



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 4, Sayı: 2, Güz 2013



İNÖNÜ UNIVERSITY
JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY

Volume: 4, Issue: 2, Autumn 2013



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

İnönü University Journal of the Faculty of Divinity

Cilt 4, Sayı 2, Güz, 2013
(Volume 4, Issue 2, Autumn 2013)

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Fikret Karaman, 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. Fikret KARAMAN	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. Hulusi ARSLAN	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
2015

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. Fikret KARAMAN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mehmet KUBAT, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Abdurrahman Ateş, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Mehmet YOLCU, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Altuntaş, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

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

Yrd. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

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

Yrd. Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER

Editörden	
Sabri TÜRKMEN	7
Korku, Ümit ve Ye'sin Mümin Üzerindeki Etkisi	
Fikret Karaman.....	9-33
Kur'an ve Sünnete Göre Toplumun Evli Olmayanları Evlendirme Sorumluluğu; Evlilikte Sosyal Motivasyon	
Abdurrahman Kasapoğlu	35-59
Ebu Zuheyr Muhammed İzzet Derweze Hayatı, Mücadelesi ve Başlıca Eserleri	
Mehmet Yolcu.....	61-99
Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidât	
Hacer Şahinalp	101-125
İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması	
Recep Uçar.....	127-144
Umar Ferrûh İle Şewqî Dayf'ın Cahiliyye Şiirine Dair Görüşleri	
Hacı Çiçek	145-176
Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı	
Mehmet Yılmaz	187-210
Hadislerin Yanlış Anlaşılmasına Etki Eden Faktörlere Genel Bir Bakış	
Fatih Çimen	211-229
Timurlular Dönemi Horasan'da Etkili Tarikatlar	
Cemşid Sadri /Çev. Mustafa Altunkaya.....	227-251
Doğruluk ve Yalan Üzerine	
Mustafa Lütfü el-Menfelûtî/ Çev. Enes Yariz	253-259
Kitap Tanıtımı / El-Beyan ve't Tebyin	
Hamit Memur	261-265

CONTENTS

Editorial

Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN 7

Believer's Attitude Against Fear, Hope And Pessimism

Fikret Karaman.....9-33

Social Motivation In Marriage In Koranic Perspective -The Responsibility Of The Society In Getting The Unwedded To Get Married

Abdurrahman Kasapoğlu 35-59

M. İzzet Darwazah his Life, Struggle and Books

Mehmet Yolcu..... 61-99

The Freedom Of Changing Religion In The Context Of Religious Freedom: Apostasy

Hacer Şahinalp 101-125

The Study Develop A Valid And Reliable Scale To Measure The Faculty Of Divinity Students' Attitudes Towards Arabic Lessons

Recep Uçar..... 127-144

Umar Farrukh and Şawqı Dayf's Views About the Poem of the Period of Illiteracy

Hacı Çiçek 145-176

The Prophet Muhammad's Opinion About Poetry

Mehmet Yılmaz 187-210

Negative Factors In The Understanding Of Hadith

Fatih Çimen 211-229

Sufi Sect Effect During Timurs Period at Khorassan

Cemşid Sadri /Trns. Mustafa Altunkaya..... 227-251

About Correctness and Lie

Mustafa Lütfü el-Menfelûtî/ Trns. Enes Yariz 253-259

Book Review/ al-Bayaan wa't-Tabyeen

Hamit Memur 261-265

Editörden

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın Adıyla...

Sosyal alanda, bilhassa İslami İlimler sahasında akademik ve entelektüel birikimi okurlarıyla buluşturan İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, dördüncü yılının ikinci sayısını sizlerle buluşturmanın huzurunu yaşamaktadır.

Çağımızda tüketim toplumu olarak öne çıkan insanlığın, hızla tükettiği değerler, yitirilmiş erdem ve faziletler, her gün daha bir hızla tüketilen sıradan malumatın karşısında derinliği olan ilmi çalışmaların, neşvu nema bulması, din ve inançlarımıza dair bilgi ve malumatın kadim köklerinden koparılmadan çağın idrakine sunulması ilim adamlarının görevidir.

Bilgi kirliliğinin yaşandığı çağımızda dinin sahih formda insanlara ulaştırılması, eli kalem tutan ilim adamlarının sorumluluğundadır. Bu sorumluluğun bir gereği olarak dinin hayatın her alanına ait mesaj ve iddialarını ilmi ve ahlaki bir bakış açısıyla ele almak ve sorgulamak önem arz etmektedir.

Bu bağlamda her biri kıymetli birer akademisyen tarafından kaleme alınmış muhtelif alanda yazılan ilmi çalışmaların okuyucularımıza katkı sağla-yacağını ümit ediyoruz.

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bu sayısında; Abdurrahman Kasapoğlu'nun *"Kur'an ve Sünnete Göre Toplumun Evli Olmayanları Evlen-dirme Sorumluluğu; Evlilikte Sosyal Motivasyon"*, Fikret Karaman'ın *"Korku, Ümit ve Ye'sin Mümin Üzerindeki Etkisi"*, Mehmet Yolcu'nun *"Ebu Zuheyr Muhammed İzzet Derweze Hayatı, Mücadelesi ve Başlıca Eserleri"*, Hacer Şahinalp'in *"Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidât"*, Recep Uçar'ın *"İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması"*, Hacı Çiçek'in *"Umar Ferrûh ile Şewqî Dayf'ın Cahiliyye Şiirine Dair Görüşleri"*, Mehmet Yılmaz'ın *"Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı"*, Fatih Çimen'in *"Hadislerin Yanlış Anlaşılmasına Etki Eden Faktörlere Genel Bir Bakış"* adlı makaleleri yer almaktadır. Ayrıca iki tercüme ve kitap tanıtımından oluşan zengin içeriğiyle siz kıymetli okurları dergimizle baş başa bırakıyor saygı ve selamlarımı arz ediyorum.

Doç. Dr. Sabri Türkmen

Korku, Ümit ve Ye'sin Mümin Üzerindeki Etkisi

Fikret Karaman*

Özet: İnsanın hayat yolculuğu; korku ve ümit arasında devam etmektedir. Bu iki duyguyu dengeleyen ortak paydalardan biri imandır. Temeli imana dayanmayan korku ve ümit, insanın geleceğine ışık tutamaz. Yapılan deneyimler göstermiştir ki korku ve ümit Allah'a yönelik olunca, müminin hayata karşı direnci daha da artmaktadır.

Kur'an'ın birçok yerinde korku ve çeşitlerinden söz edilmiştir. Buna karşılık Allah'ın rahmetinin kuşatıcı olduğu belirtilmiştir. Esasen korku ve ümit hayatın bir parçası haline gelmiştir. Aynı duyguların zıddı olan ye's hali ise, kınanmış ve küfürle eş değer sayılmıştır. Çünkü ye's, kişinin hayata tutunmasını engelleyen ve geleceğini karartan öldürücü bir hastalıktır. Hz. Peygamber (s) de bu kavramlar üzerinde durmuş ve yaptığı dualarla Allah'a sığınmıştır. Biz, bu çalışmamızda korku, ümit ve ye'sin, toplum üzerindeki etkisi ile müminin bu duygular karşısındaki tutumunu irdelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Havf, Recâ, ye's, korku, ümit, karamsarlık, tövbe

Abstract: Believer's Attitude Against Fear, Hope And Pessimism According to this man's life journey continues between fear and hope. Believe is the first that balances both. Fear and hope that are not based on the faith, can not be expected to shed light on the future of the human, and to give moral and peace. The experience has shown that when the fear and hope are towards Allah, the believer's life resistance is further increased.

In many places in the Qur'an there is mentioned fear and its types. In contrast, it is stated that the mercy of Allah is all-embracing. In this case, fear, hope and trust have become a part of the life. Opposite to the same feelings is the state of pessimism which is equivalent to the condemned and disbelief. This is because pessimism is a fatal disease that prevents person's adhesion to the life and darkens his future. The Prophet (peace be upon him) has also emphasized on these terms; and through prayers he made he took refuge with Allah morning, evening and on the journey. In this study we will try to explore the impact on society of the fear, hope and pessimism, and the believer's attitude towards these feelings.

