in Pakistan: Building for the Future* içinde (151-166) Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Chandran**, S. (2003). *Madrasas in Pakistan*, IPCS Issue Brief, New Delhi: Institute of Peace And Conflict Studies,

- Cohen**, Stephen P., (2004). *The Idea of Pakistan*, Washington D.C. Brookings Institution Press.
- Daudî**, Zaferullah (1995). *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Esposito**, John L. (2002). *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, New York: Oxford University Press.
- Fair**, C. (2008). *The Madrasa Challenge: Militancy and Religious Education in Pakistan*, Washington: U.S. Institute of Peace.
- Fazlur** Rahman (2010). *İslam ve Çağdaşlık*, Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu (çev.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları
- Govt.** of Pakistan (2001). An Ordinance to enable the establishment of Model Dini Madaris., The Gazette Of Pakistan, Extra, Aug. 18.2001, 3708.
- Hifazatullah**, Hafiz, Muhammad Sarwar, Naeemullah Khan, Khalid Sultan (2010). Reforming The Madrassah System Of Education In Pakistan, *Contemporary Issues In Education Research*, Volume 3, Number 4 ss 43-46
- Husain**, I. (2005), "Education, Employment and Economic Development in Pakistan" in Robert Hathaway, ed., *Education Reform in Pakistan: Building for the Future* içinde (33-45), Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Icg**, (2005). *Pakistan the Militant Jihadi Challenge*, International Crisis Group, Asia Report No:164.
- Iqbal**, Hafız Muhammad (2011). *Education in Pakistan*, Karachi: Paramount Publishing Enterprise.
- Irfani**, Suroosh (2004). "Pakistan's Sectarian Violence: Between the "Arabist Shift" and Indo-Persian Culture", Eds. Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan., *Religious Radicalism and Security in South Asia* içinde (147-169), Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies,
- Kaymakcan**, R. ve Aşlamacı, İ. (2012). Pakistan Medreseleri: 11 Eylül Sonrası Yöneltilen İddialar ve Reform Çalışmaları, *Değerler Eğitim Dergisi*, 10/24, 101-126.
- Khalid**, Salim Mansur ve M. Fayyaz Khan (2006). Pakistan: the State of Education, *The Muslim World*, Volume: 96, 305-322.
- Metcalf**, Barbara D. (1978). The madrasa at Deoband: A model for Religious Education in Modern India, *Modern Asian Studies*, x2, I, 111 -134.
- Mora**, (2011). *Year Book 2010-2011*, Islamabad: Ministry of Religious Affairs.
- Muhammad**, N., Nasib D. M., Shafiq, M. & Shah, N.H. (2011). Regulating the Islamic Seminaries in Pakistan Under Deeni Madaris Ordinance 2002, *European Journal of Social Sciences* – Volume 20:2, 314-318.
- Oberoi**, Surinder Singh (2004). "Ethnic Separatism and Insurgency in Kashmir" Eds. Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan, *Religious Radicalism and Security in South Asia* içinde (171-191), Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies.

- Pakdemirli, M. ve Birişik, A.** (2013). "Hint alt Kıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, cilt 13, sayı: 2, ss.87-115.
- Rahman, T.** (2004). *Denizens of Alien Worlds: A Study of Education, Inequality and Polarization in Pakistan*. Karachi: Oxford University Press.
- Rahman, T.** (2008). Madrasas: The Potantial for Violence in Pakistan, Jamal Malik ed., *Madrasas in South Asia: Teaching Terror?* içinde (61-84), London and New York: Routledge.
- Rais, Rasul Bakhsh** (2004). Islamic Radicalism and Minoritiesin Pakistan, Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan (Eds) *Religious Radicalism and Security in South Asia* içinde (447-465), Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies.
- Riaz, A.** (2008). *Faithful Education: Madrassahs in South Asia*, New Brunswick: Rutgers University Press,
- Robinson, Francis** (2011). *Islam, South Asia and The West*, Third impression, New Delhi: Oxford University Press.
- Sikand, Yoginder** (2004). Reforming the Indian Madrassas: Contemporary Muslim Voices, Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan (Eds), *Religious Radicalism and Security in South Asia* içinde (117-143), Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies.
- Stephens, J., & Ottaway, D.** (2002). The ABCs of Jihad in Afghanistan: Violent Soviet-Era textbooks Complicate Afghan Education Efforts. *Washington Post*, March 23.
- Talbani, Aziz** (2010). Pedagogy, pover an discourse transformation of islamic education, Stephen Lyon and Iain R. Edgar (Eds), *Shaping a nation: an examination of education in Pakistan* içinde (54-72) Karachi: Oxford University pres.
- Waseem, Mohammad** (2004). "Origins and Growth Patterns of Islamic Organizations in Pakistan, Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan (Eds), *Religious Radicalism and Security in South Asia* içinde (17-33), Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies.
- Zaman, Muhammad Qasim** (1999). Religious Education and the Rhetoric of Reform: The Madrasa in British India and Pakistan, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, No. 2, 294-323.

Güncel Fıtır Sadakası (Fitre) Miktarının Tespitine Dair Bir Değerlendirme

Hasan MAÇİN*

Özet: Belli bir mal varlığı olan Müslümanları her yıl ilgilendiren mükellefiyetlerden biri de fıtır sadakasıdır. Mali bir ibadet olan bu yükümlülüğün diğer hükümleri kadar miktarı da Müslümanları ilgilendiren önemli bir konudur. Hz. Peygamber (s.a.s) zamanında o dönemin temel gıda maddelerinden verilen bu sadakanın geçen süreç içerisinde nasıl verilmesi gerektiği ve miktarının tespiti hususunda farklı hesaplamalar yapılmaktadır. Bu makalede, Kur'an'da yemin kefareti kapsamında yoksullara verilmesi istenen yiyecek miktarının (Mâide, 5/89) fitre için de geçerli bir yöntem olarak kabul edilip edilemeyeceği tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıtır Sadakası, Fidyeye, Kefaret, Yemin, Yoksul.

Abstract: -An Evaluation On Fixing Of The Amount Of Current Fıtır Charity (Fıtır)- One of the duties concerning Muslims who have certain amount of property in every year is fıtır charity. The amount of this duty which is fiscal worship is an important subject as well as its other principles concerning Muslims. Within process of time, different calculations have been made about how it is supposed to be given and the amount of this charity that was given from the staple food products in the time of the Prophet (pbuh). In this article, whether the amount of food which is asked to be given to poor people(maide 5/89) can be valid or not for fıtır charity within the context of "expiation of oath" mentioned in the Quran.

Key Words: Fıtır Charity, Ransom, Expiation, Charity, Oath, Poor

* Dr., Kahta Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni, gergeri@gmail.com

GİRİŞ

A. Fıtır Sadakasının Anlamı, Hükümü ve Hikmeti

Fıtır sadakasının miktarı ile ilgili değerlendirmelerden önce fitre hakkında genel bazı açıklamalarda bulunmak, konunun daha doğru anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Fitre, sözlükte yarmak, yarılmak, ayırmak; yaratmak, icat etmek gibi temel anlamlara gelen Arapçadaki fitra¹ kelimesinin Türkçeye geçmiş hâlidir. Bu temel anlama bağlı olarak gün boyu kapalı olan ağzı açma anlamında; oruca son vermeye, orucu açmaya da *iftar* denilir. Yine bu temel anlama bağlı olarak ramazan bayramına *îdü'l-fitr*; ramazan ayının mükâfat ve bereketinden faydalanmanın bir şükran belirtisi olarak verilen sadakaya da *sadakatü'l-fitr* veya *zekâtü'l-fitr* denilir.² Fitrenin hem sadaka hem de zekât ile tamlama oluşturması konu ile ilgili rivayetlerde bu iki kelime ile birlikte kullanılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum sadaka ve zekât kavramlarının o dönemde eş anlamlı olarak kullanıldığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Terim olarak fitre diğer bir ifade ile fıtır sadakası, Ramazan Bayramı'na yetişen ve temel ihtiyaçlarının dışında belli bir miktar mala sahip olan her Müslüman'ın kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu kimseler için vermesi gerekli olan bir sadaka³ diye tarif edilir. Fitrenin tarifindeki “belli bir miktar mal” Hanefilere göre nisab miktarı⁴, diğer üç mezhebe göre ise bayram gün ve gecesinde kişiye yetecek kadar azıktır.⁵

¹ Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Mektebetü'l-Hilâl, byy, ty, VII, 418; İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebû'l- Fadl Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî, *Lisânü'l-Arab*, Dâr-u Sâdr, Beyrut, 1994, V, 55, “فطر” md.

² Kardâvî, Yûsuf, *Fıkhü'z-Zekât*, Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut, 1973, II, 917; Yavuz, “Fitre”, *DİA*, XIII, 160.

³ Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 144, “Fitra/Fitre” md.; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul 2010, 661.

⁴ Serahsî, Şemsuddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsut*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1986, III, 102.

⁵ Şâfîî, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1971, II, 69; İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2004, II, 41; İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, III, 94; Döndüren, 663.

Fitre için nisab şartını koşmayan cumhurun, bayram gün ve gecesinde yetecek kadar azığı olanların fitre vermesi gerektiği şeklindeki icitihadı, sosyal refah düzeyinin çok düşük olduğu yerlerde ve zamanlarda İslam'ın öngördüğü sosyal adalet prensibini gerçekleştiren bir tedbir durumundadır. Sosyal refah düzeyi yükseldikçe yoksulluk ve zenginlik sınırları da buna bağlı olarak değişecek ve sadaka belki de nisab miktarı malı olandan bu miktarda malı olmayan kimselere geçen bir yardım olacaktır.⁶

Müslümanların mükellef buldukları diğer mali ibadet olan zekât, doğrudan mala bağlı olduğu hâlde, fıtır sadakası şahsa bağlıdır. Diğer bir ifade ile fitre şahıs başına konmuş mali bir ibadettir.⁷ Şahıs başına konulmuş mali bir yükümlülük olması hasebiyle bu sadakaya baş zekâtı/sadakası ya da beden zekâtı/sadakası da denilmektedir.⁸ Bu anlamda zekât nasıl ki malı temizleyen bir ibadet ise, fitre de insan ruhunu temizleyen, onu ilk fıtratındaki temizliğe götüren bir ibadet olarak telakki edilmiştir.⁹

Fıtır sadakasının kök harflerini oluşturan (فطر) kelimesi çeşitli türevleri ile Kur'ân'da on dokuz ayette yirmi kez geçmektedir.¹⁰ Adı geçen ayetlerde kelime yaratma ve parçalanma temel anlamlarında kullanılmıştır. Söz konusu kavram bu ayetlerin hiç birinde Ramazan Bayramı'nda verilen sadaka anlamında kullanılmış değildir.

Fitre ile ilgili olarak Kur'ân-ı Kerim'de açık bir hüküm bulunmamaktadır. Ala suresinin 14. ayetinde geçen “*men tezekka*” ifadesi¹¹ için her ne kadar bazı âlimler¹² “*fıtır sadakasını veren*” şeklinde bir değerlendirmede bulunmuşlarsa da çoğunluk âlimler söz konusu ifadenin bu anlamı da içerecek şekilde *maddi ve manevi pisliklerden temizlenen* olarak değerlendirmişlerdir.¹³ Ala suresinin Mekki

⁶ Özek, Ali ve diğer., *İbâdet ve Müesseseler Olarak Zekât*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1984, 210.

⁷ Özek, 207.

⁸ Kardâvî, II, 918; Erkal, Mehmet *İlmihal* (İman ve İbadetler Zekât Bölümü), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2008, I, 501.

⁹ Özek, 207.

¹⁰ Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1991, 663 “فطر” md.; <http://tanzil.net/#search/root/فطر>. 21.06.2014.

¹¹ İlgili surenin 14 ve 15. Âyetleri şöyledir: “*Arıman ve Rabbinin adını anıp, namaz kılan kimse mutlaka kurtuluşa erer.*” (Ala Suresi 87/14,15)

¹² Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kurubi'l-Mısriyye, Kahire 1964, XX, 21, 22; Serahsî, III, 101; İbn Kudâme, III, 79.

¹³ Değerlendirmeler için bkz. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Yenda Yayın Dağıtım, İstanbul 1997, IX, 23; Mevdûdi, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an* (Çev. Heyet), İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, VII, 97.

olduğu da dikkate alındığında çoğunluğu teşkil eden âlimlerin görüşünün daha isabetli olduğu söylenebilir. Zira fitr sadakası Medine’de hicri ikinci yılda meşru kılınmıştır.¹⁴ Fıtır sadakasıyla ilgili detaylı açıklamalar sünnette yer almaktadır.

Fıtır sadakasının gerekliliğini ifade eden birçok hadis¹⁵ vârid olmuşsa da; hükmü İslâm hukuk ekollerinde tartışılmıştır. İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel konu ile ilgili vârid olan hadislerdeki “farada” ve “emere” kelimelerini göz önünde bulundurarak fitrenin farz olduğunu söylemişlerdir.¹⁶ Hanefiler ise konu ile ilgili delillerin mevsuk (sübutunun ve delâletinin kat’i) olmadığını gerekçe göstererek fitrenin vâcib¹⁷ olduğunu söylemişlerdir. Mâlikilerden bir grup ile Zâhiriler fitreyi müekked sünnet kabul ederken; bazı âlimler ise zekâtın farz kılınmasıyla fitrenin nesh edildiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁸

Fitre ile yükümlü olma zamanı (vücub vakti) hakkında da fakihler farklı kanaatler ileri sürmüşlerdir. Çoğunluk bu vaktin ramazan ayının son günü güneş batma vakti şevval hilalinin görülmesi ile başladığını söylerken;¹⁹ Hanefiler bu anı Ramazan Bayramı’nın birinci günü tan yerinin ağarması olarak kabul etmişlerdir.²⁰ Fakihler arasındaki bu ihtilaf, ramazan ayının son günü güneşin batmasından şevvalin ilk günü tan yerinin ağarmasına kadarki sürede doğan, vefat eden veya Müslüman olan ya da irtidat eden (dinden çıkan) kişi için fıtır

¹⁴ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyu ve Edilletuhu*, Daru'l-Fıkr, Dimeşk 1989, II, 900; Kardâvî, II, 918.

¹⁵ İlgili hadis şöyledir: İbn Ömer’in rivâyetine göre “Allah Resulü köle-hür, erkek-kadın, küçük-büyük her müslümana bir sâ’ (ölçek) hurma ya da bir sâ’ arpayı fıtır sadakası olarak vermeyi farz kıldı ve insanlara namaza çıkmadan önce vermelerini emretti” (Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-Sahih*, (Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır), Dâr-u Tûkî’n-Necât, Dimeşk, 2001, “Zekât” 70.); Benzer hadis için ayrıca bkz. İbni Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünen*, (Thk. M. Fuâd Abdulabâkî), Dâr-u İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, byy., ty., “Zekât”, 21; Ebu Dâvud, Süleyman b. El-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen*, (Thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamid), el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut, ty., “Zekât” 19; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *Sünen*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Matabat-u Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1975, “Zekât”, 35; Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, (Thk. Abdulfettâh Ebû Çudde), Mektebu’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, Halep, 1986 “Zekât”, 30-33.

¹⁶ Şâfiî, II, 67; İbn Rüşd, II, 40; İbn Kudâme, III, 79.

¹⁷ Serahsî, III, 101; Kâsânî, II, 69.

¹⁸ İbn Rüşd, II, 40; İbn Kudâme, III, 79. Geniş bilgi için bkz. Kardâvî, II, 918-921.

¹⁹ Şâfiî, II, 69, 70; İbn Kudâme, III, 89.

²⁰ Serahsî, III, 108; İbn Kudâme, III, 89.

sadakasının vacip olup olmayacağı hususundaki ihtilafın da kaynağını oluşturur.²¹

Diğer şer'î hükümler gibi fitrenin de birçok hikmeti vardır. Konu ile ilgili rivayetlerin birinde Abdullah ibn-i Abbas fıtır sadakasının hikmetini şöyle özetlemektedir: *“Rasulullah (s.a.s) oruçluları gereksiz ve çirkin davranışlardan arındırmak ve yoksullara yiyecek sağlamak için fitreyi farz kılmıştır. Fitreyi kim namazdan önce öderse, bu makbul bir zekât, kim de namazdan sonra öderse, herhangi bir sadaka olur.”*²² Buna göre fıtır sadakasının biri mükellefe, diğeri toplumdaki yoksullara dönük iki faydasından bahsedilebilir. Oruç tutan ya da tutması gerekirken tutamayan mükellefe faydası, oruçluya yakışmayan davranışlarla zedelediği ibadetlerinin eksikliklerini telafi etmek, olarak açıklanabilir. *“Doğrusu iyilikler kötülükleri giderir.”*²³ ayeti genel bir hüküm ifade etmekle birlikte, bazı arifler bu anlamda fıtır sadakasını, namazın kusurunu telafi eden sehiv (yanılma) secdesine benzetmişlerdir.²⁴ Diğer bazı âlimler ise fitreyi farz namazların sünnetlerine benzeterek oruç için tamamlayıcı bir unsur kabul etmişlerdir.²⁵ Diğer sosyal yardımlar yanında fıtır sadakası ile yoksulların temel ihtiyaçlarının yerine getirilmesi ile bayram neşe ve sevincine bütün bir toplumun iştirak etmesi ise bu sadakanın topluma dönük faydası olarak görülebilir.²⁶

B. Fitrenin Miktarı

Daha önce belirtildiği gibi fıtır sadakasının miktarı ile ilgili Kur'ân'da bir delil yer almamaktadır. Konu ile ilgili ayrıntılar sünnetle belirlenmiştir. İlgili rivayetlerde fitre miktarının Hz. Peygamber (s.a.s) zamanında temel gıda maddesi olan²⁷ arpa, hurma, eqit (yağı alınmamış kurutulmuş peynir), kuru üzüm ve sülten birer sa',²⁸ buğdaydan ise yarım sa' olarak verildiği belirtilmektedir. Ancak buğday ile ilgili ölçünün Hz. Peygamber tarafından belirlendiğini ifade eden rivayetler olduğu gibi²⁹ bu ölçünün Hz. Peygamber (s.a.s)'in vefatından

²¹ İbn Rüşd, II, 44; Zuhaylî, II, 906, 907.

²² İbn Mâce, “Zekât”, 21; Ebu Dâvud, “Zekât”, 17.

²³ Hûd, 11/114.

²⁴ Zuhaylî, II, 902.

²⁵ Kardâvî, II, 922.

²⁶ Dehlevî, Şah Veliyullah, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 2005, II, 68; Özek, 208.

²⁷ Buhârî, “Zekât”, 76.

²⁸ Buhârî, “Zekât”, 73; İbn Mâce, “Zekât”, 21; Nesâî, “Zekât”, 36, 38.

²⁹ Ebu Dâvud, “Zekât”, 20; Tirmizî, “Zekât”, 35; Nesâî, “Zekât”, 36, “Salâtu'l-İdeyn”, 22.

sonraki zamanlarda konulduğunu belirten rivayetler de vardır.³⁰ İlgili rivayetler bir bütün olarak ele alındığında, buğday ile ilgili bir ölçünün Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından konulmadığı, onun vefatından sonra buğdayın Hicaz'da yaygınlaşmasıyla sahabe tarafından diğer ürünlerin bedeli olarak yarım sa' olarak takdir edildiği şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır.³¹

Rivayetlerde geçen sa' bir hacim ölçüsü olup 4 müdde eşittir. Müdde ise iki avuç dolusu/koşam demektir. Fakihler sâ'ın 4 müdde eşit bir hacim ölçü birimi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.³² Ancak sâ'ın ya da müddün, ağırlık ölçü birimi olan rıtlı ya da dirhem cinsinden tespiti konusunda aynı şeyi söylemek mümkün görülmemektedir. Bu konuda Irak ekolü ile Hicaz ekolü farklı rakamlar ileri sürmüşlerdir. Ebu Hanife ve ona tabi olan Irak fakihlerine göre 1 müdde 2 rıtlı ve dolayısıyla 1 sâ' 8 rıtlıdan oluşmaktadır. Diğer üç mezhep imamı ile Ebu Hanife'nin iki talebesi olan Muhammed ve Ebu Yûsuf'a göre ise 1 müdde $1\frac{1}{3}$ rıtlı, 1 sâ' ise $5\frac{1}{3}$ rıtlıdır.³³ Hacim birimlerinin ağırlık birimlerine dönüştürülmesi ile ilgili zorluklar ve o dönemdeki ölçü birimleri arasında bir standardın olmayışı bu problemin temel sebepleri sayılabilir. Hz. Peygamber (s.a.s.), yaşadığı dönemde bölgeden bölgeye, şehirden şehre farklılık gösteren ölçü birimleri konusundaki bu karışıklığı gidermeye yönelik bazı tedbirleri almıştır. Bu kapsamda ağırlık ölçüsü olarak Mekkelilerin, hacim ölçüsü olarak da Medinelilerin ölçülerinin esas alınması gerektiğini belirtmiştir.³⁴ Tahıl ürünlerinin hacim ölçü birimleri ile ölçüldüğü dikkate alınrsa Hicaz ekolünün, özellikle Medine müctehidi İmam Mâlik'in görüşü tercihe şayandır. Hatta Abbasiler döneminde başkadi olarak görev yapan Ebu Hanife'nin talebesi Ebu Yûsuf'un, İmam Mâlik'in konu ile ilgili delillerini ikna edici bularak eski görüşünden vazgeçip bu konuda İmam Mâlik'in ictihadını kabul ettiğine dair rivayetler³⁵ de dikkate alınrsa, bu konuda fakihlerin çoğunluğunun görüşünün isabetli olduğu söylenebilir. Daha önce de belirtildiği gibi cumhura göre 1 sâ' $5\frac{1}{3}$ rıtlı eşittir. 1 rıtlı fakihlerin çoğunluğuna göre $128\frac{4}{7}$ dirhemdir. Bir dirhem ağırlığı 2,975 gram olduğuna göre, bir rıtlın gram olarak karşılığı $128\frac{4}{7} \times 2,975 = 382,5$ eder. Bir sâ' $5\frac{1}{3}$ rıtlı

³⁰ Buhârî, "Zekât", 74, 75; Muslim, "Zekât", 4; İbn Mâce, "Zekât", 21; Ebu Dâvud, "Zekât", 19; Tirmizî, "Zekât", 35; Nesâî, "Zekât", 31, 38.

³¹ Kardâvî, II, 940.

³² İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Muhallâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty, IV, 47; İbn Rüşd, II, 25; Kürdî, M. Necmüddîn, *Şer'i Ölçü Birimleri ve Fikhî Hükümleri*, (Çev. İbrahim Tüfekçi), Buruc Yayınları, İstanbul, 1996, 171; Kallek, Cengiz, "Vesk", *DİA*, XLIII, 70.

³³ İbn Rüşd, II, 25; İbn Kudâme, III, 81; Kardâvî, I, 365; Kürdî, 171.

³⁴ Ebu Dâvud, "Buyu", 8; Nesâî, "Zekât", 44; "Buyu", 54.

³⁵ İbn Rüşd, II, 25; Kardâvî, I, 366-368; Kürdî, 173.

olduğuna göre gram olarak karşılığı $382,5 \times 5 \frac{1}{3} = 2040$ 'tır. Bu, çoğunluğun görüşüdür. Ebu Hanife ve ona tabi olan Irak fakihlerine göre ise bu miktar $8 \times 382,5 = 3,060$ gramdır. Buna göre iki ekol arasındaki ağırlık farkı yaklaşık bir kilodur. Sa'ın bir hacim ölçüsü olduğu ve fitreye konu olan gıda maddelerinin özgül ağırlığının farklılığı dikkate alındığında bu ölçünün ortalama bir ölçü olduğu söylenebilir. Diğer bir ifade ile fitre olarak verilecek her bir gıda maddesinin ağırlık ölçüsü farklı olacaktır.

Konu ile ilgili rivayetleri değerlendiren fakihler fıtır sadakasının miktarı ve nasıl ödenmesi gerektiği ile ilgili farklı kanaatler ortaya koymuşlardır:

Hanefilere göre fıtır sadakası arpa, buğday, kuru üzüm ve hurmadan verilebileceği gibi bunların kıymetinden de (para olarak) verilebilir.³⁶ Bunun miktarı buğdaydan yarım sa', diğerlerinde ise bir sa' dır.³⁷

Hanefilerin dışındaki diğer üç mezhebe göre fitre kıymet olarak ödenemez. Bu mezheplere göre buğday dâhil fitre miktarı ülkede en çok tüketilen ya da mükellefin en çok tükettiği hububat ve meyvelerden 1 sa' olarak verilir.³⁸

Fitrenin gerekliliği ve miktarı ile ilgili hadislerde verilecek fitre miktarının neyin karşılığı olduğu belirtilmemiştir. Konu ile ilgili bir kaydın olmaması âlimleri farklı yorumlar yapmaya sevk etmiştir. Bu miktarın küçük bir ailenin bir günlük gıda ihtiyacının karşılığı olduğunu söyleyen âlimler olduğu gibi³⁹ çoğunluk âlimler bunun bir yoksulun bir günlük beslenme ihtiyacı karşılığı olduğunu söylemişlerdir.⁴⁰ Rivayetler dikkatle incelendiğinde, Hz. Peygamber (s.a.s)'in Müslümanlardan her birinin fakir bir kardeşini bayram sevincine ortak etmesi adına bir günlük beslenme ihtiyacını karşılayan ve o dönemde yaygın

³⁶ Serahsî, III, 107.

³⁷ İbn Rüşd, II, 43; İbn Kudâme, III, 81.

³⁸ Şâfiî, II, 72, 73; İbn Rüşd, II, 43; İbn Kudâme, III, 83, 87; Zuhaylî, II, 910; Erkal, I, 507, 508.

³⁹ Dehlevî, II, 68; Aktan, Hamza, "Hz. Peygamber Dönemi Gıda Fiyatları Ölçeğinde Fıtır Sadakasının Günümüz Şartlarındaki Kıymeti Üzerine Bir Etüt" (Kur'ân Araştırmaları Vakfı tarafından 2-3 Ekim 2004 tarihleri arasında Bursa-Mudanya Montania Hotel'de düzenlenen "Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi" konulu tartışmalı ilmi toplantıya sunduğu tebliğ), Kurav Yayınları, Bursa, 2007, 142, 146.

⁴⁰ Kur'ân Araştırmaları Vakfı (KURAV) tarafından 2-3 Ekim 2004 tarihleri arasında Bursa-Mudanya Montania Hotel'de düzenlenen "Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi" konulu tartışmalı ilmi toplantıya iştirak eden birçok bilim adamı bu miktarın oruç tutamayan kimselerin verdiği oruç fidyesi ile aynı miktar olduğunu bunun bir yoksulun bir günlük doyumu olduğunu belirtmiş ve sempozyumun sonuç bildirisine bu şekilde geçmiştir.

olarak tüketilen; hurma, arpa, kuru üzüm ve eçit gibi gıda maddelerinden birinin birer sa' olarak fitre vermesini emrettiği görülmektedir.

Gerek fitrenin hangi gıda maddesinden verileceği gerekse de verilecek miktar hususunda fakihler arasında bir ittifak sağlanamamıştır. Bir hacim ölçüsü olan sa'ın günümüz ölçülerine dönüşmesinden kaynaklanan ihtilaf konu ile ilgili tartışmaları daha da derinleştirmektedir. Zira iki ekol arasında bu konuda yaklaşık bir kiloluk fark bulunmaktadır. Üzerinde ittifak sağlanan gıda maddelerinin bazısının -hurma gibi- her bölgede yetişmemesi diğer bazısının da -arpa gibi- gıda maddesi olmaktan çıkmış olması konu ile ilgili ihtilafı daha da büyütülmektedir. Fitrenin üzerinde ittifak edilen hurma ya da arpadan bir sa' -sa'ın Irak ekolüne göre yaklaşık üç kilo olarak alınması durumunda bile- olarak verilmesi fikri açıdan bir problem teşkil etmezse de elde edilmesindeki zorluklar (pratik bir yöntem olmaması) ve yoksulun günlük beslenme ihtiyacını karşılayacak düzeyde olmaması konunun günümüz İslâm bilginleri arasında yeniden değerlendirmeyi gündeme getirmiştir.

Günümüz İslâm bilginleri fitre sadakasının tespiti konusunda iki farklı ölçüden birinin esas alınabileceği görüşündedirler:⁴¹

Birincisi: Konu ile ilgili hadislerde geçen gıda maddelerinden her birinin bir sa'ın para cinsinden ortalamasının alınması. Böylece hurma, kuru üzüm, arpa ve buğday gibi gıda maddelerinin kalitelerine göre belirlenmiş birbirinden farklı pek çok rakamın ortaya çıkması ve Müslümanların bu durum karşısında tereddüde düşmesi önlenmiş olacak.

İkincisi: Fitre miktarı olarak, bir kimsenin bir günlük ortalama gıda harcamasının ölçü alınması. Bu ölçüyü esas alanlar, bu miktarın hadislerde zikredilen gıda maddelerinin en ucuzunun bedelinden daha düşük olmaması gerektiğini de bir şart olarak ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü savunanlar, fitre tespitinde fitre verilecek yoksulun günlük gıda ihtiyacı yerine, fitre veren kimsenin günlük gıda tüketim ortalamasının ölçü alınması fitrenin mana ve gayesine daha uygun olacağını söylemişlerdir.⁴²

Birinci yöntem problemi bir nebze hafifletse de konu ile ilgili tartışmaları bitirecek nitelikte değildir. Her şeyden önce hangi gıda maddelerinin ortalaması alınacak sorusuna tek bir cevap verilememektedir. Zira konu ile ilgili rivayetler farklılık göstermektedir. Bazı hadislerde fitre verilecek gıda maddesi tek bir

⁴¹ Özek, 212; Erkal, 507; Koca, 310.

⁴² Erkal, 507; Koca, 310.

çeşit⁴³ geçerken, başka hadislerde bu sayı iki,⁴⁴ üç,⁴⁵ dört,⁴⁶ beş⁴⁷ ya da altıyı⁴⁸ bulabilmektedir. Bu durumda kaç tür gıda maddesinin ortalamasının alınması gerektiği bir sorun olarak devam etmektedir. Fitre olarak verilecek buğdayın miktarı ile ilgili tartışmalar ve sa'nın günümüz ölçülerine aktarılmasındaki farklılıklar da aynı şekilde bu yöntemin çözülmesi gereken diğer problemleridir. Günümüzde bu yöntemle problemi çözmeye çalışan kimi ilim adamının hadislerde geçen gıda maddelerine günümüzde kullanılan birçok gıda maddesini de eklemesi problemi daha da karmaşık hale getirmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla bu yöntemle tartışmalardan uzak güncel bir fitre miktarının belirlenmesi güç görülmektedir.

İkinci ölçüyü savunan âlimlerin görüşleri dikkatle incelendiğinde onların yemin kefareti için belirlenen "...*ailenize yedirdiğinizin ortalamasından on yoksulu yedirmek...*"⁵⁰ ayetini ve İmam Şâfiî'nin "herkesin ortalama olarak tükettiği yiyecek maddelerinden fitre vermesi gerektiği"⁵¹ şeklindeki ictihadını esas aldıkları görülür. Ayetin ilgili bölümü yeminini bozan kimselerin kefareti olarak on yoksulu doyurması durumunda, bu doyurmanın niteliğini belirtmektedir. Söz konusu ayet, bir tür yoksulu doyurma olarak kabul edilen fitre için bir ölçü olabilir mi, sorusuna Kur'an'ın yoksulu doyurmayı gündeme getirdiği ayetler ışığında cevap aranacaktır.

Kur'an, genel anlamda yoksulu doyurmayı teşvik etmekle kalmaz;⁵² Müslümanın yapamadığı ya da kusurlu yaptığı bazı vecibelere ya da yapmaması gereken bazı cürümlere karşılık yoksulları doyurmayı bir yükümlülük sayar. Kur'an'da bu iki durum sırasıyla fidye ve kefareti kavramları ile ifade edilir.

⁴³ Buhârî, "Zekât", 72; Nesâî, "Zekât", 36.

⁴⁴ Buhârî, "Zekât", 70, 71, 74; Muslim, "Zekât", 4; İbn Mâce, "Zekât", 21; Tirmizî, "Zekât", 35; Ebu Dâvud, "Zekât", 19; Tirmizî, "Zekât", 35; Nesâî, "Zekât", 34

⁴⁵ Buhârî, "Zekât", 77; Muslim, "Zekât", 4; İbn Mâce, "Zekât", 21; Ebu Dâvud, "Zekât", 19; Nesâî, "Zekât", 36, 37, 43.

⁴⁶ Buhârî, "Zekât", 75, 76; Muslim, "Zekât", 4; Ebu Dâvud, "Zekât", 19; Nesâî, "Zekât", 36, 41, 42.

⁴⁷ Buhârî, "Zekât", 73; Muslim, "Zekât", 4; Ebu Dâvud, "Zekât", 19; Nesâî, "Zekât", 38.

⁴⁸ Muslim, "Zekât", 4; İbn Mâce, "Zekât", 21; Ebu Dâvud, "Zekât", 19; Tirmizî, "Zekât", 35; Nesâî, "Zekât", 39.

⁴⁹ Konu ile ilgili bir çalışmaları olan Yunus Vehbi Yavuz gıda maddelerinin sayısını 24'te kadar çıkarmaktadır. Bkz. Yavuz, Yunus Vehbi, *İslâm'da Zekât Müessesesi*, 406.

⁵⁰ Mâide, 5/89.

⁵¹ Şâfiî, II, 72.

⁵² Bkz. Hâkka, 69/34; İnsân, 76/8; Fecr, 89/18; Mâûn, 107/3.

Konuya olan yakın ilgisinden dolayı burada kısaca fidye ve kefaret kavramlarına yer verilecektir.

Fidye (fidâ) Arapça bir kelime olup Kur'an⁵³ ve sünnetteki⁵⁴ kullanımı dikkate alındığında temel anlamı "ceza/bedel/karşılık" tır.⁵⁵ Bir İslâm hukuku terimi olarak fidye, esaretten veya maruz kalınan bir beladan kurtulmak için ya da yerine getirilemeyen veya kusurlu olarak eda edilen bazı ibadetlerin kusurlarının telafisi amacıyla ödenen bedel olarak tanımlanır.⁵⁶

Kefâret ise kişinin dinen yapılmaması gereken bazı işleri yapması sebebiyle Allah'tan bağışlanma dilemek amacıyla yerine getirdiği ve ibadet özelliği olan malî ve bedeni cezalar olarak tanımlanabilir.⁵⁷

Fidye ve kefaret kavramları her ne kadar bazı âlimler tarafından aynı anlamda kullanılmışsa da;⁵⁸ bu iki kavramın Kur'an'daki kullanımına dikkat edildiğinde, kefaretin daha çok günah sayılan bir fiilden dolayı gerektiği,⁵⁹ fidyenin ise daha çok meşru bir özür sebebiyle yerine getirilemeyen bir ibadete⁶⁰ ya da ibadet sırasında yerine getirilemeyen bir hususa⁶¹ bedel olarak ödendiğini görülür. Fidye bu özelliği ile dinî hükümlerde bir hafifletme ve ruhsat özelliği taşımaktadır.⁶²

Konumuzla alakalı olarak fidye ve kefaretlerin bizi ilgilendiren tarafı onların miktarlarıdır. Kur'an-ı Kerim'de iki fidye türünden bahsedilmektedir: Bunlardan biri ramazan ayında oruç tutamayan kimselerin vermesi gereken

⁵³ Bakara, 2/85, 184, 196, 229; Al-i İmran 3/91; Nisa 4/92; Maide 5/36; Yunus 10/54; Ra'd 13/18; Saffat 37/107; Zümer 39/47; Muhammed 47/4; Hadid 57/15; Mearic 70/11.

⁵⁴ Buhârî III, 35/1949; Müslim III, 1383/1763; İbn Mace, II, 1028/3079; Malik, I, 417/239.

⁵⁵ Taberî, III, 483; Yazır, I, 510.

⁵⁶ Benzer tarifler için bkz. Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983I, 165; Erdoğan, 145, "Fidye" md.

⁵⁷ Benzer tarifler için bkz. Karaman, Hayreddin ve dgr. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, II, 332; Katar, H. Mehmet, "Kefâret", *DİA*, XXV, 177; Yaran, Rahmi, "Kefâret", *DİA*, XXV, 179; Erdoğan, 302, "Keffâret" md.; Maçin, Hasan, *İslâm Hukukunda Keffaretler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2001, 6.

⁵⁸ İsfahânî, Rağıb, *Müfredât-u elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1992, 627 "فدي" md.; İbn Rüşd, II, 61; Kâsânî, Alaüddin Ebu Bekr b. Mes'ud, *Bedâiu's-Sana'i' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, byy., 1986, V, 95.

⁵⁹ Maide, 5/45, 89, 95.

⁶⁰ Bakara, 2/184.

⁶¹ Bakara, 2/196.

⁶² Ögüt, Salim, "Fidye", *DİA*, XIII, 54-56.

mali bedel;⁶³ diğeri ise hac ya da umre sırasında ihramlı olan kimsenin hastalık veya başka bir mazeret sebebiyle ihram yasaklarından birini ihlal etmesi durumunda vermesi gerekli bedeldir.⁶⁴

Oruç tut(a)mayan kimselerin ödemesi gereken fidye miktarı, Bakara 2/184'te geçen "*bir yoksulu doyuracak kadar*" ifadesinden de hareketle bir kişiyi bir günde doyuracak iki öğün yiyecek olarak anlaşılmıştır.⁶⁵ Ancak bu miktarın ne kadar olacağı doktrinde tartışılmıştır. Konu ile ilgili Kütüb-i Sitte'de de herhangi bir rivayete rastlayamadık. Ancak tefsir kitaplarında ilgili ayetin tefsiri ile alakalı olarak sahabe görüşlerine yer verilmiştir. Bu miktarın yarım sa' buğday olduğunu kabul eden sahabiler olduğu gibi, bir müd olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁶⁶ İmam Mâlik ve Şâfiî'ye göre bu miktar bir müd buğday⁶⁷ Ebu Hanife'ye göre ise hurmadan bir sa' buğdaydan ise yarım sa'dır.⁶⁸

Kur'an-ı Kerim'de ihramlıyken tıraş olmak zorunda kalan kimsenin ödemesi gereken fidye miktarı, "*...fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir.*" (Bakara 2/196) şeklinde geçmektedir. Konu ile ilgili detay hadislerde bir kurban, üç gün oruç ya da altı fakire yarımşar sa' yiyecek olarak yer almaktadır.⁶⁹ Konu ile ilgili hadisleri değerlendiren Ebu Sevr, Davud,

⁶³ Konu ile alakalı âyet meali şöyledir: "*Ey İnananlar! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, Allah'a karşı gelmekten sakınmanız diye, size sayılı günlerde farz kılındı. İçinizden hasta olan veya yolculukta bulunan, tutamadığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutar. Oruca dayanamıyanlar, bir düşününü doyuracak kadar fidye verir. Kim gönülden iyilik yaparsa o iyilik kendisinedir. Oruç tutmanız eğer bilerseniz sizin için hayırlıdır.*" (Bakara, 2/184) Ayrıca âyetin farklı anlamları ve mensuh olup olmadığı ile ilgili tartışmalar için bkz. Buhârî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 27, 28; Ebu Dâvud, "Savm", 2, 3; Tirmizi, "Savm", 75; Nesai, "Sıyam", 63.

⁶⁴ Konu ile ilgili âyet şöyledir: "*Başladığımız hac ve umreyi Allah için tamamlayın. Alıkonursanız, kolayınıza gelen bir kurban gönderin. Kurban, yerine ulaşıncaya kadar, başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizde hasta olan veya başından rahatsız bulunan varsa fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir. Güven içinde olursanız, hacca kadar umreden faydalanabilen kimseye kolayınıza gelen bir kurban kesmek, bulamayana, hac esnasında üç gün ve döndüğünüzde yedi gün, ki o tam on gündür oruç tutmak gerekir. Bu, ailesi Mescidi Haram'da oturmıyan kimseler içindir. Allah'tan sakının ve Allah'ın cezasının şiddetli olacağını bilin.*" (Bakara, 2/196)

⁶⁵ Karaman, *Tefsir*, I, 279.

⁶⁶ Cassas, I, 218, 219; Kurtubî, II, 289.

⁶⁷ Mâlik, b. Enes, Ebu Abdillah el-Asbahî el-Himyerî, *el-Muvatta*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî) Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, I, 307, 308.

⁶⁸ Hanefilere göre oruç fidyesi, yemin kefareti ve fitre için yoksullara verilecek yiyecek miktarı birbirine eşittir. Bunun için bkz. Yazır, I, 509, III, 362.

⁶⁹ Buhârî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 34; İbn Mâce, "Menâsik", 86. Konu ile ilgili Buhârî hadisi şöyledir: Kâb İbnu Ucre anlatıyor: "Biz Hudeybiye'de iken, Resûlullah (s.a.s) yanıma geldi. O sırada ben tencerenin altını yakıyordum. Yüzümde de bitler kaynaşıyordu. Resûlullah (s.a.s) bana: "*Başındaki şu böcekler seni rahatsız etmiyor mu?*" diye sordu. Ben: "Evet ediyor."

Mâlikî, Şâfiî ve Hanefiler her yoksula yedirilecek yiyecek miktarının iki müd olduğunu söylerken, Sevri ve Ebu Hanife'nin diğer bir görüşüne göre ise buğdaydan yarım sa' hurma, kuru üzüm ve arpadan ise bir sa' dır. Ahmed bin Hanbel'den ise farklı iki görüş nakledilmiştir. Bu görüşlerden birine göre o da çoğunluk gibi bu miktarın iki müd, diğer görüşe göre ise buğdaydan bir müd, hurmadan yarım sa' olduğu şeklindedir.⁷⁰

Kefaret miktarları da dolaylı bir şekilde konumuza ışık tutmaktadır. Kur'ân'da, hatayla adam öldürme kefareti,⁷¹ yemini bozma kefareti,⁷² ihram yasaklarını delme kefareti⁷³ ve zihâr kefareti⁷⁴ olmak üzere dört çeşit kefareten bahsedilir. Kur'ân'da yer almayıp sünnetle belirlenen diğer bir kefaret çeşidi ise orucu bozma kefaretidir ki zihâr kefareti ile benzer hükümleri taşımaktadır.⁷⁵

Hatayla adam öldürme kefaretinde yoksulları yedirme alternatifi bulunmadığından⁷⁶ burada bu kefaret çeşidi üzerinde durulmayacaktır. Yemini bozma kefareti ayette "...ailenize yedirdiğinizin ortalamasından on yoksulu yedirmek yahut giydirmek ya da bir köle azad etmektir. Bulamayan üç gün oruç tutmalıdır."⁷⁷ olarak geçer. İhram yasaklarını delme kefaretiyle ilgili ayetin bölümü ise şöyledir. "...Sizden bile bile onu öldürene, ehli hayvanlardan öldürdüğü kadar olduğuna içinizden iki adil kimsenin hükmedeceği, Kâbe'ye ulaşacak bir kurbanı ödeme yahut yoksullara yemek yedirme şeklinde kefaret ya da yaptığıının ağırlığını tatmak üzere bunlara denk oruç tutma vardır."⁷⁸ Kur'ân'da geçen diğer bir kefaret şekli ise zihâr kefaretidir. Ramazan orucunu bozma kefareti ile benzer içeriğe sahip bu kefaret çeşidi şöyledir: "Karılarını zihâr yoluyla boşamak isteyip, sonra sözlerinden dönenlerin, ailesiyle temas etmeden bir köle azad etmeleri gerekir. Size bu hususta böylece öğüt

dedim. Bana: "Öyleyse tıraş ol ve üç gün oruç tut veya altı fakiri, her birine yarım sa' vermek suretiyle doyur veya bir kurban kes." dedi.

⁷⁰ İbn Rüşd, II, 130; Kurtubî, II, 384.

⁷¹ Nisâ, 4/92.

⁷² Mâide, 5/89.

⁷³ Maide, 5/95.

⁷⁴ Mücâdele, 58/3,4.

⁷⁵ Geniş bilgi için bkz. Maçin, 14-28.

⁷⁶ İlgili Ayet (Nisâ, 4/92.) meali şöyledir: "Bir müminin diğer mümini yanlışlık dışında öldürmesi asla caiz değildir. Bir mümini yanlışlıkla öldürenin, bir mümin köleyi azad etmesi ve öldürülenin ailesi bağışlamadıkça, ona diyet ödemesi gerekir. Eğer o mümin, size düşman bir topluluktan ise mümin bir köleyi azad etmek gerekir. Şayet aranızda anlaşma olan bir millettense, ailesine diyet ödemek ve mümin bir köleyi azat etmek gerekir. Bulamayana, Allah tarafından teobesinin kabulü için, ard arda iki ay oruç tutmak gerekir. Allah bilendir. Hakim'dir."

⁷⁷ Mâide, 5/89.

⁷⁸ Mâide, 5/95.

verilmektedir. Allah, işlediklerinizden haberdardır. Azad edecek köle bulamayanın, ailesiyle temastan önce iki ay birbiri peşinden oruç tutması gerekir. Buna gücü yetmeyen, altmış yoksulu doyurur.”⁷⁹

Görüldüğü gibi gerek oruç tut(a)mayan kimsenin vermesi gereken fidye miktarı, gerekse de ihramlıyken tıraş olmak zorunda kalan kimsenin ödemesi gereken fidye miktarı hakkında fakihler arasında bir ittifak söz konusu değildir. Ancak oruç tut(a)mayanların vermesi gerekli fidye ile ilgili ayette bu miktarın bir yoksulun bir günlük yiyeceği olduğu, ihramlıyken tıraş olmak zorunda kalan kimsenin ödemesi gereken fidye ile ilgili hadiste ise bir günlük orucun karşılığının bir sa’ olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Zira ilgili hadiste üç günlük oruca bedel olarak, altı yoksula yarımşar sa’ yiyecek verilmesi teklif edilmektedir.⁸⁰

Gerek fidye gerekse de kefarete çeşitleri ile ilgili yukarıda verilen ayetlerdeki konumuzla alakalı ortak noktanın fitrenin hikmeti olan “yoksullara yiyecek sağlamak” olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Ancak bir ayet hariç⁸¹ diğer ayetlerde yoksulların doyurulmasının niteliği hakkında bir kayda yer verilmemektedir. Dolayısı ile yoksula verilecek yemeğin nasıl olması gerektiği belirtilmemiştir. Yemini bozmanın kefareti ile ilgili ayette ise bu konuya açıklık getirilmektedir. Söz konusu ayette yoksullara yedirilecek yemek “اوسط” kelimesi ile kayıtlanmıştır. Bu kelimeyi “en iyisi” şeklinde anlayanlar olmuşsa da genel kanaat bunun “ortalama seviye” olduğu yönündedir. Buna göre kefaretin yemek olarak verilmesi durumunda, bu miktar kısıtlı harcama yapılan zamanların ya da bayram vb. özel günlerin değil, normal günlerin harcamaları esas alınmalıdır. Bunun miktar ve kalitesi, kefareti ödeyecek kimsenin ekonomik düzeyine ve ailesi için yaptığı harcamaların ortalamasına göre toplumun o günkü hayat standartları dikkate alınarak belirlenmelidir.⁸²

Yemin kefaretinde yoksula yedirilecek yiyeceğin bu niteliği fitre ya da fidye olarak yoksullara verilecek olan gıda maddesi veya bunun değeri olan nakdin belirlenmesinde acaba bizim için bir ölçü olabilir mi? Diğer bir ifade ile yemin kefareti hususunda yoksullara yedirilecek olan yemeğin, kefarete verenin ailesine yedirdiğinin ortalaması kaydı, diğer kefaretlere ya da fidye ve fitre için verilecek gıda maddelerine hamledilebilir mi? Bu sorun fıkıh usulünde “Mutlakın Mukayyede Hamli” başlığında ele alınır. Şöyle ki, fakihler bir lafzın bir

⁷⁹ Mücâdele, 58/3,4.

⁸⁰ Buhârî, “Tefsiru'l-Kur'ân”, 34; İbn Mâce, “Menâsik”, 86.

⁸¹ Mâide, 5/89.

⁸² Karaman, *Tefsir*, II, 334.

nasta mutlak diğerinde mukayyed olarak yer alması durumunda her lafzın taşıdığı anlama ayrı ayrı mı delalet edeceği, yoksa mutlak lafzın mukayyede hamledilerek, onun gibi yorumlanacağı hususunda tartışmışlardır. Mana yönünden ortak kullanımı olan mutlak ve mukayyed lafızlar incelendiğinde bu ortaklığın bazılarında hükmün sebebinde bazılarında ise hükmün kendisinde olduğu görülür.⁸³ Konu ile ilgili ayrıntıları usul kitaplarına bırakarak burada mevzumuzla ilgili bölüme geçebiliriz.

Ortak olan mutlak ve mukayyed lafız hükmün kendisinde bulunup, hükümlerin aynı sebeplerin farklı olması durumunda Hanefilere göre mutlak mukayyede hamledilemez, diğer fakihlere göre ise hamledilebilir.⁸⁴ Mevzumuzun ortak hükmü yoksulları doyurmaktır. Fitre, fidye ve kefaretlerde mutlak olarak yoksulu doyurmak olan hüküm, yemini bozma kefaretinde “*ailenize yedirdiğinizin ortalamasından*” kaydı ile kayıtlanmıştır. Bu durumda Hanefiler hariç diğer fakihlere göre yemini bozma kefaretindeki yoksulları doyurma ile ilgili kaydın fitre, fidye ve diğer kefaretlere hamledilebileceğini söylemek mümkün görülmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s) döneminin sosyal, iktisadi ve teknik şartları ile günümüz şartları mukayese edildiğinde fitrenin bu usulle verilmesi genel anlamda İslâm’ın, özelde de fitrenin amacına daha uygun düşmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s)’in yaşadığı toplum tarım toplumu idi. Bu dönemde fitre için belirlenen maddeler ve ölçüleri toplumun realitelerine uygundu. Bu dönemde nakit (para) her ne kadar mübadele vasıtası olarak kullanılmakta ise de ödemeler çoğunlukla aynı yapılmakta idi.⁸⁵ Bu durum durağan bir şekilde asırlarca devam etmiştir. Sanayi devriminden sonra özellikle bilim ve teknolojiadaki gelişmelerle birlikte toplumlar çok hızlı bir değişim sürecine girmiştir. Nakit neredeyse yegâne mübadele vasıtası hâline gelmiş, insanların üretim ve tüketim alışkanlıkları değişmiş ve çeşitlenmiştir. İnsanlar, ihtiyaç duyduğu her şeyi çarşı pazarda para ile satın alarak karşılamaktadır. Geline süreçte Hz. Peygamber (s.a.s) döneminde fitre için belirlenen gıda maddeleri birçok toplum tarafından kullanılmaz hâle gelmiştir. Böyle bir toplumda dört koşam (iki avuç dolusu) arpa ya da buğdayın fitre olarak bir yoksula verilmesi fıkhî açıdan sahîh olsa da vicdanları tatmin etmemektedir. Bu durumda yapılması gereken -

⁸³ Şa’bân, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, 319; Koçak, Muhsin ve dgr., *Fıkıh Usûlü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013, 286.

⁸⁴ Şa’bân, 325; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010, 176, 177; Koçak, 292.