Key Words: Hawf, Reça, Fear, Hope, Pessimism, Repentance

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: fkaraman23@yahoo.com

Giriş

İnsan hayatının akışını etkileyen iç ve dış olaylar vardır. İç olaylar; kişinin iradesiyle tercih ettiği inanç, ibadet, düşünce ve eylemlerdir. Dış olaylar ise; doğal afetler, hastalıklar, savaşlar, kamuoyu baskısı gibi bireyin iradesi ve gücü dışındaki durumlardır. Her ikisinin etki alanında bulunan insanın amacı, zorlukları aşarak başarıya ulaşmaktır. Bu itibarla insan, olayları değerlendirmek için bir yol haritası belirlemek durumundadır. Alınacak önlemler, yol emniyetini sağlayan trafik işaretleri gibidir. İşaretlere riayet eden, güven içinde yoluna devam eder. Hızını dengede tutar. Korkulan kazalara karşı duyarlı olur. Belirlenen yere kolayca ulaşır. Bir an bile olsa trafik işaretlerine ilgisiz kalmak, telafisi güç korku ve üzüntülerle yüz yüze gelmek demektir. Hayatın doğal akışını yansıtan bu örnek, fert ve toplum hayatının her alanı için geçerlidir. Geçmiş ve geleceği birleştiren zaman diliminde Allah; kimin daha güzel davranışlarda bulunacağını sınamak üzere hayatı ve ölümü yaratmıştır.¹ Böylece insanın sınav ve eylemlerini ölçen “kronometre”, ergenlik çağından itibaren çalışmaya başlamıştır. Bu yolculuk, “havf ve recâ”, bazen de ye’s halinde devam etmektedir. Akliselim sahibi insanın, bu yolculuğun geleceği ve sonucu için kaygı duymaması mümkün değildir.

Sorumluluk, ergenlik çağından itibaren başlamaktadır. Bu çizgiye ayak basan herkesin, iyiliği ve kötülüğü tercihinde, korku ile ümidin de etkisi vardır. Çünkü Allah kuluna, kendi geleceğini belirleme fırsatı tanıdığını açıklamıştır: “Biz ona iki göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi? Ona iki yolu (doğru ve eğriyi) göstermedik mi? Bir başka ayette ise, yine insana -ister şükretsin ister nankörlük yapsın- doğru yolun gösterildiği vurgulanmıştır: “Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör.”³ Bu ayetlerden anlaşıldığı üzere; hayır ve şer yolları insana gösterilmiştir. Onun mutlu veya mutsuz olması, artık iradesinin tercihine bağlıdır. Çünkü o; bu karara zemin oluşturan akıl, irade, bilgi, düşünme, konuşma ve muhakeme gibi kabiliyetlerle donatılmıştır. Gönderilen peygamberler insanlığa, hakkı tebliğ etmişlerdir. Bu nimete karşı, şükredici veya nankör olmak kişinin kendi elindedir.⁴

Bu araştırmamızda; korku, ümit ve ye’sin insan üzerindeki etkisi; iman ve ibadet ilişkisi ile bunların önünde bir engel olarak duran ye’s halinin hükmü

¹ Mülk, 67/2.

² Beled; 90/8-10.

³ İnsan; 76/3.

⁴ Hayreddin Karaman vd, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl Ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, c.v, s.517.

ve olumsuzlukları kelam ilmi açısından tartışılacaktır. Ancak bu kavramların bir kısmı tasavvuf ilminde de kullanılmaktadır. Keza ümit ve ye's birey ile toplumun psikolojik ve sosyal hayatını etkilemektedir. Dolayısıyla makalemizde, ihtiyaç halinde konuya yakın ve ilgili alanlar sınırlı de olsa irdelenecektir. Araştırmamızla ilgili bağımsız çalışmalar yaygın olmamakla beraber kelam, tasavvuf ve ahlak ile ilgili eserlerde alt başlıklar halinde bilgileri bulmak mümkündür. Ayrıca 1994 yılında; Prof. Dr. Cihat Tunç'un yönetiminde Ahmet Özvarinli "Kur'an ve Hadislere Göre Ümit ve Korku Dengesi" başlığı altında bir Yüksek Lisans tezi yapmıştır.

I- Tanımlar

A- Havf

Havf sözlükte; korkmak, kaygılanmak, endişe duymak, ihtiyatlı olmak ve tehlikeli yol gibi anlamlara gelmektedir⁵. Dini terim olarak, insanın Allah katındaki durumu hakkında, hissettiği korku ve heyecanı ifade etmektedir.⁶ Kur'an, bu hususa şöyle işaret etmiştir: "Rabbini içinden yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah-akşam zikret ve gafillerden olma."⁷ S.Şerif Cürcanî (740-816) havfı; istenmeyen bir durumun başa gelmesinden veya arzulanan bir şeyin elde edilememesinden duyulan kaygı olarak tanımlamıştır.⁸ İmam Gazzâli (450- 505) de aynı kavramı, ileride kötü bir durumla karşılaşılacağı beklentisinin, insanın ruhunda sebep olduğu elem ve huzursuzluk olarak ifade etmiştir. Tasavvufçuların bir kısmı havfı, Allah korkusu ve ahiret hayatıyla ilgili karşılaşılacak endişeler olarak açıklamıştır. Bir kısmı ise, isyanlardan ve günahlardan duyulan hayâ ve elem şeklinde değerlendirmiştir.⁹ Kur'an'ın 124 yerinde zikredilen havf, şu ayette görüldüğü üzere korku, iman, şükür ve saygı anlamında da kullanılmıştır: "Rabbinin huzurunda durmaktan korkan kimselere iki cennet vardır."¹⁰ Kur'an ve hadislerde, havf ile yakın anlamı ifade eden; "haşyet, takva ve rehbet " gibi kavramlar da kullanılmıştır.

⁵ İbn-i Manzur; Cemaleddin Muhammed b. Mükrim, *Lisanü'l Arab*, Darü'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut,1955, c.IX, s.99, vd.; Mevlüt Sarı; *el- Mevarid, Arapça- Türkçe Lûgat*, Bahar yayınları, İstanbul, 1982, s. 455

⁶ İbn-i Manzur; a.g.e. c s.9, s. 99.

⁷ A'raf; 7/ 205.

⁸ Ali b. Muhamed es-Seyyid eş-Şerif el- Cürcanî; *Kitabü't- Ta'rifat*, Darü' r-Reşad, Kahire, s. 114.

⁹ Mustafa Kara, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, " Havf Maddesi", Ankara, 1997, c. xvi, s. 529.

¹⁰ Rahmân, 55/46.

1- Haşyet

Haşyet sözlükte, korku ile saygıyla Allah'a yönelmek ve mutlak boyun eğmek demektir.¹¹ Dini yönden ise; ibadette Allah'a yaklaştıracak aşk, heyecan, güzel ruh hali ve derin saygı anlamına gelmektedir. Kur'an'da bu kavram aynı zamanda âlimlerin bir vasfı olarak kullanılmıştır: "Kulları içinden ancak âlimler (gereğince) Allah'tan korkar."¹² Haşr suresinde de bu konuya vurgu yapılarak şayet Kur'an bir dağa indirilmiş olsaydı, dağın Allah korkusundan eğilip büzülerek paramparça olacağı belirtilmiştir.¹³ Diğer taraftan şirk ve küfürde ısrar ederek iman etmeyen Allah'a karşı huşu duymayan kalbi katı insanlar da kınanmıştır. ¹⁴: "(Ne var ki) bunlardan sonra yine kalpleriniz katılaştı. Artık kalpleriniz taş gibi yahut daha da katıdır. Çünkü taşlardan öylesi var ki, içinden ırmaklar kaynar. Öylesi de var ki, çatlar da ondan su fışkırır. Taşlardan bir kısmı da Allah korkusuyla yukardan aşağıya yuvarlanır."¹⁵

2- Takva

Takva, günah işlemeye neden olan veya ona yaklaştıran davranışlardan korkmak ve korunmaktır. Ayrıca haram işlememek için bazı mubahları bile terk edecek kadar duyarlı davranmaktır. Kur'an'da 200 den fazla ayette zikredilen "takva", genel olarak müminin, Allah'ın yasaklarından çekinip kaçınması ve emirlerini tutması anlamında kullanılmıştır. Bu itibarla takva, dinin özü ve imanın dışarıya yansımasıdır. Kur'an bu özelliği taşıyanları övmüş ve Allah'ın dostları olarak müjdelemiştir:¹⁶ "Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır."¹⁷ "Kim Allah'tan korkarsa, Allah ona işinde bir kolaylık verir."¹⁸ "Güzel sonuç ve başarı, takva sahiplerine aittir."¹⁹

3- Rehbet

Rehbet, sözlükte korkmak, ürkmek, kötülükten kaçmak ve gınahtan uzaklaşıp iyiliğe yönelmek demektir. Bu anlam, Kur'an'da şöyle açıklanmıştır.