⁸⁵ Akyüz, Vecdi, *Zekât*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, 499.

yemini bozma kefâretinde olduğu gibi- kişinin ailesi için yaptığı mutfak harcamalarının aile bireyi başına düşen bir günlük miktarını bir yoksula vermesidir.⁸⁶

Güncel bir zekât nisabı ve fitre miktarını tespit etmek amacıyla Kur'ân Araştırmaları Vakfı (KURAV) tarafından 2-3 Ekim 2004 tarihleri arasında Bursa-Mudanya Montania Hotel'de düzenlenen "Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi" konulu tartışmalı ilmi toplantıya iştirak eden birçok bilim adamı da fitrenin parasal değerini tespit için kişinin bir aylık mutfak masrafının otuza bölünmesinden sonra aile bireyi başına düşen miktarın en uygun yöntem olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁷

Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı da fıtır sadakasının miktarını belirlemek amacıyla 06.07.2010 tarihinde yaptığı toplantıda şöyle bir karar almıştır:⁸⁸

"Yoksulların ihtiyaçlarının karşılanmasına katkıda bulunmak suretiyle toplumda karşılıklı sevgi ve kardeşlik bağlarının pekişmesine vesile olan bu mali ibadetin meşru kılınmasındaki temel hedeflerden biri, insanların paylaşma bilincini canlı tutmaktır. Bu sayede her Müslüman, ihtiyacı olan yoksullara az da olsa bir şeyler verebilmenin ve yardımlaşmanın sevincini yaşar. Bundan dolayıdır ki fıtır sadakası, zekâttan farklı olarak, daha geniş bir mükellef kitlesi tarafından yerine getirilir.

Kurulumuz, fıtır sadakasının Müslüman toplumların neredeyse tamamına yakın bir kesimi tarafından veriliyor olmasını da dikkate almak suretiyle;

Hem sadaka-i fıtır'ın asgarî miktarını belirleyen hadis-i şeriflere dayanarak, hem de ülkemizdeki mevcut sosyo-ekonomik hayat şartlarını ve bir kişinin günlük asgarî gıda ihtiyacını göz önünde bulundurarak 2010 yılı Ramazan ayının başlangıcından 2011 yılı Ramazan ayının başlangıcına kadar olan sürede sadaka-i fıtır miktarının 7.00 (Yedi Lira) olarak belirlenmesine,

Belirlenen bu miktarın, "asgarî miktar" olduğunun, sadaka-i fıtırda verilecek meblağ konusunda bir üst sınırın olmadığına hatırlatılmasına,

⁸⁶ Kırbasoğlu, M. Hayri, *Ahir Zaman İlmihali*, Yayınevi, Ankara, 2010, 325.

⁸⁷ İlim adamlarının konu ile ilgili görüşleri için Kurav Yayınları tarafından yayımlanmış sempozyumun kitap haline bakılabilir. (Mehmet Yazıcı için s. 47; Mehmet Erdoğan için s. 112, 154; Mustafa Uzunpostalcı için s. 120; Vecdi Akyüz için s. 124; Faruk Beşer için s. 126.

⁸⁸ <http://www2.diyamet.gov.tr/dinisleriyuksekkurulu/Sayfalar/Sadaka.aspx>. 14.07.2014.

Bu konuda ideal olanın, herkesin kendi hayat standartlarına göre asgari günlük gıda harcamalarına denk düşecek bir meblağı vermesinin tavsiye edilmesine,

Söz konusu meblağın, gıda gibi aynî olarak veya para şeklinde nakdî olarak ödenebileceğine karar verildi.”

Diyanet işleri başkanlığının 2014 yılı fitre miktarı ile ilgili açıklaması ise şöyledir: “2014 yılı Sadaka-ı Fıtır miktarı konusu görüşüldü. Yapılan değerlendirmeler neticesinde fıtır sadakasının, Müslüman toplumların neredeyse tamamına yakın bir kesimi tarafından veriliyor olması dikkate alınarak, mevcut sosyo-ekonomik hayat şartları ve bir kişinin günlük asgari gıda ihtiyacı göz önünde bulundurularak, 2014 yılı Ramazan ayının başlangıcından 2015 yılı Ramazan ayının başlangıcına kadar olan sürede 10,00 TL olarak belirlenmesine karar verildi.”⁸⁹

Hayreddin Karaman da hadislerde geçen gıda maddelerinden birinin ya da bedelinin bir yoksula verilmesini fitre için yeterli görmekte birlikte işin esasını şu satırlarla özetlemektedir: “Her ailenin temel beslenme maddesi ne ise onun orta kaliteli olanından, bir yoksulun bir günlük yiyeceğini karşılayan miktardır. Bir aile bayram günü bir yoksulu yemeğe çağırsa, uğurlarken de akşam karnını doyuracak kadar bir diş kirası verse fitreyi ödemiş olur. Bunu karşılayacak parayı vermekle de fitre borcu ödenir. Aylık, yıllık mutfak masrafınızı fert başına günlük olarak hesap edebiliyorsanız fitre miktarını da bulmuş olursunuz.”⁹⁰

Yapılan alıntılarda da görüldüğü gibi bir ailenin mutfak masrafının fert başına düşen miktarının fitre olarak verilmesi hususunda günümüz ilim adamları arasında güçlü bir eğilim bulunmaktadır.

⁸⁹ https://kurul.diyaret.gov.tr/SoruSor/AnaSayfa.aspx#.U8Pclvl_udg. 14.07.2014.

⁹⁰ <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat/0052.htm>. 20.07.2014.

SONUÇ

Fıtır sadakasının miktarı ile ilgili olarak rivâyet edilen hadislerde arpa, hurma, kuru üzüm, keşkek, buğday vb. gıda maddeleri esas alınarak bir takım hesaplamalar yapılmış ise de; söz konusu maddeler Hz. Peygamber döneminde yaygın olarak tüketilen gıda maddeleri olup, günümüzde bu gibi maddelerin bazıları temel gıda maddeleri olmaktan çıkmıştır. İslâm'ın sosyal adaleti gerçekleştirmeye dönük genel hedefi; fitre, zekât ve diğer malî ibadetlerin bu hedefi gerçekleştirmeye yönelik araçlar olarak düşünülürse söz konusu gıda maddelerinden fitrenin verilmesiyle böyle bir hedefin gerçekleşmesi güç görülmektedir. Bu durum karşısında günümüz İslâm bilginleri fıtır sadakasının tespiti konusunda iki farklı ölçüden birinin esas alınabileceği görüşündedirler. Bu ölçülerden birincisi, Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından belirlenen gıda maddelerinden her birinin bir sa' cinsinden ortalamasının alınması. İkincisi ise bir kimsenin bir günlük ortalama gıda harcamasının ölçü alınması. Konuyla ilgili hadislerde geçen gıda maddelerinin çeşitliliği ve günümüz ölçülerine aktarılmasındaki zorluklar birinci görüşün bu konuda çözüm olmasını güç hâle getirmektedir. Fitrenin bir kişinin bir günlük yiyeceği olduğu dikkate alınırsa fitre olarak yoksula verilecek yiyeceğin niteliği hususunda yemini bozma kefareti ile ilgili "...ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden" (Mâide, 5/89) ayeti adil bir ölçü ortaya koymaktadır. Verilecek fitrede fitre verilecek yoksulun günlük gıda ihtiyacı yerine fitre veren kimsenin günlük gıda tüketim ortalamasının ölçü alınması fitrenin mana ve gayesine daha uygun olacaktır. Öyleyse yapılması gereken ailenin mutfak masrafının fert başına düşen miktarının fitre olarak verilmesidir.

KAYNAKÇA

- Abdübâkî**, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1991.
- Aktan**, Hamza, "Hz. Peygamber Dönemi Gıda Fiyatları Ölçeğinde Fıtır Sadakasının Günümüz Şartlarındaki Kıymeti Üzerine Bir Etüt" (Kur'ân Araştırmaları Vakfı tarafından 2-3 Ekim 2004 tarihleri arasında Bursa-Mudanya Montania Hotel'de düzenlenen "Zekât Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değerinin Belirlenmesi" konulu tartışmalı ilmi toplantıya sunduğu tebliğ), Kurav Yayınları, Bursa, 2007.
- Akyüz**, Vecdi, *Zekât*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Atar**, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (v. 256/869), *el-Câmiu's-Sahih*, (Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır), Dâr-u Tûki'n-Necât, Dimeşk, 2001.
- Cassâs**, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- Cürcânî**, Ali b. Muhammed (v. 816/1413), *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Dehlevî**, Şah Veliyullah (v. 1176/1762), *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 2005.
- Döndüren**, Hamdi, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2010.
- Ebu Dâvud**, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünen*, (Thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamid), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut ty.
- Erdoğan**, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- Ferâhidî**, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed (v. 175/791), *Kitâbu'l-Ayn*, Mektebetu'l-Hilâl, byy, ty.
- İsfahânî**, Rağıb (v. 502/1108), *Müfredât-u Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1992.
- İbn Hazm**, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Muhallâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- İbn Kudâme**, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (v. 620/1223), *el-Muğnî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- İbn Manzûr**, Cemâluddîn Ebû'l- Fadl Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî (v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Dâr-u Sâdr, Beyrut, 1994.
- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid (v. 273/887), *Sünen*, (Thk. M. Fuâd Abdulabâkî), Dâr-u İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, byy., ty.
- İbn Rüşd**, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed (v. 595/1199), *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2004.
- Kallek**, Cengiz, "Vesk", *DİA*, XLIII, 70.
- Karaman**, Hayreddin ve dgr. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.

- Kardâvî**, Yûsuf, *Fıkhü'z-Zekât*, Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut, 1973.
- Kâsânî**, Alâuddîn Ebu Bekr b. Mes'ud (v. 587/1191), *Bedâiu's-Sanai' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, byy., 1986.
- Katar**, H. Mehmet, "Kefâret", *DÎA*, XXV, 177-179.
- Kırbaçoğlu**, M. Hayri, *Ahir Zaman İlmihali*, Yayınevi, Ankara, 2010.
- Koca**, Ferhat, *İslam İbadet Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2013.
- Koçak**, Muhsin ve dgr., *Fıkıh Usûlü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.
- Kurtubî**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed (v. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kurubî'l-Mısriyye, Kahire, 1964.
- Kürdî**, M. Necmüddîn, *Şer'i Ölçü Birimleri ve Fikhî Hükümleri*, (Çev. İbrahim Tüfekçi), Buruc Yayınları, İstanbul, 1996.
- Maçin**, Hasan, *İslâm Hukukunda Keffaretler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2001.
- Mâlik**, b. Enes, Ebu Abdillâh el-Asbahî el-Himyârî, *el-Muvatta*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî) Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut, 1985.
- Mevdüdi**, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an* (Çev. Heyet), İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.
- Nesâî**, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303/915), *Sünen*, (Thk. Abdulfettâh Ebû Çudde), Mektebu'l-Matbûâtu'l-İslamiyye, Halep, 1986.
- Öğüt**, Salim, "Fidye", *DÎA*, XIII, 54-56.
- Özek**, Ali ve dğr., *İbadet ve Müessese Olarak Zekât*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1984.
- Serahsî**, Şemsuddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed (v. 483/1090), *el-Mebcut*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1986.
- Şa'bân**, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İminin Esasları* (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- ŞÂFİÎ**, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1971.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (v. 279/892), *Sünen*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve M. Fuâd Abdalbâkî) Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1975.
- Yavuz**, Yunus Vehbi, "Fitre", *DÎA*, XIII, 160.
- , *İslam'da Zekât Müessesesi*, Feyiz Yayınları, Bursa, 2008.
- Yaran**, Rahmi, "Kefâret", *DÎA*, XXV, 179-182.
- Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi (v. 1361/1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*, Yenda Yayın-Dağıtım, İstanbul, 1997.
- Zuhaylî**, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmiyye ve Edilletuhu*, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk, 1989.

İbnü'l-Kayserânî ve Tezkiretü'l-Huffâz Adlı Eseri*

Selahattin YILDIRIM**

Özet: Bu çalışmada hicrî beşinci asrın son yarısı ile altıncı asrın ilk yıllarında yaşamış olan İbnü'l-Kayserânî ve onun *Tezkiretü'l-Huffâz* adlı eseri incelenmiştir. *Tezkiretü'l-Huffâz* mevzû hadislerle ilgili, rivâyetler temel alınarak yazılmış ilk eser olarak kabul edilmesi nedeniyle önemlidir. Çalışmada İbnü'l-Kayserânî'nin hayatı, eserleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra *Tezkiretü'l-Huffâz* tanıtılmış, bazı örnekler üzerinde, bu eserin en önemli kaynağı olarak tesbit edilen *Kitâbü'l-Mecrûhîn* ile karşılaştırması yapılmıştır. Çalışmada son olarak eserin uydurma rivâyetler konusunda daha sonra yazılan eserlere etkisi üzerinde durularak bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Kayserânî, Tezkiretü'l-Huffaz, İbn Hibbân, Kitâbü'l-Mecrûhîn,

Abstract: In this study, Ibn Kayserânî who lived in the last half century of the fifth century ri and in the early years of the sixth century, and his book, titled "Tezkiretü'l-Huffâz" have been investigated. Since "Tezkiretü'l-Huffâz" is considered to be the first book written on the basis of narration about fake hadiths, it is important in legislation field. In this study, after giving information on İbnü'l-Kayserânî's life and his Works in brief, Tezkiretü'l-Huffâz has been introduced and some comparisons have been made on some samples with Ibnu Hibban's book titled Kitâbü'l-Mecrûhîn which is considered to be the most important source of that book. Lastly in this study, some reviews have been made on the effects of this book on the written books later about fake hadiths.

Key words: Ibn Alkaysarani, Tazkeratulhuffaz, Ibn Hebban, Kitab Almajruheen.

* Bu makale araştırmacının Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunmuş olduğu "İbnü'l-Kayserani el-Makdisi ve Hadisçiliği" adlı Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Arapça Öğretmeni, İnönü Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, e-mail: selahattin.yildirim@inonu.edu.tr.

Giriş

Hz. Peygamber'e ait olmadığı halde onun adına uydurulmuş sözlere mevzû hadis denir. Mevzû hadisler ilk olarak Hz. Osman'ın (ö. 36/656) katledilmesinden sonra tarih sahnesine çıkmaya başlamıştır. Birçok siyasî ve itikâdî fırka kendi fikirlerini desteklemek amacıyla hadis uydurmaktan çekinmemiş ve kesin ifadelerle kendisine yalan isnâd etmeyi yasaklayan Hz. Peygamber'in bu uyarısına aldırış etmemişlerdir. Öte yandan, İslâm düşmanları da, dinî konularda Müslümanların aklına birtakım şüpheler sokmak, dinin sâfiyetini bozmak ve fitrata aykırı olduğunu göstermek için bu alanı seçmişler ve akla hayale gelmeyen rivâyetler uydurmuşlardır.

Hadisin İslâm'ın ikinci kaynağı olduğunda hiçbir şüphesi bulunmayan ve ona yapılan saldırıların İslâm'a saldırı, onu savunmanın da İslâm'ı savunmak olduğunun bilincinde olan birçok âlim, bu sinsî plânın farkına varmış, cihad ruhuyla bu saldırıları bertaraf etmek için uğraşmış, bu alanda orijinal metotlar geliştirmiş ve seçkin eserler ortaya koymuşlardır.

Bu çalışmada, alanında yazılmış ilk eserlerden biri sayılan Muhammed b. Tâhir el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî'nin mevzû hadisler ile ilgili yazmış olduğu *Tezkiretü'l-Huffâz* adlı eserini ele aldık. Önce İbnü'l-Kayserânî'nin hayatı ve yazmış olduğu eserler hakkında kısa bir bilgi verdik. Daha sonra İbnü'l-Kayserânî'nin bu alandaki diğer çalışmalarına kısaca değindik. *Tezkire*'nin adı ve yazılma sebebini ortaya koyduk. Eseri yazarken hangi metodu takip ettiğini, yararlandığı kaynakların neler olduğunu, bu çalışmasıyla kimleri etkilediğini örnekler vererek zikrettik.

A. İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî'nin Kısaca Hayatı ve Eserleri

1. Hayatı

İbnü'l-Kayserânî'nin uzun ismi Muhammed b. Tâhir b. Alî b. Ahmed b. Ebü'l-Hasan Ebü'l-Fadl el-Makdisî'dir. O 6 Şevval 448'de (17 Aralık 1056) Kudüs'te ilme önem veren bir ailede dünyaya gelmiştir. Birçok kaynakta ondan İbn Tâhir el-Makdisî diye söz edilse de babasının veya dedelerinden birinin memleketi olan Filistin'in sahil şehri Kayserân'a nisbetle İbnü'l-Kayserânî adıyla daha fazla meşhurdur.¹

1 İbnü'l-Kayserânî Kudüs'te doğmasına rağmen babasının veya dedelerinden birinin memleketi olan Kayserân'a nisbet edilmesinin en önemli nedeni, onun bu isimle temayüz etmesidir. Çünkü el-Makdisî nisbesiyle birçok âlim anılmakta ve bu durum bazen karışıklığa

İbnü'l-Kayserânî, erken yaşta ilim tahsiline başlamış ve kırktan fazla ilim merkezine seyahatler gerçekleştirmiştir. Yapmış olduğu bu seyahatler vasıtasıyla birçok hadis âlimiyle bir araya gelme fırsatı bulmuş, onlardan hadis rivâyet etme imkânına kavuşmuş ve ricâl konusunda uzmanlaşmıştır. Yaptığımız tespitlere göre o 268 âlimden bilfiil rivâyette bulunmuştur. Hocalarının çokluğuna rağmen herkesten de hadis almamış, bilakis bu konuda seçici ve titiz davranmıştır.²

Kendi zamanında Hz. Peygamber (sav)'in nesebini, hayatını ve hadislerini kendisinden daha iyi bilen bir kimsenin bulunmadığını iddia eden İbnü'l-Kayserânî, güçlü bir hadis hâfızı, taassuptan uzak, sünnete bağlı,³ ilmi ve hadisi önde tutan bir sûfî idi.⁴ Hanbelî mezhebine mensup olduğu söylene⁵ de bu doğru değildir. Çünkü bizzat kendisi daha önceleri Şâfiî iken Zahirî mezhebine intisap ettiğini söylemiştir. Bunun sebebini soranlara da özel bir nedenin bulunmadığını ifade etmiştir. İtikadî konularda ise hadis taraftarlarının görüşlerini benimsemiş ve selef akidesini savunmuştur. O aynı zaman bir mutasavvıftır.⁶

İbnü'l-Kayserânî hızlı yürümek, hızlı yazmak ve hızlı okumakla meşhur olmuş ve “seyyah imam” diye nitelendirilmiştir.⁷ Biyografisini yazan bazı tabakât kitaplarında onun günde yirmi fersah (119,7 km.)⁸ yol kat ettiği geçer.⁹ Hayatını hadis toplamaya ve ilim tahsil etmeye adanmış olan İbnü'l-Kayserânî

neden olmaktadır. İbnü'l-Kayserânî ismi ise bu karışıklığa mahal bırakmamaktadır. (İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan, Tarihü Medineti Dımeşk, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, LIII, 280).

- 2 İbnü'l-Kayserânî, el-Mensûr mine'l-Hikâyât ve's-Süâlât, Mektebetü Dari'l-Minhâc, Riyâd, 2008, s. 65; Zehebî, Şemsüddin Ahmed b. Osman, Siyerü a'lâmi'n-nübela, Muesesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984, XIX, 98.
- 3 İbnü'l-Kayserânî, Safvetü't-Tasavvuf (thk. Ğade el-Mükaddem Adre), Dâru'l-Müntahab el-Arabî, Beyrut 1995, s. 36.
- 4 İbnü'l-Kayserânî, Mensûr, s. 65; Kandemir, M. Yaşar, “İbnü'l-Kayserânî”, DİA, İstanbul 1988, XX, 109.
- 5 İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, Mektebetü'l-Matbu'âti'l-İslâmiyye, 2002, VII, 215.
- 6 İbnü'l-Kayserânî, Mes'eletü't-Tesmiye, Mektebetü's-Sahâbe, Cidde, ts. s. 19-21; İbnü'l-Kayserânî, Zahiretü'l-Huffâz (thk. Abdurrahman b. Abdülcebbar el-Firyevâî), Dâru's-Selef, Riyad 1996, s. 24.
- 7 Zehebî, Siyer, XIX. 361.
- 8 Bir Arap fersahu üç mile eşittir. Üç mil, 5,985 km. dir. Yirmi fersah, altmış mile tekâbul etmektedir. Altmış mil ise 119,7 km. yapmaktadır (Halacoğlu, Yusuf, “Fersah”, DİA, Ankara, 1995, XII, 412).
- 9 Zehebî, Siyer, XIX. 363.

ilim uğruna dünya zevklerini bir tarafa bırakmış, gece-gündüz demeden yollara düşüp diyar diyar dolaşmıştır. Yeri geldiğinde tek bir hadis veya 'âlî bir isnâd elde etmek için uzak diyarlara yolculuk yaptığı olmuştur. Ayrıca ilim talebi ve hac ibadetini yerine getirmek için otuz defa hacca gittiği rivâyet edilmektedir.¹⁰

Resmi bir görevde bulunmayan ve ticaretle meşgul olmayan İbnü'l-Kayserânî, onurlu bir hayat sürmüş, kimseye yük olmamış, geçimini sağlamak için ücret karşılığında kitap istinsah etmiş ve yaptığı yolculuklar esnasında insanların yükünü taşımıştır.¹¹

Hadis rivâyeti uğrunda yapmış olduğu seyahatlerde birçok zorlukla karşı karşıya kalan İbnü'l-Kayserânî, sağlık açısından da bazı sorunlar yaşamıştır.¹² Ömrünün sonlarına doğru Hemedan'da kendisine bir ev yaptırmış ve orada ikamet etmiştir. Dine ve ilme hizmet ile geçen ve hadis uğrunda seyahatlerle dolu bereketli bir ömrün sonunda, arkasında engin bilgisine şahitlik eden birçok eser bırakarak altmış yaşında bir hac dönüşü 15 Rebûlevvel 507'de (30 Ağustos 1113) Bağdat'ta vefat etmiş ve orada Makberatü'l-'Atîka'da defnedilmiştir.¹³

2. Eserleri

İbnü'l-Kayserânî, hadis başta olmak üzere değişik alanlarda birçok eser telif etmiştir. Kaleme aldığı eserlerden bazıları, isnâd, metin ve rical alanında yazılan kitapların yeniden düzenlenmesi ve özetlerinin çıkarılması şeklindedir. O, bu tarz eserleri kaleme almakla, hadisle uğraşanlara yardımcı olmak ve bu ilimlere ulaşmada kolaylık sağlamak istemiştir. Muhtelif kaynaklarda ona 84 eser isnâd edilmektedir. Günümüzde bu eserlerden bazıları değişik araştırmacılar tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Yaptığımız araştırmaya göre bu eserlerden beş tanesinin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır. On iki tanesi de değişik zamanlarda tab edilmiştir.¹⁴ Kaynaklarda ismi geçen bu eserlerin büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır:

10 İbn Nukta, Muhammed b. Abdülgani, et-Takyîd li-Ma'rifeti'r-Ruvvât ve's-Sened ve'l-Mesânîd, Meclisü Dâiratü'l-Me'arifi'l-'Osmanî, Haydarabad, 1983, I, 57.

11 İbnü'l-Kayserânî, Safvet, s. 32.

12 İbnü'l-Kayserânî, Safvet, s. 32; İbn Nukta, Takyîd, I, 56.

13 Zehebî, Düvelü'l-İslâm, Dâru Sâdir, Beyrut, 1999, II, 13; İbn Kesîr, Bidâye, XVI, 222; İbn Nukta, Takyîd, I, 57; İbnü'l-'Îmâd, Şezerât, VI, 30.

14 Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yıldırım, Selahattin, İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî ve Hadisçiliği, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Konya, 2011, s. 37-53.

1. *el-Cem' Beyne Ricâli's-Sahîhayn*.¹⁵ Bu kitap, Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-İslâmî tarafından 1323 tarihinde Haydarabad'da iki cilt olarak yayımlanmıştır. Buhârî ve Müslim'in ricâli ile ilgili yazılmış olan bu kitap, Ebû Nasr el-Kelâbâzî (ö. 398/1007) ve Ebû Bekr el-İsfehânî'nin (ö. 466/1074) Buhârî ve Müslim'in ricâli ile ilgili yazmış oldukları eserlerde geçen râvîleri bir araya getirmektedir. İbnü'l-Kayserânî'nin Buhârî ve Müslim'in farklı ricâlinin az olduğunu görmesi ve bu kitapları ihtisar ederek bir araya getirmek istemesi neticesinde yazılmış bir eserdir.

Kitapta zikredilen eserlerin ihtisarıyla yetinilmemiştir. Bilakis râvîlerle ilgili birtakım bilgiler ilave edilmiş ve alfabetik bir düzen içinde yazılmıştır. 2405 biyografi ihtiva etmektedir. Zikrettiği her bir isimde, önce Buhârî ve Müslim'in hadisini almada ittifak ettiği şahısları, sonra sadece Buhârî'nin, daha sonra da sadece Müslim'in hadisini aldığı kişileri zikretmiştir. Çalışmasının son bölümünde ise *Sahîhayn*'de kendilerinden hadis tahric edilen kadın râvîleri konu edinmiştir.

Sahîhayn'da bir veya iki hadisi rivâyet edilenlerin hadislerinin nerede geçtiği belirtilmiş, bunlardan illetli oldukları iddia edilenlerin durumu izaha kavuşturulmuştur. Hadisleri "istişhâd" amacıyla zikredilenler ayrıca vurgulanmıştır. Kelâbâzî ve İsfehânî'nin kitaplarında farklı kimlik bilgileriyle geçen kişiler tespit edilmiştir. Âlî ve nâzil senedleri tespit edebilmek için rivâyetleri hem doğrudan hem de vasita ile nakledilenlere işaret edilmiştir.

2. *Şurût Eimmeti's-Sitte*. Bu kitap, Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî (ö. 1371/1900) tarafından Muhammed b. Mûsâ el-Hâzîmî'nin (ö. 584/1188) *Şurûtü'l-Eimmeti'l-Hamse* adlı eseriyle birlikte 1938'de Kahire'de ve 1985'te Beyrut'ta neşredilmiştir. Ayrıca Abdülfettâh Ebû Gudde (ö. 1417/ 1997) bu eseri Ebû Dâvûd'un (ö. 275/888) *Risâle İlä Ehli Mekke fi Vasfi Sünenih* adlı risalesiyle birlikte 1997 tarihinde Beyrut'ta yayımlamıştır.

Bu kitap, altı hadis imamının hadisleri cem etmede öngördükleri şartları ortaya koymaya yönelik yapılmış muhtasar bir çalışmadır. Eserde altı imamın hadisleri cem etmede öngördükleri varsayılan şartların neler olduğu üzerinde durulurken aynı zamanda bu eserlere şöhret kazandıran ve onları diğerlerinden farklı kılan özellikler de araştırılmıştır.

15 Makrîzî, Tekiyuddin Ahmed b. Ali, el-Mukaffe'l-kebir, Dâru'l-Garb el-İlâmî, Beyrut, 1991, V, 735; Bağdatlı, İsmail Paşa, Hediyyetü'l-'Arifîn, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1951, II, 82; Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemü'l-Müellifîn, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, III, 364.

3. *Etrâfü'l-Garâib ve'l-Efrâd li'd-Dârekutnî*.¹⁶ *el-Etrâf li'l-Efrâd ve Etrâfü'l-Efrâd* isimleriyle de bilinen bu eserin Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de (Hadis, nr. 697, 361 varak) ve Fas Karaviyyîn Kütüphanesi'nde (nr. 1065) birer yazma nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir mikrofilmli bulunmaktadır. Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî (ö.765/1364), eseri yeniden düzenleyip ihtisar etmiştir. Kitabın Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'deki nüshasının muhtelif kısımları üzerinde 1983 ve sonraki yıllarda Halîl b. Hasan Hamâde, Abdullah b. Nasır eş-Şekârî ve Muhammed Nûr el-Merâğî tarafından Riyad İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi'nde doktora çalışması yapılmıştır.

İbnü'l-Kayserânî, Dârekutnî'nin “garib” ve “ferd” hadislerle ilgili yazmış olduğu eserden daha kolay istifade edilmesini sağlamak amacıyla bu kitabı yazmıştır. Eser önce hadisin ilk râvîsi olan sahâbî, ondan rivâyette bulunanların fazla olması durumunda tâbiîn ve tebe-i tâbiîn adlarına göre alfabetik olarak tertip edilmiştir. Böylece bir sahabinin bütün rivâyetleri ve onların senedleri bir araya getirilmiştir. Dârekutnî'nin kitabında geçen rivâyetin tümü yerine baş kısmından sadece bir bölümü zikredilmiştir.

4. *Mes'etetü'l-'Ulüvv ve'n-Nüzûl fi'l-hadis*.¹⁷ Bu kitap, Salâhuddin Makbul Ahmed tahkikiyle Mektebetu İbni't-Teymiyye tarafından Kuveyt'te yayımlanmıştır. Ayrıca eseri, Ahmed Ferid el-Mezîdî tahkik etmiş ve Beyrut'ta Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2004 tarihinde yayımlanmıştır.

Müellif kitabın başında hadis ehlinin faziletine dair rivâyetleri zikretmiş daha sonra âlî ve nâzil konusuna geçmiştir. Muhaddislerin âli isnâdı övdüklerini ve nâzili yerdiklerini ifade etmiştir. Âli isnâdın beş derecesi olduğunu belirtmiş ve bunları örneklerle açıklamıştır. Ayrıca tâbiîn ve hadis imamlarının tabakalarına da değinmiştir.

5. *Zahîretü'l-Huffâz el-Muharrac ale'l-Hurûf ve'l-Elfâz*.¹⁸ Bu kitabın Köprülü Fazıl Ahmet Paşa Kütüphanesi'nde 674. 1-193 vr. yazma nüshası bulunmaktadır. Eser, Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Firyevâî tahkikiyle Dâru's-Selef tarafından 1996 yılında Riyad'da neşredilmiştir.

İbnü'l-Kayserânî, bu eserde, İbn 'Adî'nin (ö. 365/976) 2200'den fazla zayıf râvînin biyografisini ihtiva eden *el-Kâmil fi Du'afâi'r-Ricâl*'inde yer alan zayıf ve uydurma hadisleri toplayıp alfabetik sıraya koymuştur. Ayrıca bu esere *Tekmi-*

16 Ziriklî, A'lâm, VI, 171.

17 Makrîzî, Mukaffa, V, 736; Kehhâle, Mu'cem, III, 364.

18 Bağdatlı, Hediyye, II, 81.

letü'l-Kâmil adıyla bir de zeyl yazmıştır.¹⁹ Zehebî *Mîzânü'l-i'tidâl* adlı eserinin mukaddimesinde cerh ve ta'dîl ilminde yazılan eserlerden söz ederken, İbnü'l-Kayserânî'nin İbn 'Adî'nin *el-Kâmil*'ine bir zeyl yazdığını ve bu kitabı görmediğini anlatırken²⁰ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* adlı eserinde *Buhârâ* maddesinde *Tekmiletü'l-Kâmil*'den nakilde bulunmaktadır.²¹

6. *el-Ensâbü'l-Müttefika fi'l-Hattı'l-Mütemâsile fi'n-Nakt ve'z-Zabt*²² (*el-Müştebih Mine'l-Esmâ ve'l-Ensâb, Ensâbü'l-Muhaddisîn*). Bu kitap, P. de Jong tarafından da 1865 tarihinde Leiden'de yayımlanmıştır. Eser ayrıca Kemâl Yûsuf el-Hût'un tahkikiyle Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından 1991 tarihinde Beyrut'ta yayımlanmıştır.

İbnü'l-Kayserânî'nin "müttefik ve müfterik" kavramlar konusunda telif etmiş olduğu bu eser, alanında yazılmış ilk eser olma özelliğine sahiptir. O, konuyla ilgili daha önce yazılmış bir eser bulunmadığı ve nispetler noktasında şahit olduğu birtakım yanlışları gidermek için bu eseri yazmıştır. Alfabetik tertiple yapılmış olunan bu çalışmada önce zikredilen nispette kaç kişi varsa, o miktarda nispet tekrarlanmış sonra da onların neden bu nispeti aldıkları tek tek açıklanmıştır.

7. *Îzâhü'l-İşkâl fi Men Übhime İsmuh mine'n-Nisâi ve'r-Ricâl*.²³ Bu kitabı Basim Cevâbire tahkik etmiş ve Mektebetü'l-Mu'allâ tarafından 1988 yılında Kuveyt'te yayımlanmıştır.

İbnü'l-Kayserânî bu eseri hadislerin sened veya metninde ismi açıkça zikredilmeyen "recül, imrae, şeyh, fülân" ve benzeri cins isimleriyle işarette bulunulan mübhem râvîleri açıklamak amacıyla telif etmiştir. Kitap, ikiyüz otuz dokuz mübhem biyografiyi konu almış ve bunları on altı bölüme ayırarak incelemiştir. Mübhem râvîlerin geçtiği hadisleri zikretmeye gerek olmadığından rivâyet edilen hadisler getirilmemiş²⁴ sadece mübhem râvîlerin isimleriyle yetinilmiştir.

8. *el-Hucce Alâ târiki'l-Mahacce*. Bu kitap üzerinde Abdülaziz b. Muhammed b. Abdullah es-Sedhân tarafından Riyad'da Muhammed b. Suûd Üniversitesi-

19 Zehebî, *Mîzân*, I, 112; Başaran, a.g.md., XIX, 296.

20 Zehebî, *Mîzân*, I, 112.

21 Yâkut el-Hamevî, *Mu'cem*, I, 356; Bkz. İbn 'Adî, Abdullah, *el-Kâmil fi Dü'afâi'r-Ricâl, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, Beyrut, Ts; Başaran, a.g.md., XIX, 296.

22 Bağdatlı, *Hediyye*, II, 82; Zirikî, *A'lâm*, VI, 171 ♪

23 Makrîzî, *Mukaffa*, V, 736; Bağdatlı, *Hediyye*, II, 82; Zirikî, *A'lâm*, VI, 171.

24 İbnü'l-Kayserânî, *Îdâhü'l-İşkâl, Mektebetü'l-Mu'allâ, Kuveyt*, 1988, s. 27.

tesinde *el-Hâfız Muhammed b. Tâhir ve Menhecüh fi'l-Akîde* adıyla bir doktora çalışması yapılmıştır. Bu çalışma neticesinde kitabın tahkiki gerçekleşmiş ve 2008 tarihinde Riyâd'da Dâru 'Alemlî'l-Kütüb tarafından yayımlanmıştır.

Bu kitap selef akidesine göre yazılmış bir eser olup birçok itikadî konuyu ihtiva etmektedir. İbnü'l-Kayserânî, itikatla ilgili birtakım konuları önce manzum halde yazmış, sonra da bunları altı bölüme ayırarak teker teker şerh etmiştir. Şiirlerde zikrettiği hususları âyet ve hadislerden delil getirerek ispatlamaya çalışmıştır.

9. *Safoetü't-Tasavvuf*.²⁵ Bu kitabı, Ahmed eş-Şerabâsî, Dâru'l-Kütübî'z-Zâhiriyye nüshasına dayanarak tahkik etmiş ve Matbaatü Dâri't-Te'lif, 1950 tarihinde Kahire'de yayımlamıştır. Ayrıca eseri Gade el-Mukaddim Adre tahkik etmiş ve Dâru'l-Müntahabî'l-Arabî de 1995 tarihinde Beyrut'ta yayımlamıştır.

İbnü'l-Kayserânî, bu eserde tasavvuf ehlinin sülûk âdâbını ele alır, tasavvuf esaslarının Kitap, Sünnet ve İcmâa dayandığını, Rasûlullah'tan öğrenilen bu kâidelerin Sahabe tarafından uygulandığını ileri sürer ve sûfliğin sünnete göre yaşamak, Hz. Peygamber'i ve ashabını örnek almaktan ibaret olduğunu ifade eder.

10. *Kitâbü's-Semâ'*.²⁶ Bu kitap el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de bulunan nüshası esas alınarak Ebü'l-Vefâ el-Merâğî tarafından Kahire'de 1970/1994 tarihlerinde yayımlanmıştır. Eserin Köprülü Kütüphanesi'nde 46 vr. ts. yazma nüshası bulunmaktadır.

Musikî ile ilgili olan bu kitap, konusunda ilk çalışmalardan biri sayılmaktadır. Eserde kadın veya erkek sesiyle yahut bir enstrümanla icra edilen musikiyi dinlemenin câiz olduğu, haram diyenlerin sahih bir delillerinin olmadığı ve bunların birtakım zayıf rivâyetlere dayandıkları ileri sürülmüştür.

25 Makrîzî, Mukaffa, V, 736; Bağdatlı, Hediyye, II, 83; Zirikî, A'lâm, VI, 171; Kehhâle, Mu'cem, III, 364.

26 Makrîzî, Mukaffa, V, 736; Bağdatlı, Hediyye, II, 81.

B. Tezkiretü'l-Huffâz'ın Tanıtımı ve Özellikleri

Buhârî (ö. 256/869), İbn 'Adî (ö. 365/976), Nesâî (ö. 303/915), Dârekutnî (ö. 385/997), Cüzekânî (ö. 543/1148) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi mütekaddim ve müteahhir ulemâdan birçoğu mevzû hadisleri²⁷ ortaya çıkarmak için çaba göstermişler. Bu amaç için çalışan hadisçilerden birisi de İbnü'l-Kayserânî'dir. O mevzû rivâyetlerle ilgili birtakım çalışmalar yapmış ve bu alanda eser telif etmiş ilk âlimlerden biri sayılır.²⁸ Yazmış olduğu *Tezkiretü'l-Huffâz* adlı eseriyle yalancılara, cerh edilenlerin, zayıf ve metrûk râvîlerin rivâyet ettikleri ve insanların tartışmalarında sahih veya zayıf olduğunu bilmeden birbirilerine karşı kullandıkları rivâyetleri bir araya getirmiştir. Alfabetik olarak sıraladığı bu rivâyetlerin sahih, zayıf veya mevzû olduklarını, zikredilen rivâyetin neden tenkîte tâbi tutulduğunu, hatanın nereden kaynaklandığını, meşhur münekkîtlerin rivâyetin zayıflığına neden olan râvî ile ilgili neler söylediğini açıklamıştır. Bundan başka Hz. Peygamber'e izâfe edilen birtakım haberlerin asıl sahiplerine de işaret etmiş, sözü söyleyenin sahâbî, tâbî veya bir filozof olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Kayserânî, bu çalışmasını İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'i esas alarak yapmıştır. İbnü'l-Kayserânî, her harfe bir bâb ayırmış ve hadislerin senedlerini zikretmemiştir. Kısa hadisleri tam metinleriyle nakletmiş, uzun hadisleri ise baş taraflarından bir miktarı alıp sened zincirindeki zayıf ve mecrûh râvîlerin adlarını zikretmiş ve daha sonra râvîler hakkındaki hükümünü, bazı cerh ifadeleriyle vermiştir. Naklettiği hükümler, genellikle büyük münekkîtlerin o râvîler hakkında verdikleri hükümlerdir.²⁹

1. Tezkiretü'l-Huffâz'ın Adı ve Yazılma Sebebi

Bu eser, değişik isimlerle, muhtelif kişiler tarafından farklı yerlerde neşredilmiştir. İlk olarak, Mısır'da hicri 1323 tarihinde *Tezkiretü'l-Mevdû'ât* adıyla Muhammed Emin el-Hâncî tarafından Saadet Matbaasında yüz yirmi sayfa olarak neşredilmiştir.³⁰ Eserin bu baskısını nâşir Hamdi es-Selefi'nin tahkik

27 Hadis uydurma faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Accâc el-Hafîb, *es-Sünne Kable't-Tedvîn, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1998, s. 188; Subhî Sâlih, 'Ulûmü'l-Hadîs, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2006, s. 266; Aşıkutlu, Emin, "Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivâyetler ve Delil Değerleri", M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, 2005/2; Eşkar, Ömer Süleyman Abdullah, el-Vad' fi'l-hadîsi'n-Nebevî, Dâru'n-Nefâis, Amman, 2004, s. 66; Kandemir, Mevzû Hadisler, İFAV, İstanbul, 2002, s. 27.*

28 'Irakî, Ebü'l-Fazl Abdurrahim b. Huseyn, *Risale fi'r-Reddi 'ale's-Sağânî, II, 354 (Müsne-dü's-Şihâb adlı eserin sonunda yayınlanmıştır).*

29 Bkz. İbnü'l-Kayserânî, *Tezkire, s. 7, 17, 52.*

30 *Tezkiretü'l-Mevdû'ât, (nşr. Muhammed Emin el-Hancî), Saadet Matbaası, Kahire, 1323.*

ettiği nüsha ile karşılaştırdığımızda, bunun ancak onun bir ihtisarı olabileceğini fark ediyoruz. Zira bu nüsha bazı hadislerin çıkarılması, müellifin yaptığı alıntılarının ve verdiği hükümlerin atılmasıyla ciddi değişikliklere uğramıştır. Daha sonra 1401/1981 tarihinde Muhammed Mustafa el-Hadrî tarafından *Ma'rifetü Tezkireti'l-Huffaz* adıyla Mekke'de ve 1406/1985 tarihinde İmâdüddin Ahmed Haydar tarafından *Kitâbü Ma'rifeti't-Tezkire fi'l-Ehadîsi'l-Mevdû'a*³¹ adıyla Beyrut'ta tahrir ve tahkikli olarak yayımlanmıştır. Son olarak da 1415/1994 tarihinde Hamdî b. Abdülmecîd b. İsmail es-Selefi tarafından *Tezkiretü'l-Huffaz Etrâfü Ehâdisi Kitâbi'l-Mecrûhîn li-İbn Hibbân* adıyla Riyâd'da rivâyetlerin İbn Hibbân'ın *Kitâbü'l-Mecrûhîn* ve İbn 'Adî'nin *el-Kâmil*'inde geçtiği cilt ve sayfalar gösterilerek neşredilmiştir.³²

Irak'ın Süleymaniye kentinde el-Evkâfü'l-Merkeziye Kütüphanesi'nde 4/17 numarada bulunan ve nâşir Hamdi es-Selefi'nin esas alıp tahkik ettiği yazma nüshanın ismi *Tezkiretü'l-Huffaz* olarak geçmektedir. Bu nüsha, müelliften kırâat yoluyla alınan bir nüshadan hicri 675 yılında istinsah edilmiştir. El yazması nüsha Farsça yazı karakterine benzemekte, her sayfada 26 satır bulunmakta ve her satırda yaklaşık yirmi kelime yer almaktadır.³³

Hâfız el-'Irakî (ö. 806/1404), Radiyuddin es-Sağânî'ye (ö. 650/1252) reddiye olarak kaleme aldığı ve Muhammed b. Selâme el-Kudâ'i'nin (ö. 454/1062) *Müsnedü's-Şihâb* adlı eserinin sonunda neşredilen risalesinde şöyle der: "Zayıf ve mevzû hadislerle ilgili olarak İbnü'l-Cevzî'den (ö. 597/1201) önce Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, iki eser yazmıştır. Birini *Tezkiretü'l-Huffaz*, diğerini *Zahîretü'l-Huffaz* diye adlandırmıştır. Birincisinde Ebû Hâtîm b. Hibbân el-Büstî'nin *Târîhü'd-Dü'afâ*'sında, ikincisinde ise Ebû Ahmed b. 'Adî'nin *el-Kâmil*'inde geçen hadisleri bir araya getirmiştir. İki kitapta da hadisler alfabetik sıraya göre düzenlenmiştir".³⁴

Celalüddin es-Suyûtî (ö. 911/1504) de *el-Leâli'l-Masnû'a fi'l-Ehadîsi'l-Mevdû'a* adlı eserinde, *Tezkiretü'l-Huffaz*'dan nakilde bulunuyor.³⁵

31 Sönmez, M. Ali, "İbn Hibbân ", DİA, İstanbul 1999, XX, 63.

32 Kandemir, M. Yaşar, a.g.md., XX, 110.

33 İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (thk. Hamdi es-Selefi), Dâru's-Samiî, Riyâd 2007, s. 4.

34 'Irakî, *Risale*, II, 354.

35 Suyûtî adı geçen eserinde 101 numaralı hadisi değerlendirirken şunları kaydetmektedir: "İbn Tâhir, *Tezkiretü'l-Huffâz* adlı eserinde: 'Bu hadisi Hüseyin b. 'Ulvan el-Kûfî, Hişâm'dan rivâyet etmektedir. Hüseyin el-Kûfî hadis uydururdu.' demektedir. (Bkz. Suyûtî, *Celalüddin, el-Leâli'l-Masnû'a fi'l-Ehadîsi'l-Mevzû'a*, ts. y.y. I, 192).

İbnü'l-Kayserânî, eserin yazılma sebebini, kitabın mukaddimesinde kısaca izah etmektedir. Buna göre o, bu kitapta yalancılara, cerh edilenlerin, zayıf ve metrûk râvîlerin rivâyet ettikleri ve insanların da tartışmalarında birbirilerine karşı kullandıkları hadisleri bir araya getirmiştir. Bu hadisleri cem etmesinin amacı ise onlardan birini öğrenmek isteyen hadisçilere yardımcı olmak ve o rivâyetlere ulaşmalarında kolaylık sağlamaktır. Bu nedenle de rivâyetleri alfabetik sıraya koymuştur. Müellif bu amacını kitabın ismine de yansıtmış ve “hadis hâfızlarına hatırlatma” anlamında *Tezkiretü'l-Huffâz* adını vermiştir. Eseri İbnü'l-Kayserânî'den Muhammed b. Ebû Bekr Ebû Mûsa el-Medînî el-İsbehânî (ö. 581/1185) rivâyet etmiştir.³⁶

2. Eserin Yazılmasında Takip Edilen Usûl

Muhaddisler mevzû rivâyetlerle ilgili eserleri iki şekilde ele almışlardır. Birincisi, Buhârî (ö. 256/869), İbn 'Adî (ö. 365/976), Nesâî (ö. 303/915), Dârekutnî (ö. 385/ 997) gibi mütekaddim ulemânın metodudur. Bu metotta asıl olan râvîlerdir. Önce yalancı ve zayıf râvîlerin biyografileri yazılmış sonra da onların naklettikleri mevzû rivâyetler zikredilmiştir. İkincisi ise müteahhir hadisçilerin yöntemidir ki bu yöntemde öncelikli olan râvîler değil rivâyetlerdir. Dolayısıyla mevzû rivâyetler çeşitli şekillerde bir araya getirilerek eserler oluşturulmuştur. Bu yöntem ile eser yazanlardan bazıları mevzû ve zayıf rivâyetleri birlikte verirken bazıları da sadece uydurma rivâyetleri ele almıştır. Buna örnek olarak üzerinde çalıştığımız İbnü'l-Kayserânî'nin *Tezkiretü'l-Huffâz*'ı, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *el-Mevzûât*'ı, Suyûtî'nin (ö. 911/1504) *el-Leâli'l-Masnu'a*'sı ve Ali-yü'l-Kârî'nin (ö. 1014/1606) *Mevzûât*'ını verebiliriz.

Tezkiretü'l-Huffâz aynı zamanda “etrâf” tarzında yazılmış bir eserdir. Etrâf hadislerin baş tarafından bir kısmı zikredilmek suretiyle, sahabe adına ve hadis metinlerine göre alfabetik olarak düzenlenen eserlere denilir.³⁷ Müellif, kitabın mukaddimesinde işaret etmemekle beraber, eserin İbn Hibbân'ın *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'indeki³⁸ 1139 rivâyet esas alınarak yazıldığı anlaşılmaktadır. Müellif, kısa hadisleri tam metinleriyle nakletmiş, uzun hadislerin de baş taraflarından bir miktarını alıp sened zincirindeki zayıf ve mecrûh râvîlerin adlarını

36 İbnü'l-Kayserânî, *Tezkire*, s. 7.

37 Kandemir, Yaşar, “Etrâf” DİA, İstanbul, 1999, XI, 498-499.

38 Eserinin tam adı, *Kitâbü (ma'rifeti)'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*'dir. Bu kitap, İbn Hibbân'ın rivâyetleri tenkit edilen râvîlere dair alfabetik bir eseri olup, giriş bölümünde cerh ve ta'dîl faaliyetlerinin tarihçesi özetlenmiş, yirmi çeşit cerh sebebi hakkında geniş bilgi verilmiştir. (Bkz. *Kitâbü'l-Mecrûhîn, Dâru's-Samîi, Riyâd, 2000, I. 13-83*).

zikretmiş ve daha sonra râvîler hakkındaki hükmünü, bazı cerh tabirleriyle vermiştir. Bundan başka Hz. Peygamber'e izâfe edilen birtakım haberlerin asıl sahiplerine de işaret etmiş, sözü söyleyenin sahâbî, tâbî veya bir bilgin olduğunu belirtmiştir. Verdiği hükümler genellikle büyük münekkitlerin o râvîler hakkında verdikleri hükümlerdir. *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'de, râvîler alfabetik sıraya konulup haklarında hüküm verildikten sonra örnek olarak rivâyet ettikleri birkaç hadis zikredilirken; *Tezkiretü'l-Huffaz*'da ise önce hadisler alfabetik sıraya konulmuş, sonra râvîler hakkında hüküm kısa ve özet bir şekilde verilmiştir.

Bu iki eser arasında bir karşılaştırma yapmak için *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'in ilk râvî portresini ve o râvînin *Tezkiretü'l-Huffaz*'daki rivâyetini vermek istiyoruz. Bu karşılaştırma bize İbnü'l-Kayserânî'nin, İbn Hibbân'dan ne derece istifade ettiğini gösterecek ve her ikisinin tenkit metodu hakkında bir fikir verecektir.

Kitâbü'l-Mecrûhîn'deki ilk râvî ve değerlendirilmesi şu şekildedir:

Ebân b. Ebî 'Ayyâş (ö. 138/756). "Basralıdır. Künyesi Ebû İsmail, babasının adı Fîrûz'dur. Abdulkays kabilesinin mevâlilerindedir. Enes ve Hasan Basrî'den hadis nakleder. Kendisinden Sevrî ve başkaları rivâyette bulunmuştur. Geceleri namazla, gündüzleri oruçla geçiren zâhitlerden biridir. Hasan Basrî'nin meclisinde bulunur, onun söylediklerini dinler ve ezberlerdi. Sonra da, ondan dinlediklerini Enes yoluyla Hz. Peygamber'e hadis olarak isnâd ederdi. Enes'ten bin beş yüzden fazla hadis rivâyet etmiştir. Fakat bunların çoğunun aslı yoktur."³⁹

İbn Hibbân (ö. 354/965), bu bilgileri verdikten sonra Ebân ile ilgili kendisine ulaşan tenkitleri şöyle nakleder:

"Ebû Dâvûd (ö. 275/888), şöyle demiştir: 'Abbâd b. Suheyb, Şu'be'nin yanına gelerek ondan Ebân b. Ebî 'Ayyâş'ı tenkit etmekten vazgeçmesini rica etmiştir. Şu'be düşünmesi için üç gün müsaade istemiş, üçüncü günün sonunda ona: 'Düşündüm, fakat Ebân hakkında sükut etmenin câiz olmadığı kanaatine vardım, demiştir.'⁴⁰

"Ebân b. Ebî 'Ayyâş, Hammâd b. Zeyd'e gelmiş ve Şu'be'nin kendisi aleyhinde konuşmaması için aracılık etmesini istemiştir. O da, Şu'be'ye bunu aktarmıştır. Şu'be, Ebân'ın aleyhinde birkaç gün konuşmadıktan sonra bir gece yarısında Hammad'ın yanına gelerek 'Ebân hakkında konuşmamamı istemiştin,

39 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *Kitabü'l-mecrûhîn*, Dâru's-samî, Riyâd, 2000, I, 89.