¹¹ İbn-i Manzur; a.g.e. c.viii. s.72.

¹² Fatır; 35/28.

¹³ Haşr; 59/21.

¹⁴ Ebu Mansur el- Matüridi; *Te'vilât'ül Kur'an' dan Tercümeleler*, (Tercüme Bekir Topaloğlu) Acar Matbaacılık, İstanbul, 2003, s. 45.

¹⁵Bakara, 2/74.

¹⁶ Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, KUBA, İstanbul, 1997, c. xxv. s.170.

¹⁷ Hucurat; 49/13

¹⁸ Talak; 65/4

¹⁹ Hud; 11/49.

“Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki, ben de size va'd ettiklerimi vereyim. Yalnızca benden korkun.”²⁰

B- Recâ

Reca, sözlükte ümit, emel, beklenti, istek ve bir işi vaktinden sonraya bırakmak gibi manalara gelmektedir.²¹ Dini terim olarak da, kulun Allah'ın rahmetine güvenerek ümit içinde beklemesidir. Gelecekte umulan bir şeyin kalpte meydana getirdiği haz ve lezzet de recâ olarak ifade edilmiştir.²²

C- Ye's

Yes, sözlükte bir şeyden ümidini kesmek, karamsarlığa düşmek ve kadın için adetten kesilmek demektir. Kelam ilminde ise ye's, imanın sıhhatine şüphe düşürmek ve zarar vermek anlamına gelmektedir. Bu itibarla ye's birbirine yakın üç anlam ile açıklanmıştır. Birincisi, Allah'ın rahmetinden ümit kesmektir. İkincisi ölüm sancılarının başladığı ve artık hayattan umut kesildiği bir anda, günahlardan dönüş yapmaktır. Üçüncüsü de, gecikmiş ve başka tercih imkânı kalmadığından iman etmeye yönelmektir.²³

II- Havf ve Recâ

A- Korku ve Ümidin Bir Arada Olması

Çevremize baktığımızda, Allah'ın varlığına ve kudretine işaret eden sayısız deliller görmek mümkündür. Bu bağlamda; yerin ve göğün yaratılmasında, rüzgârın esmesinde, bulutların hareketinde, yağmurun yağmasında, gece ile gündüzün birbirini izlemesinde ve mevsimlerin oluşumunda bir ahenk görülmektedir.²⁴ Keza denizlerde yüzen gemiler, geceleri örtü haline getiren zifiri karanlıklar, ışığı ile etrafı aydınlatan ay ve güneş, korku ile ümidi de bir arada tutmaktadır.

İlimde derinleşme oldukça, Allah'a olan haşyet ve saygı da artmaktadır. İnsan ilim ve araştırma ile Allah'a inanmayı, O'na ibadet etmeyi ve ilmin değerini öğrenmeyi başarmıştır. Âlimlere bu kıymeti bahşeden ilim, imanla birleşen ilimdir²⁵. Çünkü iman bilgiye dayanır. İmandan yoksun olan ilim, kalıcı ve ebe-

²⁰ Bakara; 2/ 40

²¹ Mevlut Sarı; a.g.e. s. 584.

²² Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, KUBA, İstanbul, 1997, c. xvii.s. 472.

²³ Bekir Toplaoğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul, 2010, s. 342

²⁴ Bakara; 2/164.

²⁵ Hüseyin Atay; *Kur'ana Göre Araştırmalar*, Semih Ofset, Ankara, 1995, c. v, s. 68.

di olamaz.²⁶ Abdullah bin Mes'ud (v.653) da ilmin, Allah'a saygı duymanın bir ifadesi olduğunu şöyle açıklamıştır: "İlim çok hadis bilmekle değil, Allah'a saygı göstermekle olur." İmam Malik (712-795) ise; İlim çok rivayetle olmaz. İlim Allah'ın kalbe koyduğu bir nurdur²⁷ demiştir.

Kur'an, kıyamet gününün şiddet, heybet, korku ve heyecan içinde nefes kesen bir üslupla şöyle tasvir etmiştir: "Ey insanlar! Rabbinizden korkun! Çünkü kıyamet vaktinin depremi müthiş bir şeydir! Onu gördüğünüz gün, her emzikli kadın emzirdiği çocuğu unuttur. Her gebe kadın çocuğunu düşürür. İnsanları da sarhoş bir halde görürsün. Oysa onlar sarhoş değildir. Fakat Allah'ın azabı çok dehşetlidir."²⁸ Gerçekten insan için, bu sahnelerin tasviri, ibret ve hikmetle doludur. Emzikli kadının emzirdiği çocuğunu unutmaması, hamile kadınların çocuğunu düşürmesi ne korkunç bir olaydır! İnsanlar, sarhoş olmadıkları halde sarhoş gibi davranmaları da, ancak aşırı bir telaş ve korku ile izah edilebilir. Bu açıklamadan sonra Allah'ın azabının çetin olacağı hatırlatılmıştır.²⁹ Nitekim Hz. Peygamber (s.) bir yolculuk dönüşünde ashabı ile bir araya gelmiş ve onlara kıyametin hallerinden söz etmişti. Daha sonra bu ayetleri okumuş ve üzüntüsü yüzünde görünmüştür.³⁰

Hz. Peygamber (s.) de, dünya ve ahiret korkusunu hatırlatarak olağanüstü haller için Allah'a sığınmıştır. Ölüm anındaki şiddetin hafifletilmesi için dua etmiş korku ve acının simgesi olan ağlamaya dikkat çekerek şöyle buyurmuşlardır: " Benim bildiklerimi bilseydiniz (dünyada) çok az güler fakat çok ağladınız."³¹ Ağlama, merhamet ve ümidin dışarıya yansımalarıdır. Kişi ağlayamadığı hallerde bile hüznü ve ağlamaklı bir görüntü sergilemeye çalışmalıdır. Ölüm anı, dünya ile ahiret hayatının birleştiği bir çizgidir. Bu konuda Hz. Aişe, (612-678) Rasulullah'ın vefatından önce şu sözlerine şahit olduğunu nakletmektedir: "Allah elçisinin hastalığı ağırlaştığında elini su kabının içine koyarak yüzünü sildikten sonra "Allah'ım sekerat-ı mevte (ölüm anındaki ağrı ve sancılar için) bana yardım et."³²

Bir defasında da, Hz. Peygamber (s.) Hz. Ömer (581-644)'i hastalandığında ziyaret etmiş ve aralarında şöyle bir konuşma geçmiştir: "Ya Ömer kendini

²⁶ Ali Özek vd. Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali, c.4, s. 6

²⁷ Süleyman Ateş; *Yüce Kur'an-ın Çağdaş Tefsiri*, c.v1., s. 302.

²⁸ Hac; 22/1-2

²⁹ Hayreddin Karaman a.g.e, c.III, s.711.

³⁰ Süleyman Ateş, *a.g. tefsiri* c.v, s.7.