40 İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 89.

fakat düşündüm ki onun hakkında konuşmamak câiz değildir. Çünkü o, Hz. Peygamber'e yalan isnâd etmektedir, demiştir.”⁴¹

“Ali b. Müshir, kendisinin ve Hamza ez-Zeyyât'ın Ebân b. Ebi 'Ayyâş'tan bin civarında hadis aldıklarını ifade ettikten sonra, rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü ve bu hadisleri ona arz ettiğini, Hz. Peygamber'in de bunlardan sadece beş tanesinin kendisine ait olduğunu, diğerlerinin kendisine ait olmadığını söylemiştir.”⁴²

“Amr b. Ali 'Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847) ve 'Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813) Ebân b. Ayyâş'tan hadis rivâyet etmezlerdi.' demiştir.”

“Yahya b. Maîn, Ebân'ın hadiste bir değerinin olmadığını söylemiştir.”

“Ebû Hâtim, 'Ebân'ın Hasan Basrî'den duyup yanılarak Hz. Enes'e isnâd ettiği rivâyetlerden biri şudur: 'Hz. Peygamber Ced'â adlı devesinin üzerinde bize hutbe irâd etti ve şöyle buyurdu: 'Ey insanlar! Sanki dünyada haklara riayet etmek bize değil de başkalarına vacip olmuştur, ölüm bize değil de başkasına yazılmıştır, teşyi ettiğimiz ölümler bir iş için gönderdiğimiz ve yakında geri dönecek elçilermiş. Biz dünyada ebediyen kalacakmışız gibi onları gömüyor, miras bıraktıklarını yiyoruz. Tüm öğütleri unutmuş ve bütün felaketlerden emin olmuşuz. Kendi kusurlarıyla meşgul olup başkalarının kusurlarını araştırmaya zaman bulamayana, helal yoldan kazandığı malı harcayana, ilim ve hikmet ehliyle bir araya gelene, günah ve isyan ehlienden uzak durana müjdeler olsun. Nefsine hâkim, ahlakı güzel ve kalbi temiz olana ve insanlara zararı dokunmayana müjdeler olsun. İlimle amel edene, ihtiyaç fazlası malını infak edene, fazla konuşmayana ve sünneti yeterli görüp bid'ate düşmeyene müjdeler olsun' demiştir.”⁴³

“Bu hadisi bize İbn Kuteybe rivâyet etti. O da dedi ki, bize İbn Ebi's-Sirrî rivâyet etti. O da dedi ki, bize Abdülaziz b. Abdüssamed rivâyet etti. O da dedi ki, bize Ebân b. Ebi 'Ayyâş rivâyet etti. O da Enes'den nakil ile Hz. Peygamberin böyle buyurduğunu nakletti”.⁴⁴

“Ebân, Enes'ten şu hadisi de rivâyet etmiştir: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah'ın yüce ismi (ism-i 'azâm), kulun, hamd sana has olduğu için senden dilekte bulunuyorum. Senden başka ilah yoktur. Yerin ve göğün eşsiz yaratıcısı sensin. Celâl ve ikrâm sahibisin” demesidir. Sonra şöyle buyur-

41 İbn Hibbân, Mecrûhîn, I, 89.

42 İbn Hibbân, Mecrûhîn, I, 89.

43 İbn Hibbân, Mecrûhîn, I, 89.

44 İbn Hibbân, Mecrûhîn, I, 91.

du: “Vallahi bu onun yüce ismidir. Bu isimle ona yalvarıldığında kişiye istediği verilir. Dua edildiğinde icâbet edilir.”⁴⁵

“Bunu bize Muhammed b. Hasan el-Lahmî + Ahmed b. Zeyd el-Hazzâz er-Ramlî + Damra + Yahya b. Raşid + Ebân + Enes b. Malik’den nakletti”.⁴⁶

Tezkiretü'l-Huffaz' daki rivâyet ve değerlendirilmesi şu şekildedir:

“Ey insanlar! Sanki dünyada haklara riayet etmek bize değil de başkalarına vacip olmuştur ... sünneti yeterli görüp bid’ate düşmeyene ...”

“Bu hadisi, Ebân b. Ebi 'Ayyâş, Enes'ten rivâyet etmiştir. Ebân, metrûku'l-hadistir. Ebân, Hasan Basrî'nin vaazlarında söylediklerini dinler, sonra da onları Enes yoluyla Hz. Peygamber'e isnâd ederdi. İbn Hibbân, zikredilen rivâyetin bu türden olduğunu söylemiştir. Aynı zamanda bu hadisi Nadr b. Muhriz b. Ba'îs Muhammed b. el-Münkedir'den o da Enes b. Mâlik'ten nakletmiştir. Nadr b. Muhriz ise Şam ehlinen olup münkerü'l-hadis'tir. Bu rivâyet Ebân'a ait olup ondan yayılmıştır”.⁴⁷

Görüldüğü gibi İbn Hibbân ele aldığı râvî ile ilgili bütün bilgileri değişik münekkitlerden nakil ile detaylı bir şekilde incelerken tenkit ettiği râvîden örnek olsun diye iki rivâyeti zikretmiştir. İbnü'l-Kayserânî ise, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'de örnek olarak geçen bu rivâyeti *Tezkiretü'l-Huffaz'* da “eliften sonra gelen ya” harfi bölümünde zikretmiştir. Uzun olduğu için orta ve son kısmını çıkararak bir bölümünü zikretmemiştir. Hadisin Ebân b. Ebi Ayyâş'ın Enes'ten rivâyet ettiğini ve Ebân'ın metrûku'l-hadis olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Kayserânî, İbn Hibbân'dan nakille Ebân'nın ve rivâyetin durumunu izah ederken bu rivâyetin başka kimler tarafından nakledildiğini de belirtmiştir.

İbnü'l-Kayserânî, Ebân'dan gelen ve *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'de zikredilen ikinci rivâyeti ise önceki rivâyetten ayrı olarak ele almıştır. O ikinci rivâyeti “eliften sonra gelen sîn” bölümünde zikretmiş ve hadisin râvîsi olan Ebân'ın metrûkü'l-hadis olduğunu tekrarlamıştır.⁴⁸

3. Tezkiretü'l-Huffaz'dan Bazı Örnekler

Biz burada *Tezkiretü'l-Huffaz'*ı daha iyi tanıtmak için onda geçen birkaç örneği zikretmek istiyoruz. Bu örnekleri seçerken bazı özellikleri göz önünde

45 İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 91

46 İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I, 91

47 İbnü'l-Kayserânî *Tezkire*, s. 149-150.

48 İbnü'l-Kayserânî *Tezkire*, s. 56.

bulundurduk. Bunlar sırasıyla şu şekildedir: Birinci rivâyet asılsız ve tamamen uydurma olup eserde geçen ilk rivâyettir. İkinci rivâyette problem râvîden kaynaklanıp başka bir râvî tarafından sahîh bir şekilde gelen versiyonu vardır ve müellif onu da zikretmiştir. Üçüncü rivâyet ise Hz. Peygamber'in sözü olmadığı halde ona isnâd edilmiştir. Müellif bu sözün asıl sahibini de belirtmiştir.

1. "Yüce Allah'ın hiç sevmediği dil Farsça'dır, Şeytanların konuştuğu dil Huzice'dir (İran'da bir bölgenin adıdır).⁴⁹ Cehennemdekilerin dili Buharaca'dır. Cennet ehlinin dili ise Arapçadır".⁵⁰

Bu rivâyet ile ilgili olarak İbnü'l-Kayserânî şunları ifade etmektedir: "Bu asılsız mevzû bir rivâyettir. İsmail b. Ziyâd, Asım el-Kattân'dan, o da Makburî'den, o da Ebû Hureyre'den rivâyet etmiştir. Müttekaddim tenkitçiler cerh kitaplarında İsmail'i tenkit etmişler; Fakat müteahhir âlimler onu tenkit etmemişlerdir."⁵¹

İbn Kayserânî bu rivâyet ile ilgili yaptığı kısa açıklamadan sonra, İbn Hibbân ve İbn 'Adî'nin hadisin râvîsi olan İsmail hakkında yaptıkları değerlendirmeye geçmekte ve şunları kaydetmektedir: İbn Hibbân, İsmail b. Ziyâd'ın hadis uydurmada "deccâl" olduğunu ve tenkit amacı dışında, kitaplarda isminin dahi zikredilmesinin câiz olmadığını söyler. İbn 'Adî ise, İsmail b. Ziyâd'ın "münkerü'l-hadis" olduğunu, yaptığı rivâyetleri ne isnâd ne de metin açısından hiç kimsenin desteklemediğini ifade etmektedir.⁵²

2. "Tanyeri ağardığı bir vakitte Cebrâil yanıma geldi ve bana kalk namaz kıl dedi. Ben de kalkıp sabah namazını iki rekât olarak kıldım".⁵³

İbnü'l-Kayserânî bu hadisi, Mahbûb b. Cehm b. Vâkid el-Kûfî, 'Ubeydullah b. Ömer'den, o da Nâfî'den, o da İbn Ömer'den rivâyet ettiğini ve Mahbûb'un, 'Ubeydullah'tan başkalarının hadislerini rivâyet ettiğini ve bu hadisin, Abdullah b. 'Abbâs kanalıyla gelen versiyonun sahîh olduğunu ifade eder.⁵⁴

49 İbn Esîr, Mucdüddîn el-Mubârek b. Muhammed, en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser, Beytü'l-Efkâr ed-Düveliyye, Amman, 2003, s. 291.

50 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 7; Cûzekâni, Ebu Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm, el-Ebâtîl ve'l-Menâkîr ve's-Sihâh ve'l-Meşâhîr, Dâr İbn Hazm, Beyrut, 2004, s. 8; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Farac Abdurrahmân b. Ali, el-Mevdû'at, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I, 111.

51 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 7.

52 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 8.

53 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 10.

54 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 10.

3. “Sevdiğini ölçülü sev. Çünkü bir gün düşmanın olabilir ...”.

Müellif bu hadisin, Süveyd b. ‘Amr el-Kelbî + Hamâd b. Seleme + Eyüb ve Hişâm + İbn Sîrîn + Ebû Hureyre’den rivayet ettiğini söyler. Ayrıca şu bilgileri verir: “Süveyd’in sahih senedlere “vâhî” metinler eklediğini, bu rivâyetin Hz. Peygamber’in değil Hz. Ali’nin sözlerinden olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu hadisi Hasan b. Ebî Cafer + Eyüp + Humeyd b. Abdurrahman + Ali’den rivâyet etmiştir. Hasan “metrûku’l-hadîs’tir”. Hasan’dan bu hadisi Ebü’s-Salt el-Herevî Abdüsselâm b. Sâlih çalmış ve iki isnâdın dışında ‘Abbâd b. ‘Avâm + ‘Amr b. Murre + İbn Ömer kanalıyla rivâyet etmiştir”.⁵⁵

4. İbnü'l-Kayserânî'nin Tezkiretü'l-Huffaz'daki Kaynakları

Daha önce müellif eserinin mukaddimesinde söylemese de *Tezkiretü'l-Huffaz*'ın İbn Hibbân'nın *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'inden yararlanarak hazırlandığını, bir etrâf çalışması olduğunu zikretmiştik. Dolayısıyla *Tezkiretü'l-Huffaz* ile *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'in kaynakları birbirinden farklı değildir. Hadislerden sonra yaptığı değerlendirmelerin hemen hemen tamamı *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'de geçmektedir. Müellifimizin isimlerini en çok zikrettiği münekkitler İbn Hibbân (ö. 354/965) ile İbn ‘Adî’dir (ö. 365/975).⁵⁶ Tenkitlerinden câiz ettiği ve isimlerini zikrettiği diğer münekkitler arasında Yahya b. Sa’îd el-Kattân (ö. 198/813), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813), Yahya b. Ma’în (ö. 233/847), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/869), Nesâ’î (ö. 303/915) ve Dârekutnî (ö. 385/997) bulunmaktadır.

İbnü'l-Kayserânî, önce tenkit edilen râvînin rivâyet ettiği hadisi zikretmekte, sonra da râvî hakkındaki değerlendirmeye geçmekte ve bazen adı geçen meşhur münekkitlerin isimlerini vererek râvî hakkında söylediklerini nakletmektedir. Biz burada onun nakilde bulunduğu münekkitleri kronolojik olarak sıralayıp yaptığı nakillere üçer örnek vereceğiz.

4.1. Yahyâ b. Sa’îd el-Kattân’dan (ö. 198/813) Yaptığı Nakiller

55 İbnü'l-Kayserânî, *Tezkire*, s. 17.

56 İbn ‘Adî ise el-Kâmil adlı eserinde 2200'den fazla zayıf râvînin biyografisini zikretmiştir. O, kitabının başında, yalancılık ve hadis uydurma aleyhindeki hadis ve haberleri geniş bir şekilde nakletmiş, daha sonra haklarında az da olsa tenkit ifadeleri bulunan bütün râvîleri adlarına göre alfabetik biçimde sıralamıştır. Her râvî hakkında hadis imamlarının görüşlerini ve cerhedilme sebebini zikrederek, o râvî vasıtasıyla nakledilen hadislerden bazı örnekler vermiştir (Bkz. el-Kâmil fi Du’afâi’r-Ricâl, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts. I, 80).

1. “Adamın biri Hz. Peygamber’in yanına geldi ve ‘Ben helak oldum’ dedi. Hz. Peygamber, ‘Neden?’ diye sordu. O da, ‘Ramazanda hanımımınla birlikte oldum’, dedi. Hz. Peygamber, ‘Öyleyse bir köle azat et’, dedi ...”.⁵⁷

İbnü'l-Kayserânî, bu rivâyet ile ilgili olarak şunları kaydeder: “Bunu Leys b. Ebî Süleym, Mucâhid ve ‘Atâ’dan, onlar da Ebû Hureyre’den rivâyet etmişlerdir. Leys zayıftır. Yahyâ b. Saîd, Abdurrahman b. Mehdî, Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn ondan hadis rivâyet etmeyi terk etmiştir. Onun hadisinde ‘Bir deve kurban et!’ demesi yanlıştır. Çünkü Hz. Peygamber öyle dememiş, adam ‘Elimde hiçbir şey yok’ deyince o da ‘İki ay oruç tut’ demiştir.”⁵⁸

Leys b. Ebî Süleym hakkında âlimler farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Yahyâ el-Kattân gibi Nesâî de onun zayıf olduğunu söyler. İbn Hibbân onun ömrünün sonunda hâfıza bozukluğuna uğradığını ifade ederken İbn Maîn onun güvenilir biri olduğunu ifade eder. Dârekutnî ise onun sünnete bağlı bir râvî olduğunu ve sadece bazı rivâyetlerinde tenkite tâbi tutulduğunu vurgular.⁵⁹

2. “Kim kuşluk namazının dört rekâtına devam ederse günahları başışlanır”.⁶⁰

Müellif, bu rivâyeti Nehhâs b. Kahm’ın, Şedâd b. Ebî ‘Umâr’dan, onun da Ebû Hureyre’den rivâyet ettiğini ve Yahyâ el-Kattân’ın Nehhâs’tan hadis rivâyet etmeyi terk ettiğini söyler.⁶¹

3. “Sizin namazda ellerinizi kaldırmamız var ya. İşte o bidattır”.⁶²

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisin Bişr b. Har en-Nedbî’nin, Abdullah b. ‘Amr’dan rivâyet ettiğini ifade ettikten sonra Yahya el-Kattân’ın Bişr’i terk ettiğini ve Nedeb’in Ezd kabilesinin bir kolu olduğunu zikretmektedir.⁶³

4.2. Abdurrahman b. Mehdî’den (ö. 198/813) Yaptığı Nakiller

1. “Ümmetim on beş şeyi yaparsa başlarına bela gelir”.⁶⁴

57 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 119.

58 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 120.

59 Zehebî, Mîzân, V, 509.

60 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 322.

61 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 322.

62 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 15.

63 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 15.

64 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 38.

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi Farac b. Füdâle'nin, Yahya b. Saîd'den, onun da Muhammed b. Ali'den, onun da Ali b. Ebû Tâlib'den naklettiğini ve Farac'ın zayıf bir râvî olduğunu, Abdurrahman b. Mehdî'nin, onun Yahya b. Saîd'den rivâyet ettiği hadislerin münker ve maktûb olduklarını söylediğini nakleder.⁶⁵

2. *"Hendek savaşı olunca ..."* Rivâyetin devamında taş ve açlık konusu da geçmektedir.⁶⁶

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi İsmail b. Abdullah b. Ebî Sa'r el-Mekkî'nin Ebû Zübeyir'den, onun da Cabir'den rivâyet ettiğini ve Yahya b. Mehdî'nin İsmail'den hadis rivâyet etmediğini söyler.⁶⁷

3. *"Allah katında en hayırlı isimler Abdullah ve Abdurrahman isimleridir. En doğruları Hâris ve Hemmâm'dır. En kötülere ise Harb ve Murra'dır"*.⁶⁸

Müellif, bu hadisi Farac b. Fudâle Ebû Fudâle en-Nesâî, Muâviye b. Salih'den, o da Nâfi'den, o da İbn Ömer'den naklettiğini, Farac'ın zayıf bir râvî olduğunu ve Abdurrahman b. Mehdî'nin onun rivâyet ettiği hadislerin maktûb ve münker olduğunu söylediğini nakleder. Ayrıca Nasr el-Makdisî'den nakil ile hadisin sahih formatını zikreder. Buna göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Allah'a en sevimli isimler Abdullah ve Abdurrahman isimleridir"*.⁶⁹ Diğer sahih bir rivâyet ise şöyledir: *"Allah katında en çirkin isim kişinin kendisini krallar kralı ismiyle adlandırmasıdır"*.⁷⁰ Farac ise hadisi yukarıdaki formatıyla değil de iki rivâyeti birleştirip kelimeleri birbiriyle değiştirerek almıştır. Bundan dolayı da hadisi kabul edilmemiştir.⁷¹

4.3. Yahyâ b. Maîn'den (ö. 233/847)Yaptığı Nakiller

1. *"Şayet Ebû Bekr'i halife olarak seçerseniz onu emin ve Müslüman olarak görürsünüz"*. Rivâyetin devamında Hz. Ömer ve Hz. Ali ile ilgili hususlar da geçmektedir.⁷²

65 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 38.

66 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 38.

67 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 38.

68 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s.182.

69 Buhârî, Edeb, 105.

70 Buhârî, Edeb, 114.

71 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s.182.

72 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 116.

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi, Fudayl b. Merzûk'un, Ebû İshâk'tan, onun da Zeyd b. Yusey'den, onun da Ali b. Ebî Tâlib'den rivâyet ettiğini, İbn Maîn'in, Fudayl b. Merzûk'un zayıf olduğunu söylediğini nakleder.⁷³

2. *"Daha peygamber olmadan önce Hz. Peygamber'e biat ettim. Benim onun yanında bir eşyam vardı. Onu almak için bir yerde buluşmak üzere onunla sözleştim".*⁷⁴

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi Abdülkerim b. Ebi'l-Mühârik'in, Abdullah b. Şakîk'ten, onun da Abdullah b. Ebî Hansâ'dan rivâyet ettiğini ve İbn Maîn'in râvi Abdülkerim'in hadiste zayıf olduğunu söylediğini bildirir.⁷⁵

3. *"Çocukların emirliğinden Allah'a sığınım".*⁷⁶

Müellif, bu hadisi Yahyâ b. Abullah b. Mevhîb et-Teymî'nin, babasından, onun da Ebû Hureyre'den rivâyet ettiğini ve İbn Maîn'in râvi Yahyâ'yı tenkit ettiğini söyler.⁷⁷

Ayrıca Nesâî Fudayl b. Merzûk'un zayıf olduğunu iddia ederken Süfyân es-Sevrî, onun güvenilir biri olduğunu söyler. Abdülkerim b. Ebi'l-Mühârik ile ilgili Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve Dârekutnî tenkitlerde bulunmuş ve "metrûkü'l-hadîs" olduğunu söylemişler. Yahyâ b. 'Ubeydullah et-Teymî'ye gelince Yahyâ el-Kattân, Ahmed b. Hanbel ve İbn 'Uyeyne onu tenkit etmişlerdir.⁷⁸

4.4. Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/ 855) Yaptığı Nakiller

1. *"Sıcak fazla olunca hacâmat yaptırınız. Çünkü böyle yapmazsanız kan size galebe çalar ve sizi öldürür".*⁷⁹

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi Muhammed b. Kâsım el-Esedî'nin, Rabî b. Subeyh'ten onun da Hasan'dan, onun da Enesten rivâyet ettiğini ve İbn Hanbel'in, Muhammed b. Kâsım'ın yalancı olduğunu söylediğini nakleder.⁸⁰

2. *"Hz. Peygamber, Hz. Aişe ile evlenmeden önce annesi ve babasının yanında onunla görüşmüştü".*

73 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 116.

74 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 164.

75 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 164.

76 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 172.

77 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 172.

78 Zehebî, Mîzân, IV, 388, VII, 202.

79 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 29.

80 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 29.

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi Kâsım b. Abdillâh b. Ömer el-'Umerî'nin, Abdullâh b. Dinâr'dan, onun da İbn Ömer'den rivâyet ettiğini ve Ahmed b. Hanbel'in, Kâsım'ın yalancı olduğunu söylediğini bildirir.⁸¹

3. "Hz. Peygamber bir şarkı sesi işitti ve 'Bir bakın bu nedir?' buyurdu. Baktım ki Muâviye ile 'Amr şarkı söylüyorlar ...".⁸²

Müellif, bu hadisi Yezîd b. Ebî Ziyâd el-Kufî'nin, Süleymân b. Ebî 'Amr b. Ahvas'tan, onun da Ebû Hureyre'den rivâyet ettiğini ve Yezîd'in Kufeli olup Ahmed b. Hanbel'in onun zayıf olduğunu söylediğini nakleder.⁸³

Öte yandan Buhârî, Muhammed b. Kâsım'ın rivâyet ettiği hadisleri almadıklarını söylerken Nesâî de onun güvenilir olmadığını ifade etmektedir. Buhârî, Kâsım b. Abdullâh hakkında konuşmamış, Yahyâ el-Kattân, onun yalancı, Ebû Hâtim ve Nesâî "metrûkü'l-hadîs" Dârekutnî ise zayıf olduğunu söylemiştir. Yezîd b. Ebî Ziyâd'a gelince Yahyâ el-Kattân, İbn Mübârek ve Şu'be onu tenkit etmişlerdir.⁸⁴

4.5. Buhârî'den (ö. 256/869) Yaptığı Nakiller

1. "Zenci köleler edin. Çünkü onlardan üç kişi cennet ehlinin efendileridir; Lokman, Bilâl ve Necâşî".⁸⁵

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi Übeyn b. Süfyân el-Makdîsî'nin, Halîfe b. Selâm'dan, onun da 'Atâ'dan, onun da Hz. Abbâs'tan rivâyet ettiğini, İbn Hibbân'ın Übeyn b. Süfyân ile Ebân b. Süfyân'ın farklı kişiler olup, Übeyn'den uzak durmak gerektiğini söylediğini, kendisinin ise ikisinin aynı kişiler olduğunu düşündüğünü ve Übeyn'in Ebân'ın ismi taşıdığı olduğunu ve Buhârî'nin Übeyn b. Süfyân'dan hadis rivâyet edilmeyeceğini söylediğini nakleder.⁸⁶

2. "Günah işleyen kişinin yaptıklarını gyıbet olur diye anlatmaktan sakınıyor musunuz? Onun yaptıklarını söyleyin ki insanlar ondan sakınsınlar".⁸⁷

81 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 92.

82 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 210.

83 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 210.

84 Zehebî, Mîzân, VI, 302, V, 451, VII, 240.

85 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 10.

86 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 10.

87 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 14.

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi Neysâbürlü Cârûd b. Yezîd el-Âmirî'n, Behz b. Hakîm'den rivâyet ettiğini, Cârûd'un bu rivâyet ile tanıdığını, bu rivâyetten dolayı terk edildiği ve bazılarının ondan bu hadisi çalıp rivâyet ettiklerini söyledikten sonra Buhârî'nin Cârûd'un "metrûku'l-hadis" olduğunu söylediğini nakletmektedir.⁸⁸

3. *"İbn Tâvûs yanımda namaz kılarken, birinci secdeden kalktığında ellerini yüzüne karşı kaldırdığını gördüm. (Hadisin devamında) Babamın böyle yaptığını gördüm. O da İbn Abbâs'ın böyle yaptığını görmüş. O da Hz. Peygamber'in böyle yaptığını görmüş".*⁸⁹

Müellif, bu hadisi Nadr b. Kesîr el-Basrî'nin İbn Tâvûs'tan rivâyet ettiğini ve onun uydurma rivâyetleri, sika râvilerden naklettiğini söyler. Daha sonra, Buhârî'nin Nadr b. Kesîr'in elleri kaldırma hususunda İbn Tâvûs'u gördüğü ve böyle olduğu halde bir defasında onun bu rivâyeti, Hz. Peygamber'e isnâd ederek naklettiğini gördüğünü ve onu münkerlerden saydığını nakleder.⁹⁰

4.6. Nesâî'den (ö. 303/915) Yaptığı Nakiller

1. *"Hz. Peygamber'in abdest almak için zenzem kuyusundan su çektiğini gördüm ve ona senin yerine ben çekerim dedim".*⁹¹

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi, Nasr b. Mansûr el-'Anezî'nin, 'Ukbe b. 'Alkeme'den, onun da Ali b. Ebî Tâlib'ten rivâyet ettiğini ve Nesâî'nin Nasr'ın zayıf olduğunu söylediğini nakleder.⁹²

2. *"Helal olanı haram kılan, haramı helal kılan gibidir".*⁹³

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi, İbrâhim b. İsmail b. Mücemmi' el-Ensârî'nin, Yahyâ b. 'Abbâd b. Hârise'den, onun da babasından, onun da İbn Ömer'den rivâyet ettiğini ve Nesâî'nin, İbrâhim'in "metrûku'l-hadis" olduğunu söylediğini bildirir.⁹⁴

3. *"Yüce Allah öncesinde hoş bir rüzgâr göndermeden müminler üzerine kıya-*

88 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 14.

89 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 196.

90 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 196.

91 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 198.

92 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 198.

93 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 294.