³¹ Tirmizi, Zühd, 7

³² Tirmizi, Cenaze/ 8, 34

nasıl buluyorsun” Hz. Ömer Cehennem azabından korktuğunu, ancak cennet nimetlerini de umduğunu söylemişti. Bunun üzerine Rasulullah; “ Zaten bir müminin kalbinde ümit ile korku beraber bulunmazsa, Allah o kulunu umduğuna nail etmez. Korktuğundan da emin kılmaz”³³ demiştir. Yine hasta ve ölmek üzere olan bir genç ziyaret edildiğinde de “kendini nasıl buluyorsun” diye sorulmuştu: Genç, “Ey Allah'ın Rasulü! Günahlarımdan korkuyorum fakat Allah'a olan ümidimi de kesmiyorum.” Cevabını alınca, Allah Rasulü,, şöyle buyurdu: “Böyle bir durumda müminin kalbinde iki şey (korku ve ümit) bir arada olursa, Allah ona umduğunu verir. Korktuğundan da emin kılar .”³⁴

Korku ve ümit, Allah'a yönelik olmalıdır. Kim Allah'tan tam bir samiyetle korkar ve O'na yönelirse en sıkıntılı anda bile kendisine bir çıkış yolu gösterilecektir. Bu husus Kur'an'da şöyle müjdelenmiştir: “Kim Allah'tan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu ihsan eder. Ve ona beklemediği yerde rızık verir. Kim Allah'a güvenirse O, ona yeter.”³⁵ Allah korkusunu ruhuna sindirmekle bilinen Rabia el-Adeviyye (v.185/801) de, bu hususta şöyle demiştir: “Allah korkusu, sevgisi ve bağışlanma ümidi, ruhumu öylesine istila etti ki, O'ndan başkasının ne dostluğuna ne düşmanlığına yer kalmadı.”³⁶

Şeytan, telkin ve korku ile kendisine dost olanlara çeşitli güvenceler vermektedir. Ne var ki onların birliktelikleri ve sefaları uzun sürmeyecek, pişmanlıkla sonuçlanacaktır. Çünkü Allah, sadece kendisinden korkmamızı istemiştir: “İşte o şeytan, ancak kendi dostlarını korkutur. Şu halde, eğer iman etmiş kimseler iseniz onlardan korkmayın, benden korkun.”³⁷ “Onların yalvardıkları bu varlıklar Rablerine, hangisi daha yakın olacak diye-vesile ararlar, O'nun rahmetini umarlar ve azabından korkarlar.”³⁸ Ayette işaret edildiği üzere kişinin hissettiği korku Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda aranan korku olmalıdır. Oysaki insanın nefis, heva ve beşerî zaafı da vardır. Kişi bu duyguları sağlam bir irade ve disiplinle yönetemediği takdirde şeytanın hareket kabiliyeti daha da artacaktır. Nitekim ayette de vurgulandığı gibi şeytan bu karaktere sahip

³³ Kandehlevi M. Yusuf, *Hadislerle Müslümanlık*, (Tercüme; komisyon) Kalem Yayınevi, c.3, İstanbul, 1980. s. 1224.

³⁴ Tirmizi ,Rekaik, 5; er_Rûdânî, İmam M. B. Muhammed . Süleyman; *Cem'ul Fevaid, Büyük Hadis Külliyyati*, (Tercüme: Naim Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, c.v, s. 35.

³⁵ Talak; 65/2-3

³⁶ Fikret Karaman; *İslâm İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar*, Bulgarsitan Başmüftülüğü Yayınları, Ankara, 2013, s. 83.

³⁷ Al-i İmran; 3/175.

³⁸ İsrâ; 17/57.

insanları dost edinir ve dilediği vaat ve temennilerde bulunarak kendisine yaklaştırır.

İnsan daima, olağanüstü bir durumla karşılaştığında yardım isteyecek ve dua edecek bir güç aramıştır. Bu özellik, Kur'an'ın da işaret ettiği gibi insanın yaratılışı ve acizliğinden kaynaklanmaktadır: "İnsanın başına bir sıkıntı gelince, Rabbine yönelerek O'na yalvarır."³⁹ "İnsana bir zarar dokunduğu zaman, yan yatarak, oturarak veya ayakta durarak, bize dua eder. Fakat biz ondan sıkıntısını kaldırıncaya, sanki kendisine dokunan bir sıkıntıdan ötürü bize dua etmemiş gibi geçip gider."⁴⁰ Bu açıklama, insanın gerçek ruh halini ortaya koymaktadır. Sıkıntı ve felaket anlarında Allah diye feryat eder. Rahat ve eğlenceli ortam bulunca da bir önceki halini hemen unutturur. Öyle ki inkârın doruk noktasındaki kişi bile bir felaketle karşılaştığı zaman, taş, toprağa ve ağaca sığınmamış, kudret sahibi olan Allah'a sığınmıştır. "O, korku ve umut vermek için size şimşegi gösterendir. Yağmur yüklü bulutları meydana getirendir."⁴¹ Yıldırım çakınca insanlar korkar, yürekler yerinden oynar. Yıldırımın isabet ettiği cisim de yanar. Fakat beraberinde yağmur yağacak diye de, bir ümit ve sevinç doğar. Böylece önce korku ardından da ümit işaretleri ortaya çıkar.⁴² Korku, ümit ve iman iç içedir. Bunların bir arada olması insanı ahlak yönünden de olgunlaştırır. M. Akif ERSOY (1873-1936)'un de ifade ettiği gibi fert ve toplum ahlakını yücelten ve fazilet hissini veren ancak Allah korkusudur:⁴³

"Ne irfandır veren ahlaka yükseklik, ne vicdandır;

Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.

Yüreklere çekilmiş farz edilsin de havfı Yazdan'ın

Ne irfanın kalır tesiri, kat'iyyen, ne vicdanın."⁴⁴

B- Ümidin, Rahmet ve Tövbeyle İlişkisi

Hayat sadece korku üzerine inşa edilmiş olsaydı, yaratılışı zayıf olan insanın, karamsarlığa düşmesi kaçınılmazdı. Oysaki Allah'ın rahmeti daha geniş ve kuşatıcıdır. O'nun lütfu ve bağışlaması, azabını geçmiştir. Canlı-cansız her

³⁹ Zümer; 39/8.

⁴⁰ Yunus; 10/12.

⁴¹ R a' d; 13/12.

⁴² Süleyman Ateş, a.g. *Tefsirir*, c. iv, s.462.

⁴³ M. Akif Ersoy; *Safahat*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s.251; Vehbi Vakkasoğlu; *İslam Şairi Mehmed Akif*, Cihan Yayınları, İstanbul. 1983, s.138.

⁴⁴ Süleyman Ateş; a.g. *Tefsiri*, c.vii. s. 302.

şey O'nun rahmetiyle varlığını sürdürmektedir. Müminler için manevi bir güç olan iman duygusu, ümit ve güvenin de kaynağıdır.

İslam tarihinin bir dönüm noktası olan Uhud savaşında, zor anlar yaşanmıştır. Müminler, galibiyet ve zafer beklerken müşrikler, taşkınlık yaparak Hz. Muhammed (s.) in vefat ettiğine dair kasıtlı bir haber yaymışlardır. Müslümanlar arasında üzüntü ve dağılma endişesi ortaya çıkmak üzere iken Allah onlara, inançlarında sebat etmeleri halinde üstün geleceklerini müjdelemiştir: "Gevşeklik göstermeyin. Üzüntüye kapılmayın. Eğer inanmışsanız, üstün gelecek olan sizsiniz."⁴⁵ Bu kısa süreli sarsıntıdan sonra, Hz. Peygamber (s.)'ın hayatta olduğunu öğrenen sahabe yeniden toparlanmış ve düşmana karşı koymuştur. Hz. Peygamber (s.) o dönemde, düşman saffında bulunan Halid bin Velid'in Uhud dağına tutma ihtimaline karşılık şöyle dua etmiştir: "Allah'ım düşman üzerimize yükselmesin. (stratejik üstünlük elde etmesin) Bizim kuvvetimiz ancak sizinleedir."⁴⁶