94 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 294.

met kopmaz".⁹⁵

Müellif, bu hadisi, Musa b. Mutayr el-Kûfî'nin, babasından, onun da Ebû Hureyre'den rivâyet ettiğini ve Nesâî'nin, Musa'nın "metrûku'l-hadîs" olduğunu söylediğini nakleder.⁹⁶

Ayrıca, İbn Maîn, İbrâhim b. İsmail b. Mücemmi' el-Ensârî'nin hadiste bir şey olmadığını (leyse bi-şey'in), Ebû Hâtim ise çok vehim yaptığını açıklar. Buhârî ise çok vehim yaptığını ifade ederken *Sahîh*'inde de istişhâd amacıyla ondan hadis nakleder. Musa b. Mutayr el-Kûfî için Ebû Hâtim "metrûk", Dârekutnî zayıf olduğunu, İbn Hibbân ise onun mezvû olduğu kesin olan bazı münker hadisleri rivâyet ettiğini söyler.⁹⁷

4.7. İbn Hibbân'dan (ö. 354/965) Yaptığı Nakiller

1. *"Cebrail bana geldi ve şöyle dedi: Ey Muhammed! Kimi seversen sev, sonunda ondan ayrılacaksın, ne kadar mal toplamak istersen topla, sonunda onu bırakacaksın, hangi ameli yapmak istersen yap, sonunda o senin karşına çıkacaktır"*.⁹⁸

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi, Müdrîk b. Abdurrahmân et-Tufâvî'nin, Humeyd et-Tavîl'den onun da Enes'ten rivâyet ettiğini ve Müdrîk'in, Humeyd'den başkası tarafından takviye edilmeyen hadisleri naklettiğini ifade ettikten sonra İbn Hibbân'ın bu hadisin sahîh olmadığını söylediğini zikreder.⁹⁹

2. *"Müezzîn, Hz. Peygamber'in yanına gelir ve 'Ey Allah'ın Resûlü, es-selâmu 'aleyk, hayye 'ala's-salâ' derdi"*.¹⁰⁰

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi, Kâmil b. Ebi'l-Alâ es-Sa'dî'nin, Ebû Sâlih'ten, onun da Ebû Hureyre'den rivâyet ettiğini ve Kâmil'in bu rivâyet ile teferrüd ettiğini ifade eder. Aynı zamanda İbn Hibbân ve İbn 'Adî'nin onu cerh ettiklerini nakleder.¹⁰¹

3. *"Kişi, güzel ahlakıyla, geceleri ibadet eden ve gündüzleri oruç tutanın derecesine kavuşur"*.

95 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 381.

96 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 381.

97 Zehebî, Mîzân, I, 135, VI, 564.

98 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 10.

99 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 10.

100 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 133.

101 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 133.

Müellif, bu hadisi, Yemân b. 'Adî el-Hımsî'nin, Züheyr b. Muhammed'den, onun da Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'den, onun da Kâsım'dan, onun da Hz. Aîşe'den rivâyet ettiğini ve İbn Hibbân'ın, Yemân'ın onu adâletten çıkarıp cerhe götürecektir derecede hata yaptığını söylediğini nakleder.¹⁰²

Öte yandan, İbn Maîn, Kâmil b. Ebî'l-'Alâ es-Sa'dî'nin güvenilir olduğunu söylerken Nesâî onun güvenilir olmadığını ifade etmektedir. Ebû Hâtim, Yemân b. 'Adî el-Hımsî için doğru, Ahmed b. Hanbel ve Dârekutnî zayıf biri olduğunu açıklarken Buhârî onun rivâyet ettiği hadisler kullanılmaz demiştir.¹⁰³

4.8. İbn 'Adî'den (ö. 365/976) Yaptığı Nakiller

1. *"Altı şey hakkında bana güvence verin ben de size cennet güvencesini vereyim".*¹⁰⁴

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi, Fedâl b. Cübeyr el-Gudânî'nin, Ebû Ümâmâ'den rivâyet ettiğini ve İbn 'Adî'nin Fedâl'ın başkaları tarafından desteklenmeyen hadislerini münker kabul ettiğini nakleder.¹⁰⁵

2. *"Kim bir ölünün kabrini açarsa, onu öldürmüş gibi olur."*¹⁰⁶

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi, Kâmil b. 'Alâ es-Sa'dî Ebü'l-'Alâ'nın, İshâk b. Yahyâ'dan, onun da Âişe bt. Talha'dan, onun da Hz. Aîşe'den rivâyet ettiğini ve İbn 'Adî'nin, mütekaddim âlimlerin Kâmil'i tenkit hakkında bir şey söylediklerini görmedim, fakat bazı rivâyetlerinde kabul edemeyeceğim hatalar vardır dediğini nakleder.¹⁰⁷

3. *"Helal rızkı talep etmek ard arda gelen bir farzdır."*¹⁰⁸

Müellif, bu hadisi, 'Abâd b. Kesîr er-Remlî'nin, Süfyan es-Sevrî'den, onun da Mansûr'dan, onun da İbrahim'den, onun da 'Alkame'den, onun da Abdullah'dan naklettiğini, İbn Maîn'in onu tevsik ettiğini, İbn Hibbân'ın ise hadiste bir şey olmadığını ve kim bu isnâd ile Sevrî'den bir hadis rivâyet ederse artık onun hadislerine güven olmayacağını söylediğini nakleder. Ayrıca Buhârî'nin 'Abâd için "fihi nazar" ifadesini kullandığını, İbn 'Adî'nin onun 'Abâd el-

102 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 135.

103 Zehebî, Mîzân, V, 485, VII, 290.

104 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 135.

105 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 135.

106 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 309.

107 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 309.

108 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 217.

Basrî'nin dedesi olduğu ve rivâyet ettiği hadislerin mahfûz olmadığını söylediğini bildirir.¹⁰⁹

4.9. Dârekutnî'den (ö. 385/997) Yaptığı Nakiller

“Rızkı yerin derinliklerinde arayınız.”¹¹⁰

İbnü'l-Kayserânî, bu hadisi, Hişâm b. Abdullah b. 'İkrime b. Abdurrahmân el-Mahzûmî'nin, Hişâm b. 'Urveden, onun da babasından, onun da Aişe'den rivâyet ettiğini, Hişâm b. Abdullah'ın, Hişâm b. 'Urve'den asılsız hadisler rivâyet ettiğini ve Dârekutnî *Efrâd* adlı eserinde bu hadisin Hişâm'ın, babasından, onun da Aişe'den rivâyet ettiği garip bir hadis olduğunu, Hişâm'ın bu hadisle teferrüd ettiği ve Mus'ab'dan başka kimsenin bunu ondan rivâyet etmediğini nakleder. Başka bir yerde ise bu hadisle Ebû Mu'âviye'nin, Kâdih'ten onun da Hişâm'dan teferrüd ettiğini, ancak hadisin Hişâm'ın, Hişâm'dan nakli ile marûf olduğunu söylediğini bildirir.¹¹¹

İbnü'l-Kayserânî, şöyle devam eder: “İbn Hibbân şöyle der: ‘Kâdih b. Rahme, maktûb hadisleri sikâ râvîlerden rivâyet eder ve bunu öyle bir ustalıkla yapardı ki, onu gören bu rivâyetin mutemed bir rivayet olduğuna inanırdı.’ Aslında bu hadis Hişâm'ın Hişâm'dan nakli ile marûf olmuştur. Kâdih ise bunu ondan çalmıştır. Dârekutnî işte buna işaret etmiştir. Mütেকaddim ve müteahhir âlimlerden zikrettiklerimizin dışında farklı bir görüş nakledilmemiştir. Bu rivâyetin ne Hz. Peygamber'in hadisleri arasında ne Hz. Aişe ve ne de 'Urve'nin Aişe'den rivâyet ettikleri arasında bir aslı vardır. Bilakis bu rivâyet, 'Urve'nin sözlerindedir”.¹¹²

Müellif, yukarıda geçen rivâyetin dışında *Tezkiretü'l-Huffaz'* da Dârekutnî'den başka bir nakilde bulunmamıştır.

İbnü'l-Kayserânî, zikrettiğimiz bu münekkitlerden başka Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ali b. Medîni (ö. 234/), ve İbn 'Uyeyne (ö. 197/812) gibi münekkitlerin bazı râvîler hakkında yaptıkları tenkitleri de nakletmektedir. Ayrıca birçok yerde hocası Ebû'l-Feth Nasr b. İbrahim el-Makdisî'den (ö. 490/1096) de nakillerde bulunmaktadır.¹¹³

109 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 217.

110 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 60.

111 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 60.

112 İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 60-61.

113 Bkz. İbnü'l-Kayserânî, Tezkire, s. 20, 35, 342, 246, 366, 400.

C. İbnü'l-Kayserânî'nin Etkileri

İbnü'l-Kayserânî'nin mevzû hadisler konusunda rivâyetleri temel olarak eser yazarların başında geldiğini ifade etmiştik. O, kendisinden sonra gelenlere bu alanda öncülük etmiştir. Talebeleri ve diğer hadisçiler onun bu yöntemini kullanarak mevzû rivâyetlerle ilgili kitap telif etmiş ve ondan nakillerde bulunmuşlar. Biz burada onun yöntemini kullanarak eser yazan ve ondan nakilde bulunanlardan ikisini zikretmek istiyoruz. Bunlardan biri aynı zamanda talebesi olan Cûzekânî (ö. 543/1148), diğeri ise İbnü'l-Cevzî'dir (ö. 597/1201).

1. Cûzekânî, Ebu Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm el-Hemedânî (ö. 543/1148)

İbnü'l-Kayserânî'nin talebesi olan Cûzekânî'nin,¹¹⁴ kaynaklarda hadise dair birçok eser yazdığı kaydedilmektedir.¹¹⁵ Bunların en meşhuru *el-Ebâtîl ve'l-Menâkîr ve's-Sihâh ve'l-Meşâhîr* adlı kitabıdır. O, eserinde İbnü'l-Kayserânî'den etkilenmiş ve altmış iki hadisi ondan rivâyet etmiş fakat râvi tenkiti ile ilgili olarak ondan nakilde bulunmamıştır.

Cûzekânî'nin *el-Ebâtîl*'de, İbnü'l-Kayserânî'den yaptığı rivâyetlerden bazı örnekler:

1. Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir b. Ali el-Makdisî + Ali b. Ahmed b. el-Bendâr + Ebû Tâhir Muhammed b. Abdurrahmân b. el'Abbâs el-Muhlis + Abdullah b. Muhammed b. Abdülazîz el-Begavî + Ebû Hayseme Züheyr b. Suheyb b. Harb + İsmâîl b. İbrâhîm + Abdülazîz b. Suheyb + Enes. Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: *"Kim bilerek bana yalan isnâd ederse cehennemdeki yerine hazırlansın."*¹¹⁶

Cûzekânî, İbnü'l-Kayserânî'den rivâyet ettiği bu hadisin sahih olduğunu bildirir.¹¹⁷

2. Ebû'l-Fadl el-Makdisî + Ebû Abdullah b. Abdülazîz el-Herevî + Ebû Muhammed b. Ebû Şürayh + Ebû'l-Kâsım el-Begavî + İbn Zenceviye + Abdur-

114 Tam adı, Ebu Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm b. Hüseyin el-Hemedânî el-Cûzekânî'dir. Hemedân'da bir yerleşim merkezi veya bir kabilenin ismi olan Cûzkân'a nisbetle Cûzekânî diye meşhur olmuştur. 543/1148 yılında vefat etmiştir (Bkz. Zehebî, Tezkiretü'l-Huffâz, Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut, IV, 1308).

115 Zehebî, Tezkire, IV, 1308.

116 Cûzekânî, Ebâtîl, s. 8.

117 Cûzekânî, Ebâtîl, s. 8.

rezzâk + Süfyân, İbn Cüreyc ve Ma'mer "İman söz ve ameldir. Fazlalaşır ve eksilir."¹¹⁸

Cûzekâni, İbnü'l-Kayserânî'den rivâyet ettiği bu hadis ile ilgili olarak bir yorumda bulunmamıştır.¹¹⁹

3. Ebû'l-Fadl el-Makdisî + Ahmed b. Muhammed b. en-Nekûr + Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Abdullah b. el-Huseyn + Abdullah b. Muhammed el-Beğavî + Ebû Bekr b. Ebî Şeybe + Veki' + Ebû'l-'Ans: "Zâzân bir katır üzerine üç kişinin bindiğini görmüş ve şöyle demiştir: 'Biriniz (hayvanın sırtından) aşağı insin, çünkü Hz. Peygamber, bir hayvanın üzerine binen üçüncü kişiyi lanetlemiştir'".¹²⁰

Cûzekâni, İbnü'l-Kayserânî'den rivâyet ettiği bu hadis ile ilgili olarak isnâdının kesik ve bâtil olduğunu ifade eder.¹²¹

2. İbnü'l-Cevzî Ebül-Ferec el-Bağdâdî (ö. 597/1201).

İbnü'l-Cevzî¹²² tarih, hadis, tefsir ve akaid alanlarında birçok eser telif etmiştir. Onun hadis alanında yazdığı eserlerin başında uydurma rivâyetleri tanımak için yazdığı *el-Mevdû'at* adlı kitabı gelmektedir. Eser yaklaşık 1850 haberi ihtiva etmiş ve fıkıh bâblarına göre düzenlenmiştir.

İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'at*'ında İbnü'l-Kayserânî'den çoğunlukla Muhammed b. Nâsir ve Hüseyin b. İbrâhîm el-Cûzekânî kanalıyla rivâyette bulunmuştur ve râviler hakkında diğer münekkitler yanında İbnü'l-Kayserânî'den de nakiller yapmıştır. Aşağıda onun İbnü'l-Kayserânî'den yaptığı nakillere üçer örnek vereceğiz.

1. Muhammed b. Nâsir + Mübârek b. Abdülcebbâr + Abdülbâkî b. Ahmed el-Vâ'iz + Muhammed b. Ca'fer b. 'Allân + Ebû'l-Feth el-Ezdî + Abdurrahmân b. Hasan b. Eyyûb + Ebû Sâlim el-'Alâ b. Müslim + Ebû Hafs el-'Abdî + Ebân + Enes + Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Kim Allah'a tazim amacıyla besmeleyi güzelce yazarsa yüce Allah ona mağfîret eder ve anne ve babası kâfir olsa bile azablarını hafifletir."¹²³

118 Cûzekâni, Ebâtîl, s. 21.

119 Cûzekâni, Ebâtîl, s. 21.

120 Cûzekâni, Ebâtîl, s. 329.

121 Cûzekâni, Ebâtîl, s. 329.

122 Tam adı, Ebül-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî'dir. Dedelerinden Ca'fer b. Abdullah el-Cevzî'ye nisbetle İbnü'l-Cevzî diye tanınmıştır. 597/1200 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir (Bkz. Zehebî, Tezkire, 1342).

123 İbnü'l-Cevzî, *Mevzû'at*, I, 164.

İbnü'l-Cevzî, hadisin râvîsi Ebân'ın çok zayıf olduğunu ifade ettikten sonra münekkitlerin onun hakkında söylediklerine geçer ve Muhammed b. Tâhir'in onun yalancı olduğunu söylediğini nakleder.¹²⁴

2. İbn Hayrûn + Cevherî + Dârekutnî + Ebû Hâtim b. Hibbân + Hüseyin b. İshâk el-İsbehânî + Ebû Hârûn İsmâîl b. Muhammed b. Yûsuf + el-Mu'allâ b. el-Elvelîd + Ebû İshâk el-Fezârî + Mahled b. Hüseyin + Hişâm b. Hessân + İbn Sîrîn + Ebû Hureyre şöyle buyurdu: *"Cebrâîl, Hz. Peygamber (sav) ile birlikte iken oradan Ebû Bekr geçti. Hz. Peygamber bu Ebû Bekr'dir, onu tanır mısın Ey Cebrâîl!, dedi. Cebrâîl evet tanırım, o semâda yeryüzünden daha fazla tanınır ve melekler onu Kureyş'in halîmi diye adlandırırlar. O sağlığında senin yardımcım, ölümünden sonra da halifendir, dedi"*.¹²⁵

İbnü'l-Cevzî, İbn Hibbân'ın İsmâîl b. Muhammed ile delil getirmenin câiz olmadığını, çünkü o isnâdları kalb eder ve hadisleri çalardı sözlerini naklettikten sonra Muhammed b. Tâhir'in onun yalancı olduğu hükmünü verdiğini ifade eder.¹²⁶

3. İbn Hayrûn + Cevherî + Dârekutnî + Ebû Hâtim b. Hibbân + Ahmed b. Yahyâ b. Zühayr + 'Alâ b. Mesleme + İsmâîl b. Meğrâ el-Kirmânî + İbn 'Ayyâş + Bur + Mekhûl + Ebû Ümâme: Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu: *"Sofralarınızda fasülye bulundurun. Çünkü fasülye ile besmele şeytanı sofradan kovar"*.¹²⁷

İbnü'l-Cevzî, hadisin asılsız olduğunu söyledikten sonra münekkitlerin 'Alâ b. Mesleme hakkında söylediklerine geçer ve son olarak Muhammed b. Tâhir'in onun hadis uydurduğunu nakleder.¹²⁸

124 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 149-150; İbnü'l-Cevzî, Mevzû'at, I, 164.

125 İbnü'l-Cevzî, Mevzû'at, I, 235.

126 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 71; İbnü'l-Cevzî, Mevzû'at, I, 235.

127 İbnü'l-Cevzî, Mevzû'at, II, 200.

128 İbnü'l-Kayserânî Tezkire, s. 18; İbnü'l-Cevzî, Mevzû'at, II, 200.

SONUÇ

İbnü'l-Kayserânî, değişik ilim dallarında 84 civarında eser yazan velûd bir müelliftir. Kaleme aldığı eserlerin çoğu hadis ilmi ile ilgilidir. O hadisin değişik alanlarında kitap telif etmiştir. Mevzû ve zayıf hadisler alanında eser yazan ilk âlimlerden sayılır. Bu alanda yazmış olduğu *Tezkiretü'l-Huffaz* adlı eseri hadisçiler tarafından kabul görmüştür.

Eser kaynaklarda değişik isimlerle anılmaktadır. Bu isimler arasından *Tezkiratü'l-Huffaz* adı daha fazla ağırlık kazanmaktadır. Yazılma nedeni, hadis tâlibine kolaylık sağlamak ve yardımcı olmaktır. Eser, İbn Hibbân'ın *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'deki rivâyetler esas alınarak yazılmıştır. Hadisler alfabetik sıraya konulmuş, kısa olanların tam metinleri, uzun olanların da baş taraflarından bir miktarı alınmıştır. Seneddeki zayıf ve mecrûh râvîlerin adları zikredilmiş ve râvîler hakkında hüküm verilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'e izâfe edilen birtakım haberlerin asıl sahiplerine de işaret edilmiştir.

Eserde verilen hükümler genellikle İbn Hibbân'ın *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'de zikrettiği hükümlerin naklinden ibarettir. Bununla beraber müellif, *Tezkiratü'l-Huffaz*'da bazı münekkitlerin isimlerini zikretmiştir. İsmi geçen ve nakilde bulunduğu bu münekkitler arasında Yahya b. Sa'îd el-Kettân, Abdurrahman b. Mehdî, Yahya b. Ma'în, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Nesâ'î, Dârekutnî, İbn Hibbân, İbn 'Adî ve diğerleri bulunmaktadır.

İbnü'l-Kayserânî, kendisinden sonra gelen bazı hadisçileri etkilediği gibi eseri *Tezkiratü'l-Huffaz* da mevzû rivâyetler alanında kitap yazanlara kaynak olmuştur. Cûzekânî ve İbnü'l-Cevzî bunlardandır. Cûzekânî *el-Ebâtîl ve'l-Menâkîr* adlı eserinde ondan birçok hadis rivâyet etmiştir. İbnü'l-Cevzî de *el-Mevdû'at*'ında râvîlerle ilgili hüküm verirken ondan nakilde bulunmuştur.

İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiratü'l-Huffaz*'da, rivâyetlerin mevzû veya zayıf olduğunu tespit ederken tek ölçüt olarak râvînin durumunu göz önüne almıştır. Metin tenkitine ve diğer sebeplere ise yer vermemiştir. Bu husus günümüzde bir eksiklik olarak görünse de o dönem için sözkonusu değildir.

KAYNAKÇA

- Aşıkutlu**, Emin, "Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivâyetler ve Delil Değerleri", M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, 2005/2.
- Aydınlı**, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş, İstanbul, 1987.
- Bağdatlı**, İsmail Paşa (ö. 1920), *Hediyetü'l-ârifin*, Dâru İhyâi't-turâsî'l-'Arabî, Beyrut, 1951.
- Başaran**, Selman, "İbn Adî", *DİA*, XIX, 296, İstanbul 1999.
- Cûzekânî**, Ebu Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm (ö. 543/1148), *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, Dâr İbn Hazm, Beyrut, 2004.
- Çakan**, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İFAV, İstanbul 1996.
- Eşkar**, Ömer Süleyman Abdullah, *el-Vad' fi'l-hadîsi'n-Nebevî*, Dâru'n-nefâis, Amman, 2004.
- Halacoğlu**, Yusuf, "Fersah", *DİA*, XII, Anakara, 1995.
- Irakî**, Ebü'l-Fazl Abdurrahim b. Hüseyin (ö. 806/1423), *Risâle fi'r-reddi 'ale's-Saçânî*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1986.
- İbn 'Adî**, Abdullah (ö. 365/976), *el-Kâmil fi dü'afâi'r-ricâl*, Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, Beyrut, ts.
- İbn Hacer el-'Askalâni**, Ahmed b. Ali (ö. 852/1448), *Hedyü's-sârî mükaddime Fethi'l-Bârî*, Riyad, 2001.
- , *Lisânü'l-mîzân*, Mektebetü'l-matbu'âtî'l-İslâmiyye, y.y. 2002.
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtim Muhammed (ö. 354/965), *Kitabu'l-Mecrûlîn*, Dâru's-samî'î, Riyâd, 2000.
- İbn Kesir**, 'İmaduddin İsmail b. Ömer (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Dâru hecr, Riyâd, 1997.
- İbn Nukta**, Muhammed b. Abdülganî (ö. 629/1231), *et-Takyîd li-ma'rifeti'r-ruvvât ve's-sened ve'l-mesânîd*, Meclis dâirati'l-me'ârifî'l-'Osmânî, Haydarabad, 1983.
- , *el-Mevdû'at*, Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye Beyrut 1995.
- İbnü'l-Cevzî**, Abdurrahmân Cemalüddin Ebû'l-Farac (ö. 597/1201), *el-Mevdû'at*, Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye Beyrut 1995.
- İbnü'l-Esîr** Mucdüddîn el-Mubârek b. Muhammed (ö. 630/1232), *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, Beytü'l-efkâr ed-düveliyye, Amman, 2003.
- İbnü'l-İmâd**, Şihâbuddin Ebü'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed el-'Akrî (ö. 1089/1678), *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Dâr İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut, 1986.
- İbnü'l-Kayserânî**, Muhammed b. Tâhir (ö. 507/1113), *el-Mensûr mine'l-hikâyât ve's-suâlât*, Mektebetü dâri'l-minhâc, Riyâd, 2008.
- , *İdâhü'l-İşkâl*, Mektebetü'l-mü'allâ, Kuveyt, 1988.

- , *Meseletü't-tesmiye*, Mektebetü's-Sahâbe, Cidde, ts.
- , *Safoetü't-Tasavvuf* (thk. Ğade el-Mukaddem Adre), Dâru'l-müntahab el-Arabî, Beyrut 1995.
- , *Tezkiretü'l-Huffaz etrâfu ehâdisi kitâbi'l-Mecruhin li İbn Hibbân*, Riyad, 2007.
- , *Zahiretü'l-Huffaz* (thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Firyevâî), Dâru's-elef, Riyad 1996.
- Kandemir**, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler*, İFAV, İstanbul, 2002.
- , "İbnü'l-Kayserânî", *DİA*, XX, 109, İstanbul 1999.
- , "Etrâf" *DİA*, XI, 498-499, İstanbul, 1999.
- Makrîzî**, Takiyuddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1441), *el-Mukaffe'l-kebir*, Dâru'l-ğarb el-i'lâmî, Beyrut, 1991.
- Muhammed Accâc** el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, Mektebetü vehbe, Kahire, 1998.
- Safedî**, Salahuddin Halil b. İbik (ö. 764/1362), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Dâr ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2000.
- Subhî Sâlih**, *'Ulûmü'l-hadis*, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 2006.
- Suyûtî**, Celalüddin Abdurrahman (ö. 911/ 1505), *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ehâdis'l-mevdû'a*, ts. y.y.
- Yakût el-Hamevî**, Şihabüddin Ebu Abdullah Yakut b. Abdullah (ö. 626/1228), *Mu'cemü'l-büldân*, Dâru's-sâdir, Beyrut, 1988.
- Yıldırım**, Selahattin, İbnü'l-Kayserânî el-Makdisî (ö. 507/1113) ve Hadisçiliği, (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Konya, 2011.
- Zehebî**, Şemseddin Ahmed b. Osman (ö. 799/1347), *Düvelü'l-İslâm*, Dâru's-sadr, Beyrut, 1999.
- , *el-'İber fi haberi men ğaber*, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1985.
- , *Mizânü'l-İ'tidâl*, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1995.
- , *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, Muesesetü'r-risâle, Beyrut, 1984.
- , *Tezkiretü'l-Huffaz*, Dâru'l-kütüb'il-'ilmiyye, Beyrut, ts.
- Ziriklî**, Hayruddîn, *el-'Alâm kâmûsu terâcîm li eşhuri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Dâru'l-'ilim li'l-melâyîn, Beyrut 2002.