Kur'an'da açıklandığı gibi insanın ahiretteki konumu, dünyadaki davranışlarına göre şekillenmektedir: "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve herkes, yarın için önceden ne göndermiş olduğuna baksın. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."⁴⁷ Allah ahiret âlemine, "yarın" şeklinde hitap ederek yakınlığına dikkat çekmiştir. Bir bakıma zaman kavramı, iki dönem halinde özetlenmiştir. Birinci dönemi, sorumluluk mahalli olan "dünya hayatı", ikinci dönemi ise; ceza ve mükâfatın ortaya çıktığı "ahiret âlemi" dir. Bu durumda; zamanı dünya ve ahiret olmak üzere iki gün olarak tanımlamak da mümkündür. Bu yakınlık dikkate alındığında bugünden yarına korku ve ümit dengesi içerisinde hazırlanmanın önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.⁴⁸ Nitekim Hz. Ali (599-661)de, günahının çokluğundan korkarak umutsuzluk içine düşen birine şöyle demiştir: "Ey adam, Allah'ın rahmetinden umudunu kesmen, yaptığın günahlardan daha büyük bir günahtır."⁴⁹

Mevlana Celaleddin Rûmi (604-672 de; kim olursa olsun Allah'ın rahmet kapısına ümitle gelmesini davet ettikten sonra bir beytinde şu açıklamada bulunmuştur: "İnsan sultan ve padişahların ziyaretine giderken onlara takdim edilmek üzere makamlarına lâîk bazı hediyelerle gitmelidir." Bu beyti Mesnevî'de açıklayan Tahir Mevlevî ise (1877-1951); müminin Allah'ın rahmetine

⁴⁵ Âl-i İmran; 3/139.

⁴⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul. c.ii. s. 1181.

⁴⁷ Haşr, 59/18.

⁴⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, a.g.e. c. vii. s. 4865.

⁴⁹ Süleyman Ateş; *Kur'an Ansiklopedisi*, c. xvii. s.475

olan umudunu dile getirmiştir: “Bir yere gidilirken, yol hatırası götürülür. Fakat bu hediye o zatın mevkiine göre olmalıdır ki makbule geçsin. Yoksa bir bedevinin yaptığı gibi Bağdat’taki halifeye testi içinde yağmur suyu götürülmez. Çünkü Halifenin sarayı, nehir sahilindedir. Şu var ki, acz ve noksanını itiraf etmek ve Hakk’ın lütfu keremine iltica eylemek de bir çeşit hediyedir. Zira Allah’ın dergâhında cimrilik ve noksanlık yoktur. O’na şu dörtlükte olduğu gibi, recâ ve gufran-ı ilahî ile dehalet etmek gerekir:

“Eli boş gidilmez gidilen yere,
Rabbim boş gelmedim ben, suç getirdim.
Dağlar çekemezken o ağır yükü
İki kat sırtımla pek güç getirdim.”⁵⁰

Birçok ayet ve hadis metinlerinde, Allah’a şirk koşanlar hariç, günahkâr müminlerin bağışlanması için önemli fırsatlar tanınmıştır. Şu ayette de; Allah’ı anmak, O’na şükretmek ve tövbe etmek üzere çok yönlü imkânlar müjdelenmiştir: “ Öyleyse yalnız beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin, sakın nankörlük etmeyin.”⁵¹ E. Hamdi Yazır (1878-1942)bu ayette Allah’ın, kullarına olan rahmeti şöyle bir diyalogla özetlemiştir:⁵²

“ Beni taatım ile zikrediniz, ben de sizi rahmetimle zikredeyim. Beni dua ile zikrediniz, ben de icâbet-ü ihsan ile zikredeyim. Beni senâ ve itaat ile zikrediniz ben de sizi senâ ve nimet ile zikredeyim. Beni dünyada zikrediniz, ben de sizi ahirette zikredeyim. Beni halvetlerde zikrediniz, ben de sizi sahralarda zikredeyim. Beni refah halinizle zikrediniz, ben de sizi belâ ve sıkıntınız anında zikredeyim. Beni taatla zikrediniz, ben de sizi minnetle zikredeyim. Beni benim yolumda mücahede ile zikrediniz, ben de sizi hidayetimle zikredeyim. Beni sıdk’u ihlas ile zikrediniz, ben de sizi halâs ve meziydi ihtisas ile zikredeyim. Beni bidayetten rububiyet ile zikrediniz, ben de sizi nihayette rahmet’ü ubudiyet ile zikredeyim.”⁵³

Müminin Allah’tan bağışlanmasını istemesi, dua ve tövbe ile mümkündür. Bu itibarla; kişi tövbeyi geciktirmemeli, işlediği günahından pişmanlık duyarak terk etmeli ve bir daha onu yapmamaya karar vermelidir. Zira tövbe,

⁵⁰ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevi*, (Tercüme: Tâhir’ul Mevlevî), Şamil Yayınevi, İstanbul, c .xii. s. 413

⁵² Elmalılı Hamdi Yazır; a.g.e. c.1, s. 543.

⁵³ Elmalılı Hamdi Yazır; a.g.e. c.1, s.543

ruhlar üzerinde eğitici ve caydırıcı olmalıdır. Fiziksel olarak incinen vücudun yarasını pansuman ile tedavi etmek ne kadar doğal ise manevi hayatı etkileyen günah lekelerini de tövbe ve istiğfar ile tedavi etmek o kadar doğaldır. Nitekim bir hadiste, günah işleyenlerin bu eylemleri üzerinden gece ve gündüz geçmeden tövbe etmekte acele etmeleri istenmiştir: "Allah, gündüzün fenalık yapanların tövbe etmesi için akşamları, geceleyin günahkâr olanların tövbe etmesi için de gündüzün elini uzatır. Güneş batıdan doğuncaya kadar, bu hal devam eder." ⁵⁴ Tövbenin özelliklerinden biri de Allah'ı anmaya vesile olmasıdır. Şu ayette işaret edildiği gibi Allah'ı anmak ve O'na ibadet etmek kişiyi hatalardan alıkoymaktadır. "(Resulüm!) Sana indirilen kitabı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki, namaz, kötülüklerden alıkoyar. Allah'ı anmak elbette ibadetlerin en büyüğüdür." ⁵⁵

Haluk Nurbaki (1924-1997)'nin de işaret ettiği gibi bu ayetin çağımız insanına, ruhsal sıkıntıları için bir şifa olduğunu açıklamıştır. "Namaz kılan felaha erer. Kötülüklerden ve aşırılıklardan korunur, uzaklaşır." Çağımızda insanlık ateist, materyalist düşüncelerin etkisinde ekonomik baskılara maruz kalmış, büyük çoğunluğu da ruh sağlıklarını yitirmiştir. İnsanların mutsuzluğu olağan hale gelmiş hatta bir kısmı ruhsal sıkıntılardan bedensel hastalıklara yakalanmıştır. Üzüntülerin hormon sisteminde yaptığı tahribat; mide ülseri, kalp damarı hastalıkları, çeşitli sindirim sistemi hastalıkları yapmaktadır. Çağımızın hastalığı sayılan kanserde bile ruhi sıkıntıların etkisi inkâr edilemez. İnsanların beşte biri bu ruh hastalığının etkisiyle alkolizm ve beyaz zehirin pençesine düşmektedir. Gençler çantalarında uyuşturucunun daha masumu sayılan saadet hapları taşır hale gelmiştir." ⁵⁶

Johanne Worgfond Von Goethe de, (1742-1832) ümidin çaresizlikten daha iyi olduğunu belirterek şöyle demiştir: "Hayat bazen insana dar gelir ve tikanır. Geleceğin yolunu göremez. Bu yolu gören, genişleten ve yürünür hale getiren ümittir. Bu itibarla ümit, yaşamamıza yardım eder. Hayatta olan insan, ölü için bile ümit eder. İyiyi hatırlamayan ümit edemez. Her zaman ve her şeyi ümitle başarabiliriz. Unutmayalım ki ümit daima çaresizlikten iyidir." ⁵⁷

⁵⁴ Müslim; Tövbe, 5.

⁵⁵ Ankebut; 29/ 45

⁵⁶ Haluk Nurbaki; *Kur'an-ı Kerimden Ayetler ve İlmî Gerçekler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1986 s. 153.

⁵⁷ Johanne Worgfond Von Goethe, *Goethe Derki*, (Tercüme: Gürsel Aytaç), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1982, s.498-499.

C- Ümit ve Sorumluluk İlişkisi:

Allah'ın rahmetinden ümitli olmak hiçbir zaman sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Çünkü göz, kulak ve gönül bunların hepsi yaptığı işten sorumludur.⁵⁸ Dolayısıyla kişi başıboş ve serbest değildir. Sadece Allah yaptığından sorumlu tutulamaz. İnsanlar yaptıklarından mutlaka sorguya çekileceklerdir.⁵⁹ Kişinin Allah'a iman etmiş olması, diğer emir ve yasaklara riayet etmesini ortadan kaldırmaz. Sadece marifet, muhabbet, iyi niyet ve tevazu yeterli değildir. Bu nedenle kişinin inancını veya amelini beğenmesi ve ona güvenmesi doğru olmaz. Her nefis, Allah'ın lütuf ve bağışlanmasına muhtaçtır. İnsanın ameli ne kadar çok olursa olsun, Allah'ın verdiği bir nefes sağlığının karşılığı olamaz. Bu husus, bir hadiste şöyle açıklanmıştır: "Hiçbirinizi, yalnız ameli kurtaramaz" Senin de mi amelin seni kurtaramaz ey Allah'ın elçisi? diye sorulduğunda "Beni de kurtaramaz, meğer Allah kendi rahmetiyle beni örtüp kurtarsın."⁶⁰

Kur'an'ın ön gördüğü sorumluluk bireyseldir. Hiçbir günahkâr bir başkasının günah yükünü yüklenmez.⁶¹ Şu var ki yapılan bir kötülük başkalarının günah işlemelerine bir çığır açmamalıdır. Bir hadiste kötülükte çığır açmanın beraberinde yeni sorumluluk getirdiği, şöyle açıklanmıştır: "Kim bir sapıklığa çağırırsa ona uyanların her birinin aldığı günahların toplamı kadar günah alır. Ötekilerin günahlarından da bir şey eksilmez."⁶² Ayrıca sorumlulukta devamlılık ilkesi esastır. Bu ilke, ergenlik çağında başlamakta olup süreklilik arz etmektedir. Meşru mazeret olmadan onu yürürlükten kaldırmak veya ertelemek mümkün değildir. Çünkü kimse yarın nasıl olacağını, ne kazanacağını ve ömrünün nerede sona ereceğini bilemez.⁶³ Bu konudaki bilgi sadece Allah'a mahsustur. Yerde ve gökte vuku bulacak olayları Allah'tan başkası bilemez.⁶⁴ Her şey, O'nun emri ve takdiri ile tecelli etmektedir. Şu hadiste açıklandığı üzere korku ve ümidin dengelenmesi için sadece yapılan ibadetlere umut bağlamak yeterli değildir: "Kişi yetmiş yıl cennet ehlinin amelini yapar, herkes onun cennet ehli olduğunu söyler. Cennet ile onun arasında sadece bir karış kalmış iken

⁵⁸ İsrâ; 17/ 36

⁵⁹ Enbiya; 21/23

⁶⁰ Buhari; Rikak, 18.

⁶¹ Necm; 53/ 38

⁶² Buhari; İ'tisam, 15; Müslim; İlim, 6

⁶³ Lokman; 31/34

⁶⁴ Hucurat;49/18

yazgısı öne geçer; adam cehennem halkının amelini yapıp cehenneme gider. Bunun tersi de geçerlidir.”⁶⁵

Kur'an'ın işaret ettiği gibi insanlar dünyada yararlandıkları nimetten hesaba çekileceklerdir. “Nihayet o gün (dünyada yararlandığınız) nimetlerden elbette hesaba çekileceksiniz.”⁶⁶ Bu nimet, kendisiyle lezzet duyulan her şeydir. Hayat, sıhhat, afiyet, huzur, siyah hurma ve bir yudum soğuk su dahi bu nimetten sayılmıştır.⁶⁷ Şu hadis de, sorumluluğun kapsamını göstermektedir: “Kıyamet gününde dört şeyden sorulmadıkça kul bırakılmaz. Bunlar; ömrünü ne işte geçirdiği, malını nereden kazanıp nereye harcadığı ve ne iş yaptığı”⁶⁸ gibi hususlardır. Bu ayet ve hadis meallerinden de anlaşıldığı üzere aşırı derecede ümit ve iyimserlik içinde olmak, İnsanın Allah'a karşı olan görev ve sorumluluğunu ortadan kaldırmamalıdır. Mümin ancak Kur'an ve sünnetin ön gördüğü sorumluluğunu yerine getirdikten sonra Allah'ın rahmet ve lütfuyla ödüllendirileceği beklenti ve ümidine ulaşabilir

D- Ümitsizliğin (Ye'sin) Fert Ve Toplum Üzerindeki Etkisi

İman açısından ye's, seçme hürriyetinin ortadan kalktığı bir haldir. Geri dönüşü olmayan bir zaman dilimidir. Bu süreçte kişi, çaresizliğe rehin düşmüştür. Fırsatlar ve imkânlar geride kalmıştır.⁶⁹ Hal böyle olunca o anda, “pişman oldum, tövbe ettim, iman ettim” demenin pratikte bir yararı yoktur. Çünkü bu söz ve beyan gönülden gelen bir irade beyanı değildir. Kur'an'da açıklandığı gibi artık ölümle yüz yüze gelindikten sonra tövbe edenlerin hali, küfür içerisinde yaşayanların tövbesinden farklı değildir: “Allah'ın kabul edeceği tövbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden tövbe edenlerin tövbesidir. İşte Allah bunların tövbesini kabul eder. Allah her şeyi bilendir. Hikmet sahibidir. Yoksa kötülükleri (günahları) bolca yaparak içlerinden birine ölüm gelip çatınca “ işte ben şimdi tövbe ettim” diyenler ile kâfir olarak ölenler için (kabul edilecek) tövbe yoktur.”⁷⁰

. Peygamber (s.) de ruh bedende iken, insanın yaşama ümidi varken yapılan tövbenin makbul ve caiz olduğunu açıklamıştır: “Allah canı boğazına

⁶⁵ Buhari; Kader, 1, 5; Tevhid, 28, Geniş bilgi için bkz, Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, c.xi, s. 534.

⁶⁶ Tekâsür; 102, 8.

⁶⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, a.g.e; c.ix, s. 6061.

⁶⁸ Tirmizi, Kıyamet, 1

⁶⁹ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, “Ye's Maddesi” İSAM Yayınları, İstanbul, 2010, s. 342.

⁷⁰ Nisa; 4/17-18.

gelmemiş olan kulun tövbesini kabul eder.⁷¹ Ancak kişi, ye's haline girip, gözle-
rinden manevi perde kalktıktan sonra, yaşama ümidi kalmadığı anlaşılınca
tövbe etmenin ve inanmanın bir yararı olmaz. Çünkü onun için tekrar kulluk ve
itaat etme fırsatı kalmamıştır.⁷²

Fahrettin Râzi (544-606) konu ile ilgili kulun, bilmeden işlediği hatalar-
dan sonra hemen tövbe etmeye teşvik edildiğini belirterek şöyle demiştir. “Bu
durumda olanların bağışlanacakları ümit edilmektedir. Ölüm gelmeden önce
tam bir iradeyle tövbe edilmelidir. Özellikle tövbenin zamanı ve şartları dikkate
alındığında; ölmek üzere olanların duydukları pişmanlık ve yaptıkları tövbenin
durumu temkinle karşılanmıştır. Zira ölümcül bir hal yaşayan, içine düştüğü
korku ve karamsarlıktan dolayı dönüş yapanların tövbesi kabul edilmemekte-
dir. Geri dönüşü olmayan bu çaresizlikten dolayı “ben tövbe ettim” demek
yeterli değildir. Çünkü ölümün eşiğine geldiğini öğrenmiştir. Salt ölüm korku-
sundan dolayı tövbe ve iman etmesi geçerli değildir. Nitekim küfür üzerine
vefat edenlerin tövbeleri de makbul olmamaktadır”..⁷³