Şiir Antolojileri¹

Dr. Abdurrahman 'Utbe*

Çev. Ökkeş General**

el-Mu'allaqât

el-Mu'allaqât veya es-Seb'u't-Tıvâl: Cahiliye dönemi bazı büyük şairlerin "el-Mu'allaqât" ismini verdikleri uzun kasideleridir. Bu isim, insanlar arasında en yaygın olanı olup bu kasidelere "el-Muhezzebât" veya "es-Sümût" isimleri de verilmiştir. Bütün bu isimlendirmelerin her biri, insanların bu kasideleri kendisiyle bildikleri bir tür takdir ifadesidir.

Ravîler, bu kasidelerin el-Mu'allaqât diye adlandırılmasının sebebi hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları, bunların yazılıp Kâbe örtüsüne asıldığı için; bazıları, hükümdar bir kasideyi güzel bulduğunda kendi hazinesinde bulunması için *(عَطَّرُوا لَنَا مَا هَلِمَ)* "Bunu bizim için kaydedin" dediği için bu şekilde isimlendirildiği görüşünü savunmuş, bazıları ise bu kasidelerin kıymet ve değerinden dolayı "el-Mu'allaqât" isminin "الأعلاق" kelimesine kıyasla "kıymetli şey" manasındaki "العلق" lafzından türediği görüşünü ifade etmişlerdir. Mu'allaqât sahiplerinin sayısı ve sınırı hususunda da bazı ihtilaflar vardır. Rivayetler İmriü'l-Qays, Zuheyr, Lebîd, Tarafe ve Amr b. Kulsûm'e ait beş mu'allaqa hakkında ittifak ederken bunların dışındaki iki tanesinde ise ihtilaf etmektedir.

¹ Dr. Abdurrahman 'Utbe'nin *Mevsû'atu'l-Masâdir ve'l-Merâci'* adlı kitabının "Kütübü'l-İhtiyârâti's-Şi'riyye" başlıklı bölümünün tercümesidir. 'Utbe, Abdurrahman, *Mevsû'atu'l-Masâdir ve'l-Merâci'*, Dâru'l-Evzâ'î-Dâr-u Sa' diddîn, Dımeşk-2007, ss. 468-483.

* Suriyeli Arap Dili ve Edebiyatı alimi. Halep'te doğmuş, 2012 yılında vefat etmiştir.

** İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arab Dili ve Belagati Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi, e-posta: okkes.general@inonu.edu.tr

Hammâd er-Râviye; Antere ve Hâris b. Hillize'ye ait iki kasidenin bu yedi kasideden olduğunu ifade etmiş, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ ise en-Nâbiğa ve el-A'sâ'ya ait iki kasidenin yukarıda zikredilen beş kasideyi yediye tamamladığını belirtmiştir. Ebû Zeyd el-Qureşî de "Cemheret-ü Eş'âri'l-'Arab" adlı kitabında bu yedi kasideyi Ebû 'Ubeyde'nin tertibine göre zikrederek onun görüşüne tabi olmuştur. Hicrî beşinci asır âlimlerinden Hatîb et-Tibrîzi de bu iki görüşü birleştirmiş ve 'Ubeyd b. el-Ebras el-Esedî'nin el-Mutavvele'sini de ekleyerek bu kasideleri ona tamamlamış ve tamamını "el-Qasâidu'l-'Aşru't-Tıvâl" diye adlandırmıştır.

el-Mu'allaqât, farklı rivayetlerine rağmen, ilim ehli ve öğrenciler tarafından büyük ilgi görmüş olup selikaları düzgün olsun diye öğrencilere ezberletilmesine özen gösterilen ilk derlemeler arasındadır. Şârihler de el-Mu'allaqât'a çok ehemmiyet vermiştir. Ebû Bekr b. Muhammed b. el-Qâsım el-Enbârî'in (328/940) şerhi, el-Mu'allaqât'ın en meşhur şerhleri arasındadır. "Şerhu'l-Qasâidu's-Seb'u't-Tıvâl" adını verdiği bu eser tarihi olaylar, nesepler, lügat, şiir ve nesirle alakalı birçok malumat ihtiva etmekte ve Kur'ân, Hadis, şiir ve atasözlerinden çok sayıda delil (şahit) içermektedir.

Diğer bir el-Mu'allaqât şerhi ise yaygın olarak kullanılan ez-Zevzenî'nin şerhidir. Bu şerhin karakteristik özelliği, muhtasar ve yoğunlaştırılmış halde olmasıdır.

el-Mufaddaliyyât / ed-Dabbî

Abbasi halifeleri çocuklarının dilleri düzgün ve selikaları fesahate yatkın olsun diye onların Kur'ân, hadis ve şiir eğitiminde çeşitli kimseler görevlendirerek eser yazdırırlardı. Bu eser de aynı şekilde Halife el-Mansur'un talimatıyla veliaht Mehdî'ye öğretmek için el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî'nin (178/793) seçtiği şiir derlemesidir.

el-Mufaddal ed-Dabbî, bu şiir antolojisinde şiirleri az (muqillîn) olan büyük şairlerin şiirlerinden seçmeyi amaçlamıştır. Çünkü müksirînin (şiiri çok olan şairler) şiirleri zaten ellerde dolaşmaktaydı. Böyle yapması isabetli olmuştur. Çünkü el-Mufaddal'ın gayretleri olmasaydı bu mükemmel derlemeden ancak çok az bir kısmının bize ulaşma ihtimali olurdu.

İbn Nedîm'in el-Fihrist'indeki rivayetine göre el-Mufaddaliyyât'ın sayısı 128 kasideye; tahkikli son baskılara göre de 130 kasideye ulaşmaktadır. el-Qâli de el-Emâlî'sinde el-Mufaddal'ın el-Mehdî için seçtiği kasidelerin 80 tane olduğunu daha sonra bunların el-Esma'î'ye arz edildiğinde 120 kaside'ye çıkarıldığını

ğını, sonra da el-Esma'î'nin ashabından birilerinin bazı seçme kasideleri bunlara ilave etmesiyle bizim elimizdeki sayıya ulaştığını rivayet etmektedir.

el-Mufaddal, bu kasidelerin tertibinde belli bir kural takip etmemiştir. Aslında bunlar, ders konularının kendisine ilham ettiği şeylere göre talebesi el-Mehdî'ye okuduğu seçmelerdir. Bu şiirlerin el-Mufaddal'a nispetinin ise ondan sonra gelenler tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır.

el-Mufaddaliyyât, nakilciler, ilim ehli ve edebiyatçıların ilgi ve alakasına mazhar olmuş ve insanların takdir ve beğenisini kazanarak diğer şiir derlemeleri arasında yüksek bir mevkiye ulaşmıştır. Bunun birçok sebebi vardır. İlk olarak, bu şiirlerin derleme işini deruhte eden el-Mufaddal ed-Dabbî'ye duyulan güven gelir ki o, rivayet hususunda hakkında şüphe duyulmayan birisidir. Şiir seçiminin güzel olması, şiirlerinin gerçekten Arap şiiri kasidelerinin en iyilerinden olması, kasidelerinin eksiksiz bir şekilde kaydedilmiş olması, birtakım kasidelerden seçme kasideler olmaması ve eski zamanlara ait şiirler olması da bu sebeplerdendir. Bunlar, çoğunluğu cahiliye şairlerine, az bir kısmı da muhadramûna ve İslam dönemi şairlerine ait kasidelerdir. Bu eserdeki kaside sahibi şairlerin sayısı altmış yediye ulaşmaktadır. Bunlardan kırk yedisi cahiliye şairlerinden, on dört tanesi muhadramûndan, yedisi de İslam dönemi şairlerindedir. Buna ilaveten, bu şairlerin hepsi de muqillîndendir (şiiri az olan şairler) ki bu durum, esere nedret (az bulunma, nadirlik) sıfatı kazandırmaktadır.

el-Mufaddal, Arap şiirinin asaletinin temessül ettiği ve gelenek, örf ve değerleriyle cahiliye Arap hayat tarzlarının görüldüğü bu kasidelerin seçme işini çok profesyonel bir şekilde gerçekleştirmiştir. Bu antolojiyi cahiliye dönemindeki hayatın araştırılmasında asıl kaynaklardan biri yapan da budur.

İlim ehli ve edebiyatçılar, el-Mufaddaliyyât'a eskiden beri ilgi göstermişlerdir. Bundan dolayıdır ki el-Mufaddaliyyât'ın birçok şerhi bulunmaktadır. Bunlardan en eskisi ve en güzeli el-Enbârî'nin (Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr, 304/916) şerhidir. Bu şerh, Arapların tarihi ve soyları, şiir, dil ve lehçelerle alakalı birçok malumat içermektedir. Ayrıca İbn Nahhâs'ın (338/949), el-Merzûqî'nin (421/1030), Hatîb et-Tebrîzî'nin (502/1109) ve el-Meydânî'nin (518/1124) şerhleri de sayılabilir.

el-Mufaddaliyyât ve şerhleri birçok kere basılmıştır. Bunlardan en eskisi Alman müsteşrik Heinrich Thorbecke'nin tahkik ettiği 1885 yılında basılan Leipzig (Almanya'nın bir kenti) baskısıdır. Bundan sonra hepsi Mısır'da olmak üzere, 1906'da Tekaddüm matbaası baskısı, ardından 1915'te Ebû Bekr b. Ömer ed-Dağstânî el-Medenî'nin şerhiyle birlikte iki cilt halinde yapılan baskı ve daha sonra da 1926'da Hasan es-Sendûbî şerhiyle beraber yapılan baskı gelir.

Bunlardan sonra el-Enbârî'nin şerhi ve müsteşrik Charles James Lyall'ın tahkiki ile Beyrut'ta; Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdusselâm Harun'un tahkikiyle eski şerhlerden alınmış kısa şerhlerle birlikte Dâru'l-Meârif tarafından 1943'te Kâhire'de basılmıştır. Daha sonra bu baskı 1952 ve 1965 senelerinde tekrarlanmıştır.

el-Esma'ıyyât / el-Esma'î

Bu eser, Abdulmelik b. Qarîb el-Esma'î'nin (216/831) topladığı şiir antolojisidir. el-Esma'î bu eserinde el-Mufaddal ed-Dabbî'nin el-Mufaddaliyyât'ındaki yöntemini kullanmıştır. O, bu antolojiyi sayıları 71'e ulaşan eski şairlerin şiirlerinden derlemiştir. Bazı kısa kesitlerle birlikte eserdeki kasidelerin sayısı 92'ye ulaşmaktadır. el-Esma'ıyyât, el-Mufaddal'ın başlattığı şiir toplama hareketi için açılma ve yayılma olarak kabul edilmekte ve el-Mufaddaliyyât'ın tamamlayıcısı sayılmaktadır. Çünkü el-Esma'î, şiirlerini toplarken el-Mufaddal'ın usulünü takip etmiştir. Kadim şiirin en güzellerinden seçtiği kasideleri de bu şiirlerin ve cahiliye asrındaki umumî hayatın ruhunu en güzel şekilde yansıtmaktadır.

Şiir seçimindeki benzerliklerinden dolayı el-Mufaddaliyyât ve el-Esma'ıyyât, insanların zihinlerinde birlikte tasavvur edilmiş ve ikisi arasında karışmaya sebep olacak şekilde birine ait bazı kasideler diğerine nispet edilmiştir.

el-Esma'ıyyât, müsteşrik Wilhelm Ahlwardt'ın tahkikiyle 1902 senesinde Almanya'nın Leipzig kentinde basılmıştır. Ahlwardt, bu baskıda tekrarları ve el-Mufaddaliyyât'la müşterek olanları çıkardıktan sonra el-Esma'î'ye ait 77 kaside kaydetmiş ve kasidelerin sıralamasını beyitlerin son harflerine göre alfabetik olarak yeniden yapmıştır. Ahmet Muhammed Şâkir ve Abdusselam Harun'un tahkikiyle muhtasar bir şerhle birlikte Dâru'l-Meârif tarafından 1955 senesinde Mısır'da da basılmış ve daha sonra bu baskı 1967'de tekrarlanmıştır.

Cemheretü Eş'âri'l-'Arab / Ebû Zeyd el-Qureşî

Bu antolojiyi Ebû Zeyd Muhammed b. Ebu'l-Hattab el-Qureşî, hicrî üçüncü asır şairlerinin şiirlerinden derlemiştir. Kaynaklarda Ebu Zeyd hakkında hiçbir bilgi olmayıp sadece el-Mufaddal b. Abdullah el-Mücebbirî'nin talebesi olduğu bilinmektedir. Fakat bu bilinmezlik, onun geride bıraktığı eserin ilmî kıymetini düşürmez. Zira bu derleme, el-Mufaddal ed-Dabbî ve el-Esma'î'nin bu alandaki gayretlerinin tamamlayıcısı kabul edilen şiir antolojilerindedir.

el-Cemhere, her birinde yedi kaside bulunan yedi bölüm halinde düzenlenmiş toplam 49 kaside içermektedir ve bu bölümlerin her birine özel bir isim verilmiştir. Bölüm adları şöyledir: el-Mu'allaqât, el-Mücemherât, el-Münteqayât, el-Müzehhebât, el-Merâsî, el-Meşûbât ve el-Mulhamât. Bunların hepsi kadim şiirin harikalarındandır ve çoğunluğu cahiliye dönemine ait şiirlerdir. Az bir kısmı ise muhadram şairlere veya Müslüman şairlere aittir.

Öyle görüyor ki, Ebû Zeyd'in el-Cemhere'ye verdiği isimler, ravîler tarafından bilinen isimlerdir. el-Mu'allaqât, cahiliye döneminden bu yana bilinen bir isimdir. Ebu Zeyd'in el-Cemhere'nin mukaddimesindeki el-Mu'allaqât hakkındaki sözlerinden sonra gelen şu cümlelerden anlaşıldığı üzere diğer isimler de aynı şekilde bilinmekteydi: *وقد أدركنا أكثر أهل العلم يقولون: إن بعدهم سبعا ما هم بدونهم، ولقد تلا أصحابهم أصحاب الأوائل، فما قصروا، وهن المجمعرات، وأما منتقيات العرب فهن للمسيب بن علس، والمرقش..*

el-Cemhere'deki kasidelerin tertibinde benzerlik ve uygunluk üzerine kurulmuş bir sınıflandırma şekli göze çarpmaktadır. Kasideler yedi bölüme ayrılmış ve her bir bölüm içerisinde yedi kaside bulunmaktadır. Her bölüm içerisindeki kasideler genellikle belli bir ortak noktada birleşmektedir. el-Mu'allaqât kasidelerinin ortak noktası her birinin cahiliye şiiri olmasıdır. el-Mücemherât ve el-Muntekayât kasidelerinin de tamamı cahiliye şairlerine aittir. el-Mulhamât, İslam dönemi şairlerine; el-Meşûbât, muhadram şairlere (musanifin de dediği gibi bu şiirlere küfür de iman da karışmıştır); el-Muhezzebât, muhadram ve cahiliye dönemi Medine şairlerine ait şiirlerdir. el-Merâsî ise amaç birliğinin bir araya getirdiği -ki bu amaç yas tutmaktır- cahiliye ve muhadram şairlerinden yedi şaire ait şiirlerdir.

el-Cemhere kasidelerinin en önemli ayırt edici özelliği, kadim şiirin en güzellerinden seçilmiş olması ve bazılarının yalnızca el-Cemhere tarihiyle rivayet edilmesidir. el-Cemhere de aynen el-Mufaddaliyyât ve el-Esma'iyât gibi cahiliye şiirinin asaletini temsil etmekte ve cahiliye asrındaki umumi hayatın ruhuna tercüman olmaktadır.

el-Cemhere'nin eleştirel bir mukaddimesi vardır. Müellif burada şiirin evveliyatından, Peygamber Efendimiz'in şiir dinlemesinden, şiire müsaade etmesinden, büyük şairlerin tabakâtından ve şairler arasındaki üstünlük mücadelesinden bahseder. Fakat bu mukaddimede zikredilen hükümler, tenkit alanında kendisine kıymet kazandırmayan bir sathîlikle karışık haldedir.

el-Cemhere, birçok defa basılmış olup en eski baskıları, (1890/1308) Bulak baskısı ve sonra da bazı hatalı müdahallerle (1926/1345) senesinde Mısır'da yapılan el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra baskısıdır. Daha sonra 1963'te Dar-u

Sâdir tarafından Beyrut'ta basılmış, ardından da Dr. Ali el-Bicâvî'nin tahkikiyle, içerisinde birçok yanlış ve tahrifât bulunduğu halde 1967'de Kahire'de Dâr-u Nahdat-i Mısır tarafından iki cilt halinde yayınlanmıştır.

el-Cemhere daha sonra Dr. Muhammed Ali el-Hâşimî tarafından doktora tez konusu olarak iyi bir tahkikle basılmıştır. Bu çalışmasında o, Dr. Ali el-Bicâvî'nin tahkikinde görünen yanlışlıkları ve tahrifatı düzeltmiştir. Bu baskı, Muhammed b. Suûd İslam Üniversitesi tarafından (1981/1401 h.) Riyad'da, sonra da ziyadeli ikinci bir baskıyla iki cilt halinde Dâru'l-Kalem tarafından (1986/1406) Beyrut'ta yayınlanmıştır.

Dîvânu'l-Hüzeliyyîn

Bu eser sadece Hüzeyl kabilesi şairlerinin divanıdır. Nakilciler, tedvin asrının başlangıcından beri kabilelerin şiirlerini araştırma hususunda gayret göstermişler ve toplanmasının kolaylığından dolayı o kabilenin kendi çocuklarından olan ravileri detaylı bir şekilde incelemişlerdir. el-Esmâ'î, Ebu 'Amr eş-Şeybânî, İbn 'Arabî ve es-Sükkerî, kabilelerin divanlarını toplamaya önem verenlerdendir. İbnü'n-Nedim, el-Fihrist adlı eserinde Ebu 'Amr eş-Şeybânî'nin 80, Ebu Sa'îd es-Sükkerî'nin ise 25 kabilenin divanını topladığına işaret etmiştir. Şüphe yok ki, kabilelerin divanlarının toplanmasının hem şiir hem de dil alanında birçok faydası vardır. Zira bu araştırmalar sırasında kabilelerin sanat, lügat ve lehçe özelliklerinin keşfedilmesi mümkündür.

es-Sükkerî'nin divanını takdim ettiği Hüzeyl kabilesi, nesep bağlarıyla Qureyş'e dayanan, Hicaz bölgesinde Qureyş kabilesinin yakınlarında yaşayan, çocuklarının sahip olduğu sağlam dil selikası ve şiir kabiliyeti ile tanınan bir Mudar kabilesidir.

ed-Divan (Dîvânu'l-Hüzeliyyîn) şairlerinin sayısı, araştırmacıların ulaştığı ve divanın neşrinde kendisine itimat ettikleri yazılı kaynaklara göre değişmekte olup 26 ile 120 arasında değişmektedir.

ed-Divan, defalarca basılmıştır. es-Sükkerî'nin şerhi ile birlikte müsteşrik Kosgarten'nin yönetiminde yapılan 1854 Londra baskısı, müsteşrik Julius Wellhausen'in tahkiki, Almanca'ya tercümesi ve açıklamalarla birlikte yapılan 1884 Berlin baskısı, müsteşrik Hell gözetiminde 1926 ve 1933 senelerinde Leipzig ve Hannover'de iki cilt halinde yapılan baskı, 1945 ve 1950 yılları arasında Kahire'de Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye tarafından üç cilt olarak yapılan baskı sayılabilir. Bu baskı 1965'de Mısır Kültür Bakanlığı tarafından kopya olarak tekrarlanmıştır. 1963-1965 senelerinde de Abdussettar Ferrâc'ın tahkiki ve Mahmud

Muhammed Şakir'in tashihi ile Kahire'de Daru'l-'Urûbe tarafından üç cilt halinde basılmıştır.

el-Hamâse /Ebû Temmâm

Hamâse kitapları, Ebû Temmâm'ın bu ismi verdiği kitabıyla başlayan bir silsiledir. Ebû Temmâm'dan sonra bu kitaplar, müelliflerin şahıslarıyla alakalı bazı farklarla beraber aynı isim ve aynı yöntem üzere birbirini takip etmiştir.

el-Hamâse kitabı, Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî (845/231) tarafından tasnif edilen bir şiir seçmeleri kitabıdır. Ebû Temmâm bu eserinde çok sayıda kısa şiiri, kısa kasideyi ve uzun kasidelerden seçme beyitleri bir araya getirmiştir. Onu bu kitabı derlemeye iten sebepler hakkında anlatılan kısma şöyledir: Ebû Temmâm'ın Horasan'da Abdullah b. Tahir'i ziyaretinin ardından dönüş yolunda Hemedân'dan geçerken yoğun bir kar yağar, yolları kapatır ve yolculuğa mani olur. Kendisini misafir eden ve arkadaşı olan Ebu'l-Vefâ b. Seleme onun bu durumunu görünce onu teselli etmek ister ve okuması ve mütalaa etmesi için kütüphanesini onun tasarrufuna bırakır. İşte en güzel şiirlerden seçilmiş bu derleme Ebû Temmâm'ın kış mevsimi boyunca süren bu okuması sonucu ortaya çıkar.

Ebû Temmâm seçtiği şiirleri bir araya toplar, mevzularına göre on kısma ayırır ve her bir kısma "bâb" ismini verir. Bu babların isimleri şöyledir: "Bâbu'l-hamâse, bâbu'l-merâsî, bâbu'l-edeb, bâbu'n-nesîb, bâbu'l-hicâ', bâbu'l-edyâf ve'l-medîh, bâbu's-sifât, bâbu's-seyr ve'n-nüâs, bâbu'l-milh, bâb-u mezemmeti'n-nisâ'."

Bu kitabın "Hamâse" diye isimlendirilmesi, ilk babının kendisine isim yapılmasından kaynaklanmıştır. Halil b. Ahmed'in Kitabı'l-'Ayn'ı gibi ilk babın ismini alan kitaplara kıyasen de böyle yapılmış olabilir. Ebû Temmâm'a göre hamasetten maksat, yiğitlik, hamiyet ve yiğitliğe teşvik etme ve sıkıntılara tahammüle yönlendirme gibi cesaretle alakalı her şeydir.

Ebû Temmâm'ın bu çalışmasında yaptığı yenilik, seçkin derlemeler içerisinde topladığı şiirlerini ait oldukları türlere göre tasnif etmedir. Onun şiir tasnifinde yaptığı bu çalışma, bu alanda ortaya konan ilk gayrettir. Halbuki eski şiir derlemelerinin tasnifi, iyi şiir seçme kaygısı dışında hiçbir kurala bağlı olmaksızın gelişi güzel yapılmıştır. Aynı zamanda Ebû Temmâm'ın el-Hamâse'deki seçme şiirleri, şiirlerin en güzellerindendir. Eskiler onun şiirlerini çok beğenmiş, onun şiir seçimindeki zevkini methetmişler ve hatta onun hakkında "Ebû Temmâm'ın el-Hamâse'sindeki şairliği, kendi şiirindeki şairliğinden daha üstündür" demişlerdir.

Ebû Temmâm, uzun şiirleri kaydetmekten kaçınmış ve şiirlerden bazı kesitler veya uzun kasidelerden seçtikleri ile yetinmiştir. Belki de o bununla, ezberlemesi kolay olan ve çok sayıda şairin şiirine misal teşkil eden şiirlere öncelik vermek istemiştir. Cahiliye ve İslam şairlerinden şiiri az olan usta şairlere büyük önem vermiştir. Aynı zamanda bazı yeni şairlerden seçtiği şiirler de rivayet edilmiştir.

Ebû Temmâm bu tür sınıflandırmanın öncüsüdür. Kendisinden sonra gelenlerin birçoğu onu çok beğenmiş, onun metoduyla kitap telif etmiş ve ona uymak ve ilmini takdir maksadıyla bu teliflerine "el-hamâse" ismini vermişlerdir. el-Buhterî, Hâlidîyyân (Ebû Bekr Muhammed b. Hâşim el-Hâlidî ve Osman Saîd b. Hâşim el-Hâlidî) Ahmed b. Fâris, İbnü'ş- Şecerî ve el-Basrî bunlardır.

Ebû Temmâm'ın el-Hamâse'si ilim ehli, eleştirmenler ve okuyucular tarafından büyük ilgi görmüş ve insanlar okumak ve şerh etmek suretiyle onunla meşgul olmuşlardır. Bu ilginin boyutlarını gösteren en büyük delil, onun üzerine telif edilen şerhler ve bu şerhleri telif eden şahsiyetlerin ilim ve eleştiri alanındaki ağırlığıdır. Ebû Hilal el-'Askerî, el-Âmidî, Ebu Bekr es-Sûlî, İbn Cinnî, el-Merzûqî, Hatîb et-Tebrîzî, A'lem eş-Şentemrî, el-Beyhakî, el-Bekrî ve Zeyd b. Ali el-Fârisî el-Hamâse üzerine şerh yazan müelliflerdendir. Bu şerhlerden en yaygın olanları ise el-Merzûqî'nin (ö. 421/1030) ve Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 502/1108) şerhleridir.

el-Hamâse, müstakil ve şerhli olarak birçok defa basılmıştır. Metni 1887 senesinde Beyrut'ta Cem'iyetü'l-Fünûn matbaası tarafından yayınlanmıştır. 1788'de Almanya'nın Bonn şehrinde müsteşrik Wikhelm Freytag'ın gözetiminde Tebrîzî'nin şerhiyle birlikte, sonra Bulak'ta (1296/1878) Muhammed Kasım'ın gözetiminde dört cilt halinde basılmış ve Bulak'ta yapılan bu baskı 1913'te Mısır'da Muhammed Muhyiddin Abdulhamid'in gözetiminde Saadet matbaasında tekrarlanmıştır. 1912 yılında da Kahire'de, başlıkları düzenlenerek Seyyid Ali el-Marsafî'nin şerhiyle basılmıştır. el-Hamâse, daha sonra 1951 ve 1953 yıllarında Mısır'da el-Merzûqî'nin şerhi ve Ahmed Emin ve Abdusselam Harun'un tahkikleriyle basılmış ve aynı baskı 1967 senesinde tekrar yapılmıştır.

el-Vahşiyât / EbûTemmâm

Bu eser Ebû Temmâm'a ait şiir derlemesidir. Ebû Temmâm, bu kitabını da el-Hamâse'de takip ettiği metoda göre hazırlamıştır. "Bâbu's-seyr ve'n-nu'âs" bölümü hariç el-Hamâse'deki bölümlerin aynısı olmak üzere on bölüme ayırmıştır. "Bâbu's-seyr ve'n-nu'âs" bölümü yerine de "bâbu'l-meşîb" adında

bir bölüm koymuştur. Bu benzerlikten dolayı kitaba “el-Hamâsetü’s-Suğrâ” ismi de verilmektedir.