Elmalılı Hamdi Yazır, bilerek günah işleyen ve bir müddet sonra bunu
alışkanlık haline getiren kişinin, ölümle can çekişme haline gelip hayattan ümit
kesmeden evvel tövbe edenlerin, tövbelerinin kabul edilmesinin kesin olmadığı
görüşündedir. Bu konu artık Allah'ın iradesine kalmıştır. Ancak kişi, ölüm
anından önce ve henüz hayattan ümit kesmeden evvel küfürden tövbe ederse
imanı, makbuldür. Fakat ölüm anında ve yeis halinde küfürden tövbe edenin
iman makbul değildir. Çünkü imandan sonra “amel-i hayır” kesb edebilecek bir
zaman kalmamıştır. Böylece. Yazır'ın da aralarında bulunduğu bazı İslam bil-
ginleri, “Ey nefislerine karşı aşırı giden kullarım, Allah'ın rahmetinden ümit
kesmeyiniz”⁷⁴ ayetini delil göstererek; günahkâr (fâsık) müminin de son nefe-
sindeki tövbesinin kabul olacağına dair ümitli olduklarını söylemişlerdir. Fakat
bu husus kesin değildir.”⁷⁵

İmanın ye's halinde kabul edilmediğinin bir örneği de kendisini “tanrı”
olarak ilan eden Firavun'nun boğulma anındaki halidir. Çeşitli sure ve ayetler-
de Firavun'nun halkına ve Hz. Musa'ya karşı uyguladığı zulüm detaylı olarak
anlatılmıştır. Biz konumuzla ilgili olan kısmının bir özetini buraya almayı uy-

⁷¹ Tirmizi; Da'vaat, 99, İbni Mâce; Zühd, 30.

⁷²-Geniş bilgi için bkz; Süleyman Ateş; a.g.Tefsiri, c.11, s. 231; Hayreddin Karaman vd. a.g.e; c.
11, s.34 vd.

⁷³Fahreddin Razi; *et-Tefsirü'l Kebir*, Darü'l Kütübü'l İlmiyye Mekke, 1990, c.x. s.7-9.

⁷⁴ Zümer 39/53.

⁷⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, a.g.e; c.11. s.1316

gun gördük. Firavun, halkının en yüce rabbi olduğunu iddia etmiş ve kendisine inanmayanlara işkence yapmıştır. İsrail oğullarına haksızlık etmiş ve tahtına zarar verilmesin diye doğan erkek çocukları da öldürtmüştür. Hz. Musa ve kardeşi Harun'un yaşamaları sonra da Mısır'dan ayrılmaları Allah'a olan iman ve ümitleriyle olmuştur. Her ikisinin Mısır'dan Filistin'e hicret etmelerine dair duaları ve yardım istemeleri Allah tarafından kabul olmuştur: "Musa dedi ki: Ey kavmim! Eğer Allah'a inandıysanız ve O'na teslim olduysanız sadece O'na güvenip dayanun. Onlar da dediler ki, " Allah'a dayandık. Ey Rabbimiz! Bizi o zalimler topluluğu için deneme konusu kılma."⁷⁶

Hz. Musa ve kardeşi Harun Kızıl denizine geldiklerinde, kendilerini öldürmek isteyen Firavun'u, arkalarından yetişmek üzere olduğunu görmüşlerdir. Hz. Musa Allah'tan aldığı bir vahiy ile esasını denize vurması üzerine denizden yol açılmış ve kavmini bu yoldan yürüterek salimen Tih çölüne çıkartmıştır. Firavun, Hz. Musa (a.s)'ı ve kendisine tabi olanları yakalamak üzere bir müddet denizde açılan yoldan takip etmiş fakat yetişememiştir. Çaresiz kalan Firavun tekrar bir araya gelen deniz suları ve dalgaları arasında boğulacağını fark edince iman etmek istemiştir. Fakat Allah onun pişmanlığını kabul etmemiştir. Zira o, ölüm korkusunu hissettikten sonra iman etmek istemiştir. Allah, onun ye's halinde açıkladığı ve korkuya dayanan imanının, kabul olmayacağını bildirmiştir. Çünkü açılan yollar kaybolunca boğulacaklarını anlamış ve ye's halinde Allah'a iman etmiştir. Ancak korkuya dayanan bu imanı kabul görmemiştir.⁷⁷

Kur'an Firavun' un boğulmaktan kurtulmak için iman etme isteğini şöyle açıklamıştır: "Biz İsrail oğullarını denizden geçirdik. Ama Firavun ve askerleri zulmetmek ve saldırmak üzere onları takip etti. Nihayet (denizde) boğulma haline gelince, (Firavun)" Gerçekten İsrail oğullarının inandığı Tanrı'dan başka Tanrı olmadığına ben de iman ettim. Ben de Müslümanlardanım!" dedi. Şimdi mi (iman ettin)! Hâlbuki daha önce isyan etmiş ve bozgunculardan olmuştun.⁷⁸ "Artık o çetin azabımızı gördükleri zaman; Allah'a inandık ve O'na ortak koştuğumuz şeyleri inkâr ettik, derler. Fakat azabımızı gördükleri zaman imanları kendilerine bir fayda vermeyecektir. Allah'ın kulları hakkında süregelen âdeti budur."⁷⁹

⁷⁶ Yunus;10/84-85

⁷⁷ Ali Özek vd. a.g. e. s. 218.

⁷⁸ Yunus, 10/ 90-91.

⁷⁹ Mümin; 40/ 84-85.

Konu ile ilgili ayet ve hadisler; topluca değerlendirildiğinde, ye's halindeki iman ve tövbenin kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Çünkü bunlar artık yaşamaktan ümitlerini kesmişlerdir. Bütün vücutlarını korku kaplamıştır. Ölüm meleşini gördükleri için, canları boğazlarında düğümlenmiştir. Doğal yollarla nefes alış verişleri tıkanmış, göğüs sertleşmiş, damarlar daralmış ve bütün zor şartlar bir araya gelmiştir. Can çekişme hali boğazın başına kadar ilerlemiştir. Herhalde bu andan itibaren tövbe ve imanın, makbul olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

E- Allah'ın Rahmetinden Ümit Kesilmemeli

Allah, kulları için hayrı murat etmiştir. Bu itibarla insanın, nefesine ve topluma karşı "iyi niyet" içinde olması esastır.⁸⁰ Nitekim Kur'an'da da; Allah'ın bağışlamasının sınırsız olduğu müjdelenmiştir: "De ki: ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar."⁸¹ Görüldüğü üzere Allah'ın rahmet ve bağışlamasının sonsuzluğu vurgulanmış, canlı ve cansız varlıkların bu rahmetten istifade edecekleri ümit edilmektedir. Şu var ki "Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin" demek, günah işlemeye devam edin, demek değildir. Bundan maksat, en günahkâr insanların bile tövbelerinin kabul edileceğini bildirmek ve bir an evvel kötülükten vazgeçip bağışlanma arzusu ile Allah'a dönmesini teşvik etmektir.⁸²

Yüce Allah kendi rahmetinden ümit kesilmemesi hususunda peygamberlerin hayatlarına da dikkat çekmiştir. Bu peygamberlerden biri de Zekeriya (a.s) dır. Nitekim o, yaşlanmış, kemikleri zayıflamış ve saçları ağarmıştı. Kendi soyundan tevhit inancına sahip çıkacak bir yetkili olup olmayacağı konusunda endişe ediyordu. Olumsuz şartlara rağmen o, Allah'ın bağışlamasına karşı iyi niyet beslemiş ve yaptığı dualarda elinin boş dönmediğini arz etmiştir: " "Rabbim!" demişti, benim kemiklerim zayıfladı, saçlarım ağardı, Rabbim! Ben sana ettiğim dualarda hiç eli boş dönmedim" ⁸³ Sonraki ayetlerde açıklandığı üzere Allah Hz. Zekeriya (a.s)'ın duasını kabul etmiştir. Kendisi çok yaşlı, karısı da hem kısır hem çok yaşlı olmasına rağmen kendilerine "Yahya" adında bir erkek

81Abdullah Yeğin vd. *Osmnalca-Türkçe Büyük Lügat*; Turdav, İstanbul 1981, c.1.s. 828.