Ebû Temmâm, el-Hamâse adlı divanını toplamada takip ettiği seçim yöntemini esas almış ve şiiri az olan usta şairlere yönelerek onların şiirlerinden kısa kesitler ve uzun kasidelerinden seçme parçalar alarak kitabına kaydetmiştir. Bu seçmelerin nadir olması sebebiyle de insanlardan kaçan ve nadir görülen vahşi hayvanlara benzeterek, kitabına “el-Vahşiyât” adını vermiştir. Bu kasideler, çoğunluğu itibariyle iyi seçme şiirlerdendir.

Ebû Temmâm’ın el-Vahşiyât’taki şiir seçimi aynen el-Hamâse’deki gibidir. Fakat el-Vahşiyât daha az şöhret bulmuştur. el-Hamâse, insanların eline daha önce geçmiş ve el-Vahşiyât’ı gölgede bırakmıştır. el-Vahşiyât ise el-Hamâse’nin tekrarı olması yönüyle onun uyardığı ilgiyi uyarmamıştır.

el-Vahşiyât da birçok kez basılmıştır. 1910 Beyrut Katolik Matbaası baskısı, 1922 Kahire Muhammed Mahmud er-Râfi’î baskısı, 1929 Kahire Kemal Mustafa baskısı ve 1963 senesinde Kahire’de Abdulaziz el-Meymenî er-Râcekûtî’nin tahkik ettiği ve Mahmud Muhammed Şakir’in haşiye ve notlar eklediği Dâru’l-Me’ârif tarafından yapılan baskı bunlardan bazılarıdır.

el-Hamâse / el-Buhterî

Bu eseri şair el-Buhterî (Velîd b. Ubeyd et-Tâî ö. 284/897) derlemiş ve hem isim hem de şiir seçimi açısından Ebû Temmâm’ın el-Hamâse’sine benzer bir şekilde işlemiştir. O bu eserini arkadaşı ve el-Mütevekkil’in veziri Feth b. Hâkân için yazmıştır. Kitabın ibarelerini cahiliye ve İslam dönemi kadîm şiirinin en güzellerinden seçmiş ve bununla birlikte bazı yeni şairlerin şiirlerinden kısa kesitlerle renklendirmiştir. Daha önce Ebû Temmâm’ın da yaptığı gibi el-Buhterî, şiiri az olan usta şairlerden şiir seçmeye yönelmiştir. Çünkü şiiri çok olan şairlerin şiirleri zaten çok bilinmekte ve rağbet görmekteydi.

el-Buhterî, el-Hamâse adlı kitabını, Ebû Temmâm gibi şiirin gayelerine göre değil; cüz’î manaları esas alarak tasnif etmiştir. Bu da bölümlerin sayısının artması adına onun önündeki alanı genişletmiş ve bu sebeple kitabın bölümleri 147’ye ulaşmıştır. Bu durum, el-Buhterî’nin el-Hamâse’sinin bölümlenme açısından son derece hassas olmasını sağlamıştır. Bu nedenle eser, daha çok kısa seçmelere meyletmekte ve hatta bazen bunlar tek bir beyti aşmamaktadır. Bazen de kasideler daha da fazla parçalanmakta ve mana uyumu açısından her bölüm için kendisine uygun parça seçilerek, bir tek kasidenin parçaları farklı bölümlerde şahit olarak getirilmektedir.

el-Buhterî'nin seçmelerinde mükemmellik karakteri ağır basmaktadır. Çünkü ona göre orijinal (asıl) şiir hissi, güzel şiir seçiminde önemli bir etkidir.

el-Buhterî, bölümleri arasında bu isimle bir bölüm olmasa da kitabına "el-Hamâse" adını vermiştir. Fakat bir yönüyle bu ismi, Ebû Temmâm'ın isimlendirmesinden iktibas etmiştir. Çünkü kitabının ilk 27 bölümü, hamâse ismini almasa da hamâse manası etrafında dönmektedir.

el-Buhterî'nin el-Hamâse'si, şârihler tarafından Ebû Temmâm'ın el-Hamâse'sinin gördüğü ilgiyi görmemiştir. Bu sebeple eskilerden bildiklerimiz arasında onu şerheden kimse bulunmamaktadır.

el-Buhterî'nin el-Hamâse'si 1910 senesinde Beyrut'ta Hristiyan kilise babası Louis Cheikho'nun tahkikiyle Âbâû'l-Yesûiyyîn Matbaasında basılmış, sonra bu baskı 1967'de Beyrut'ta kopya olarak tekrarlanmıştır. 1929 senesinde ise Kahire'de Kemal Mustafa'nın gayretiyle el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ tarafından basılmıştır.

el-Hamâse / İbnü's-Şecerî

Bu eseri Ebu's-Se'âdât Hîbetullah b. Ali b. Muhammed b. eş-Şecerî (542/1141) telif etmiştir.

İbnü's-Şecerî, bu kitabın telifinde Ebû Temmâm ve el-Buhterî'nin el-Hamâse'lerinde aralarında ittifak ettikleri noktalara bağlı kalmak ve birbirinden farklı olan yönlerini de almak suretiyle onların kullandıkları yöntemi takip etmiştir. O, el-Hamâse'si için kadîm şiirin seçkinlerinden kısa kesitler derlemiş ve çoğunluğu V. ve VI. asra ait olan ve kendi zamanına göre eski kabul edilen birçok yeni şiiri de bunlara eklemiştir. Onun yeni şairlerden yaptığı şiir seçimi dördüncü asra kadar ulaşmaktadır ki bu asrın şairlerinden es-Sanûberî, Ebû Ferrâs, es-Sirrî er-Refâ' ve es-Şerîf er-Radî gibi isimlerin şiirleriyle istiştatta bulunmuştur. Kitabının bölümlerini genişletmiş ve bu açıdan kitabın bölümleri Ebû Temmâm'dan rivayet edilenleri geçmiş fakat el-Buhterî'nin gerisinde kalmıştır. Bu bölümlerden bir kısmını, Ebû Temmâm'ın yaptığı gibi genel şiir gayelerine, bir kısmını ise el-Buhterî'nin yaptığı gibi bu genel gayelere ait cüz'î manalara tahsis etmiştir.

Meşhur şairlerden de bazı seçmeler nakletse de onun şiir seçimi ekseriyet itibarıyla şiiri az olan usta şairler üzerinedir. Şiirlerinden derleme yaptığı şairlerin sayısı 365 civarındadır.

İbnü's-Şecerî, bazı şiir pasajlarını bir kısım tarihi bilgilerle birlikte vermektedir ki bu bilgiler şiirin zaman, mekân ve mevzu çerçevesinde hangi sebeple söylendiğinin bilinmesine ve onun anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. O,

bazen de manalarını açıklığa kavuşturmak ve kapalı bazı noktalarını izah etmek maksadıyla şerh edilmesinde zaruret gördüğü beyitleri şerhe yönelmiştir.

Muhtârât-u İbni'ş-Şecerî / İbnu'ş-Şecerî

İbnu'ş-Şecerî'ye ait diğer bir eserdir. O bu kitabında el-Hamâse'sinde yaptığı gibi Ebû Temmâm ve el-Buhterî'nin metodunu değil; el-Mufaddal ed-Dabbî ve el-Esma'î'nin el-Mufaddaliyyât ve el-Esma'îyyât adlı eserlerinde kullandıkları metodu takip etmiştir. Bu çalışmasında cahiliye şiirinin en güzellerinden oluşan bir grup şiiri bir araya getirmiştir. Bunlarla birlikte sadece tek bir muhadram şairin bazı şiirlerini kitabına dahil etmiştir ki bu şair el-Hutey'e'dir. Onun ilgisi sadece eski üzerinde yoğunlaşmış ve el-Hutey'e'nin şiirlerinden seçtikleri hariç, kısa kesitlere değil bütün haldeki uzun kasidelere önem vermiştir.

Seçtiği şiirler, on üç cahiliye şairi ile bir muhadram şaire ait 50 kaside ve 10 kısa kesitten oluşmaktadır. Kitabını üç bölüme ayırmış ve seçtiği kasideleri belirgin bir kaideye bağlı olmaksızın bu bölümlere dağıtmıştır. Bu üç bölüm şu şekildedir:

Birinci Bölüm: Bu bölümde on cahiliye şairine ait on iki kaside nakledilmiştir. Bu şairler şunlardır: Laqî b. Ya'mer el-İyâdî, Qa'neb b. Ümmü Sâhib, A'sâ Bâhile, Hâtem et-Tâî, Bişâme b. el-Ğadîr, Nemr b. Tevleb, eş-Şinferî, Ka'b b. Sa'd el-Ğanevî, el-Mutelemmis, Tarafe b. el-'Abd. Son iki şaire ait ikişer kaside bulunmaktadır.

İkinci Bölüm: Bu bölümde üç cahiliye şairinin en güzel şiirlerinden 25 kaside bulunmaktadır. Bu şairler, Züheyr b. Ebî Selmâ (7 kaside), Bişr b. Hâzım el-Esedî (6 kaside) ve 'Ubeyd b. el-Ebras el-Esedî'dir (12 kaside).

Üçüncü Bölüm: İbnü'ş-Şecerî, bu bölümü muhadram şair el-Hutey'e'ye tahsis etmiş ve burada ona ait 13 kaside ile 10 kısa kesit nakletmiştir.

Bu kitabın ayırt edici özelliklerinden birisi, musannifin bazı kasidelerin başında kasidenin hangi münasebetle söylendiğini tespit eden mukaddimeler yazması ve bu kasidelerle alakalı bazı tarihi bilgiler vermesidir. Bu da kasidelerin anlaşılmasına yardımcı olmakta ve söylendikleri zamanın şartlarına ışık tutmaktadır.

İbnu'ş-Şecerî, kadim şiirden bu derlemesi için yaptığı şiir seçiminde oldukça başarılı olmuş ve bu derleme "Muhtârât-u İbni'ş-Şecerî" veya "Dîvân-u Muhtârât-i Şu'arâi'l-'Arab" diye isimlendirilmiştir.

Muhtârât-u İbni's-Şecerî, 1888 yılında Kahire'de taş baskı olarak, 1926 senesinde de Matba'atu'l-İ'timât tarafından Mahmud Hasan ez-Zinâtî'nin gözetiminde Mısır'da basılmıştır.

el-Hamâsetü'l-Basriyye / el-Basrî

Bu kitap, Ali b. el-Ferec b. el-Hasan el-Basrî (659/1260) tarafından tasnif edilmiş ve "el-Basriyye" adıyla onun ismine nispet edilmiştir.

el-Basrî'nin ortaya koyduğu bu çalışma, kendine has bir yapıyla öncelikle Ebû Temmâm'ın daha sonra da el-Buhterî'nin el-Hamâse'sini örnek alarak önceki Hamâselerin telifinde sarfedilen gayretlerin tamamlayıcısı olarak gelmiştir. el-Basrî, seçtiği şiirleri, çoğunluğu Ebû Temmâm'ın bablarına benzeyen ve genel şiir gayelerine göre tertip edilmiş 14 baba ayırmıştır. Geçmiş Hamâselerdeki bazı seçmelerden de iktibasta bulunarak kendi eserine koymuştur.

el-Basrî, İslam ve cahiliye şiirinin en güzellerinden kısa kesitler seçmeyi tercih etmiştir. Bazı kısa şiirlerin yanında onlarla alakalı tarihi bilgiler vermiş ve bazılarının da hangi münasebetle söylendiğini ifade etmiştir. Bütün bunlar, bahsettiğimiz bu kısa şiirlerin manalarının açıklığa kavuşmasına yardımcı olmaktadır.

el-Hamâse'nin muhtevası, 500 civarındaki şaire ait yaklaşık 6 bin beyitten oluşmaktadır. el-Basrî, bu beyitleri Halep hükümdarı Salahaddin Eyyûbî'nin oğlu Melik ez-Zâhir'in torunu Melik en-Nâsır için tasnif etmiştir.

el-Hamâsetü'l-Basriyye, 1963 senesinde Muhtâruddin Ahmed'in tahkiikiyle Dâiratü'l-Meârifî'l-'Usmâniyye tarafından iki cüz halinde Hindistan'ın Haydarâbâd şehrinde, sonra da Bağdat'ta basılmıştır.

Kitap Tanıtımı

Delailü'l-İ'caz fi 'İlmi'l-Me'ânî

دلائل الإعجاز في علم المعاني

Basri Dağ*

Eserin müellifi İmam Ebu Bekir Abdulqâhir b. Abdurrahman b. El-Cürcanî'nin (ö. 471/1078-79) hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Ortaçağ'ın önemli kültür merkezlerinden biri olan Cürcan'da doğdu ve bütün hayatını orada geçirdi. Arap dil bilgisini, meşhur âlim Ebu Ali el-Farisi'nin yeğeni ve talebesi Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Hasan el-Farisi'den okudu. Tahsilini bitirdikten sonra Cürcan'da ders vermeye başladı. Şöhreti kısa zamanda yayıldı. Ondan ders okumak isteyen ilim meraklıları Cürcan'a akın etmeye başladılar. İran asıllı olmasına rağmen hiçbir eserini Farsça yazmadı. Birçok devlet adamına kasideler yazmıştır. Büyük ihtimalle 471 (1078-79) yılında Cürcan'da vefat etmiştir.

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

Abdulqâhir el-Cürcanî'nin "İmamü'n-Nühât" (büyük dil bilgini) diye tanınması, sarf veya nahiv sahasında yeni bir şey ortaya koymuş olmasından dolayı değil, dilin bütün inceliklerine vakıf bulunması ve özellikle nahvi bir "Arap Mantiği" niteliğinde ele alması sebebiyledir. Şu bir gerçektir ki "Belagat Şeyhi" unvanı ile anılmayı hak ettiğinden kimsenin şüphesi yoktur. Zira Cahız'dan bu yana hiçbir belagat âliminin bu alanda Cürcanî kadar tefekküre dayalı güçlü bir tenkit zihniyetine sahip olduğu söylenemez. Onun Esrarü'l-Belağa ve Delailü'l-İ'caz adlı eserlerini Fahreddin er-Razi gibi bir âlimin telhis etmesi, Cürcanî'nin bu sahadaki otoritesini göstermeye yeterlidir.

Abdulqâhir el-Cürcanî'nin belagat konusundaki görüşleri, Kur'an'ın i'caz etrafında geliştirilen tartışmalara dayanır. O, kelimelerin önemli konularından biri olan nübüvvet bahsini doğrudan ilgilendiren i'caz meselesi ile nazım görüşünü dil açısından ele alıp incelemiştir. Mutezile ileri gelenlerinden Nazzâm'ın başlattığı bu tartışmada, kimine göre i'caz sarfede, kimine göre de fesahattadır. Nazzâm'ın temsil ettiği sarfe taraftarlarına göre Kur'an'ın i'cazı, nazım veya telifinde değil, bir benzerini yapmaktan insanların Allah tarafından özel olarak aciz bırakılmış olmasındandır. Kur'an'ın i'cazını fesahatinde arayanlar ise fesahat kavramı üzerinde ortak bir görüşe varamamışlardır. Cürcanî, sarfe anlayışına ve beşer kudreti dâhilinde yorumlanan fesahat ve belagat görüşlerine karşılık nazım kavramı etrafındaki görüşlerini ortaya koymuştur.

Eserleri:

1. Esrarü'l-Belağa: Kendisinden önceki çalışmalardan faydalanarak belagat ve şiirin belli başlı meselelerini ana hatları ile ortaya koyduğu bir eserdir.
2. Delâilü'l- İ'caz: Bu da Kur'an'ı Kerim'in i'cazının nazımda olduğunu söyleyerek birçok belagat konularını işlediği orijinal bir eserdir.
3. er-Risaletü's-Şafiye: Kur'an'ı Kerim'in i'cazına dair olan bu risalenin Delâilü'l- İ'caz'dan önce yazıldığı tahmin edilmektedir.
4. el-'Avâmilü'l-Mie: Amil kelime ve cümleleri i'rabına tesir eden yüz âmilden (Avâmil) bahseden gramer kitabıdır.
5. Kitabu'l-Cümle: Müellif, gramere dair muhtasar bir kitap olan ve el-Cürcanîye diye de bilinen bu eseri et-Telhis adıyla kendisi şerh etmiştir.
6. el-Muhtar Min Şi'r: (min devâvîn) el-Mütenebbî ve'l-Buhturî ve Ebi Temmâm. Adı geçen üç şairin şiirlerinden derlenmiş bir antoloji olup Abdülaziz el-Meymenî tarafından Abdulqâhir el-Cürcanî'ye ait bazı şiirler, Efvehü'l-Evdî, Şenfara'l-Ezdî divanları ve az bilinen dokuz kaside ile et-Terâifü'l-Ebediyye mecmuasında neşredilmiştir.

7. Kitabu'l-Muqtesid: (Muqtesid veya Muktab) fi Şerhi'l-Îzâh adlı eserine yazdığı otuz ciltlik el-Muğnâ adlı şerhin üç cilt halinde hülâsasıdır.
8. et-Tetimme fi'n-Nahv: Tarik Necm Abdullah tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.
9. Kitab fi't-Teşrîf: Bazı kaynaklarda el-'Umde fi't-teşrîf adıyla zikredilen eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır.
10. Muhtaru'l-İhtiyar Fi Fevâidi Mi'yâri'n-Nüzzâr: Bedî' ve Beyân ile kafiyeyle dair olan eserin Köprülü ve Süleymaniye Kütüphaneleri'nde birer nüshası vardır.

Delailü'l-İ'caz fi 'İlmi'l-Me'ânî

Bu kitabı neşr ve tashih eden Muhammed Reşid Rıza b. Es-Seyyid Ali Rıza el-Huseynî el-Haseni der ki: Bu kitap (Delailü'l-İ'caz), "Esrârü'l-Belağa" kitabının ikizidir. Bu kitap ve Esrarü'l-Belağa, İmam Abdulqâhir el-Cürcanî'nin belagat ve iki rüknü olan "Me'ânî ve Beyan"ın kurucusu olduğunu ispatlamıştır. Sükâkî ve diğerleri bu ilimde onun ailesidirler. Ve bu kitabın konumunu ancak "belagatin" ne olduğunu bilenler bilir. Kelam (konuşma) ancak manayı ifade etmek için oluşturulur. İçindeki belagat ise, muhataptan istediğini ikna', terğib, terhib, teşvik, ta'cib, sevdirmeye, üzme vb. şeylerdir. Bütün bu maksatlar, ruhani işlerdir, kelam ile onlara ulaşılır. Bundan dolayı, nahiv, me'ânî ve beyan kanunlarını bilmek kelamda şarttır. Bunlar da yeterli değil, belki kelamın tesir edici olmasının sebeplerine ulaşmak, şevahidleri getirmek, bir manada çok örnek getirmek gerekir.

Kitabın başında İmam Cürcanî'nin "Mukaddimetü'l-Kitab li Müellifihi" vardır. Buna el-Medhal fi Delailü'l-İ'caz denilmektedir. Bu mukaddimede müellif, kısa olarak Nahiv Usulü'nü ele almıştır. Kelimeyi, kelamı, bunların birbiri ile alakalarını özet olarak ele almıştır.

Bu mukaddimede yirmi üç beyit bulunmaktadır.

Kitap, "el-Medhal fi Delailü'l-İ'caz" ile başlar. Bu aynı zamanda kitabın müellifi için bir mukaddimedir. Müellif bu mukaddimede birçok konuya kısa olarak değinir. Kelimeyi üçe ayırır. Bunlar; isim, fiil ve harftir. Bunların birbirleriyle ilişkisi üç yolla olur.

1. İsmi'nin isimle ilişkisi.
2. İsmi'nin fiil ile ilişkisi.
3. Harfin bunlarla ilişkisi.

Müellif mukaddimede bu üç yolu açıklar. İsmi isimle taalluku nasıl olur? İsmi fiille taalluku nasıl olur? Ve harfin bu ikisiyle ayrı ayrı taalluku nasıl olur? Örneklerle izah eder.

1. Şiiri ele alır, onunla işigali inceler.
2. Allah Resulü (sav)'nün şiiri methetmesi, şiiri emretmesi ve talep etmesi konusunu işler.
3. Allah Resulü (sav)'nün şiire dair bilgisi, Ka'b'ın kasidesi.
4. Allah Resulü (sav)'nün şiiri söylemekten tenzihi.
5. Nahiv ilmi hakkında konuşma ve en küçük işinden başlama.
6. Kelamda fesâhat ve belagate girişe hazırlık.
7. Kur'an'ın i'caz ı hakkında bizlere bilgi verir ve açıklama yapar.

Müellif bundan sonra eserinde fasıllar işler:

1. Fasil: Fesahat ve belagat hakkında sözün hakikati. Bu fasılda kelamın nazmı, manalara göredir. Kelime ve harflerin nazmı arasındaki farkı ele almaktadır. Yine bu fasılda nazım terkiib-i nahviyyeye dayanır.
2. Fasil: Kinaye ve mecaz konularını inceler, İstiare'yi açıklar.
3. Fasil: Kinaye, istiare ve temsilin hakikate tercihini açıklar.
4. Fasil: Nazım konusunu ele alır. Kelimeyi yerleştirmedeki nazım ve kelimeyi oluşturma konusundaki inceliği ele alır.
5. Fasil: Takdim ve Tehir: (öne alma ve geriye alma). Takdim ve tehir yerlerini örneklerle açıklar.

Müellif bu eserinde fasıllardan sonra dört babı zikreder:

1. Bab: Hazf ve nüktelerini işler. Mübtedanın hazfı, mefulü bih'in hazfedilme yerleri ve çeşitleri. Ayrıca bu babda, hazfın belagatinde başka bir sanat konusunu işler. Haberin kısımları, haberlerin arasındaki farklar. İsmi haber olması, fiilin haber olması, olumlu veya olumsuz haber gibi mevzuatı açıklar. Daha sonra marifelik ve nekrelik üzerinde durur. Marifedeki kasrı açıklar. Daha sonra mübteda ve haberin manalarının hakikatinin ne olduğu üzerinde durur. Hal konusunu ele alır. Cümle-i haliye ve "vav"lı ve "vav"sız kısımlarını örneklerle açıklar. Ve bunun fesahat ve belagate etkisini açıklar. Bu konularda çokça şiirle örnekler verir.
2. Bab: Fasl ve vasl konusunu ele alır. Fasl, iki şeyi veya daha fazlasını ayırma, vasl ise birleştirmedir. Bu bapta isti'nafı açıklar. Vasl ve fasl'da beyanî olan isti'nafı ele alır.

3. Bab: Lafz ve nazm bahsini ele alır. İbarenin tesirinin karakteristik özelliği, delaleti ikiye ayırması, lafzi delalet ve manevi delalet. Lafzi delalet birinci derecedir, ilk manası birinci manadır. Mana delaleti ise ikinci derecededir. Bu babda birden çok manaya ihtimali olan kelamın üstünlüğünü açıklar. Ayrıca mecazi hükmi faslını işler ve İmam Cürcanî'nin müfessirler hakkındaki sözü bu babdadır. Kinaye ve ta'rid, " إِنَّ " ve kullanıldığı yerler bu babın konusudur.
4. Bab: Kasr ve ihtisâr konularını işler. " إِنَّمَا " ve geldiği yerleri izah eder. Nefy ve isbat konusunu ele alır. İnsanların hakikat ve mecaz manalarındaki yanlışlarını ele alır.

Son olarak müellif, i'caz, fesâhat ve belagat konusunda geniş bilgi vermektedir. Bunları teker teker ele alır. Bunlarla alakalı olan terimleri açıklar. Kur'an'ın i'cazını ele alır. Bir hatime ile müellif bu alandaki seçkin eserini noktalamış olur.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Yazım Ölçüleri şu şekilde olmalıdır.

Kağıt Boyutu	Dikey A4
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Sol Kenar Boşluk	4.5 cm
Alt Kenar Boşluk	6 cm
Sağ Kenar Boşluk	4 cm
Üst Ve Alt Bilgi	Üst Bilgi: 3 cm, Alt Bilgi: 6 cm
Yazı Tipi (Başlık Ve Özet)	Cambria
Yazı Tipi (Metin)	Palatino Linotype
Yazı Tipi Stili (Başlık)	Kalın
Yazı Tipi Stili (Metin)	Normal
Yazı Tipi (Üst Ve Alt Bilgi)	İtalik
Boyutu (Başlık)	14 punto
Boyutu (Özet)	8 punto
Boyutu (Dipnot Metni)	8,5 punto
Boyutu (Yazar Adı Ve Normal Metin)	10 punto
Satır Aralığı	Tek

3. Makale ve yazılarda Chicago ve APA dipnot gösterme sistemlerinden bir kullanılabilir.
4. APA dipnot gösterme sistemini kullanan yazarlar, referansların tam bilgilerini (yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayın evi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago dipnot gösterme sisteminde aynı şekilde makalenin sonunda kaynaklar gösterilmelidir. Yazılar bu sisteme göre yazıldığı takdirde aşağıdaki kaynak gösterme yöntemi takip edilmelidir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise (çev. veya trc.), çevirenin adı, tahkikli (thk.), sadeleştirme (sad:), edisyon (ed: veya haz:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; IV), sayfası (s.), sayfalar arası (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr.22a)
 - b. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.)
 - c. İkinci kez gösterilen aynı kaynaklar, yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı veya kısaltma (örnek: a.g.e.), cilt ve sayfa numarası belirtilmelidir.
 - d. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (a.g.e.), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö. veya v.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).