⁸¹ Zümer, 39/53.

⁸² Ali Özek vd. a.g.e. s. 463.

⁸³ Meryem; 19/4

çocuk müjdelenmiştir. Böylece Hz. Yahya babasının duası istikametinde Allah'ın kitabını tasdik eden, bir Peygamber olarak görevini yapmıştır.⁸⁴

Ebû Hureyre (r.a)'nın (598-676) rivayet ettiği şu hadiste de, Allah'ın rahmetine karşı " hüsn-ü zan" içinde olunması istenmiştir: " Allah, rahmeti yarattığı gün, onu yüz rahmet (bölüm) olarak yarattı da kendi yanında 99 parçasını tutup alıyordu. Geri kalan tek bir rahmeti de bütün yarattıklarının arasına salıverdi. Eğer inkâr edenler, Allah'ın yanında bulunan rahmeti bilselerdi, cennetten ümidini kesmezlerdi. Eğer iman edenler de, Allah'ın yanındaki azâbın hepsini bilselerdi onun ateşinden emin olmazlardı."⁸⁵

Cabir bin Abdullah (601-694) da, Hz. Peygamber (s.)'in, vefatından üç gün önce şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Herhangi biriniz ölürken Allah'a hüsnü zan etmeksizin ölmesin. Hüsnü zan ederek ölsün. Çünkü Allah kendisinin, kulunun zannı üzerine olduğunu bildirmiştir. O beni zikredince ben onunla beraberim. O beni içinden anarsa ben de onu içimde anırım. O beni cemaat içerisinde anarsa ben de onu daha hayırlı bir cemaatte anırım O bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın yaklaşıyorum. O bana yürüyerek gelirse ben koşarak giderim."⁸⁶

Bu hadislerden anlaşıldığı üzere Allah'ın rahmeti sınırsızdır. Evrende olup biten ve yaşayan her canlının hayatı, rızıkı sahip olduğu nimet bu rahmetin bir sonucudur. Üstelik O; bu rahmet ve nimeti taksim ederken varlıklar arasında bir ayırım da yapmamıştır. Bu sonsuz rahmet karşısında insan "hüsn-ü zan" içinde olmak durumundadır. Çünkü Allah kulun kendisine duyulan iyi niyetini ve ümit içindeki beklentisini boşa çıkarmaz. Kaldı ki bütün bu nimet ve rahmet hazinesi sadece yüz rahmetten dünyaya bahşedilen bir rahmetin sonucudur. Geriye kalan doksan dokuz rahmet ise, ahirette sade müminlere tahsis edildiği müjdelenmiştir. Bu da müminlerin ümitli olması için yeterlidir.

Kalp, daima Allah'ın rahmetini görmekten huzur duymaktadır. Bu nedenle bir hadiste şöyle buyurulmuştur: Allah katında; hiçbir şey şu "iki damla" sıvıdan daha sevimi değildir. Bunlardan biri Allah korkusu ile akan gözyaşı damlasıdır. Diğeri de cihad ederken alınan yaradan akan kan damlasıdır.⁸⁷

İbn Kayyım el-Cevziyye (691-751) de ümit ve iyi niyetin bir arada olmasının önemine dikkat çekmiştir: "Allah'a karşı hem ümit içinde olunmalı hem

⁸⁴ Meryem, 19/5-15; Bkz, Hayreddin Karaman vd., a.g.e. c.iii. s. 504 vd.

⁸⁵ Buhari; Rikaak, 19

⁸⁶ Müslim; Zikir ve Dua, 2

⁸⁷ eş-Şeyh Mansur Ali Nasif; *et-Tac el-Câmiu'l Usul Fi Ehadi'si' r- Rasul*, c.iv. Dârü'l Fikr, s.334

de hüsnü zann beslenmelidir. Buna Allah hakkında iyi niyet sahibi olmak da denebilir. O halde mümin gönülden Allah'a itaat etmeli ve O'nun bağışlayıcı olduğuna dair ümidini her zaman korumalıdır." Bu husus, Kur'an-ı Kerimde şöyle açıklanmıştır: "İman edenler ve hicret edip Allah yolunda cihad edenler var ya, işte bunlar, Allah'ın rahmetini umabilirler. Allah gâfur ve rahîmdir."⁸⁸

F- Ümit Hayata Tutunmaya ve Güçlü Olmaya Katkı Sağlar

Kur'an,ın çeşitli ayetlerinde, ümitsizliğin küfrün kapısını araladığına işaret edilmektedir. Hz. İbrahim ile Hz. Yakup da, ümitsizliğe düşmemek için Allah'ın rahmetine sığınmışlardır. Çünkü ümitsizlik her yönüyle başarıya ulaşmanın önünde bir engeldir. İnanç ve ibadet açısından da küfürle eş değerdedir. Fert ve toplumu bunalıma düşürerek, hayata tutunmalarını zayıflatmaktadır.⁸⁹

Nitekim ye's hali, Hz. İbrahim'in adına atıfta bulunularak haktan sapıtanların bir sıfatı olarak zikredilmiştir: "(İbrahim) dedi ki: Rabbimin rahmetinden, sapıklardan başka kim ümidini keser?"⁹⁰ Şu ayette de ümitsizlik inkâr edenlerin bir özelliği olarak ifade edilmiştir: "Ey oğullarım! Gidin de Yusuf'u ve kardeşini iyice araştırın. Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez."⁹¹ Tarihin her döneminde toplumlarda psikolojik ve sosyolojik sıkıntılar yaşanmıştır. Bunları aşmanın bir yolu da, azim, gayret ve kararlı iradedir. Kur'an'ın da işaret ettiği üzere, insan zayıf yaratılmıştır. En ufak bir sıkıntı anında ümitsizliğe düşmektedir: "İnsan hayır işlemekten usanmaz. Fakat kendisine bir kötülük dokunursa hemen ümitsizliğe düşer, üzüntüye boğulur."⁹² "Allah'ın ayetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenler işte onlar benim rahmetimden ümitlerini kesmişlerdir ve onlar için acıklı bir azap vardır."⁹³

"Milli Mücadele" yıllarında ye's hali, Anadolu ve Balkanları kara bulut gibi kaplamıştır. Halk yorgun düşmüştü. Ekonomik kaynaklar azalmış, borçlar artmıştır. Savunma hatları, geriye çekilmiştir. Fırsattan yararlanan devletler

⁸⁸ Bakara; 2/218.

⁸⁹ İmam Mahmut bin Ömer ez- Zemaşerî; *El-Keşşaf (An Hakâik-i Gavamid-i't-Tenzil ve Uyuni'l Ekâvil Fi Vücuhi't-Tevîl*, Matbaatü'l İstikamet, Kahire,1953, c.1, s.389.

⁹⁰ Hicr, 15/56.

⁹¹ Yusuf; 12/87.

⁹² Fussilet; 41/49.

⁹³ Ankebut; 29/23.

yeni ittifaklar ve haritalar üzerinde çalışıyorlardı. Asya, Avrupa ve Afrika'da 600 yıl boyunca on milyon kilometre karelik bir coğrafyayı yöneten Osmanlı Devleti, "Hasta Adam" ilan edilmiştir. Oysaki Osmanlı bu büyük coğrafyayı, İstanbul'u başkent seçerek başarıyla yönetmiştir.

M. Akif, halka moral ve ümit vermek amacıyla Kastamonu'da "Ye'se Düşenler Müslüman Değildir" konulu bir konuşmasında şunları söylemiştir: "Dünyada dayanılacak, güvenilecek bir şey varsa o da Allah'ın yardımı ve merhametidir. O'nun kapısından yüz çevirenler büyük bir sapıklığa düşmüşlerdir. Kesinlikle bilinmelidir ki ye'se kapılmadan çalışan bir Müslüman için aşılmayacak bir engel, varılmayacak bir hedef yoktur. Azme, tevekküle sarılmak suretiyle her maksadın elde edilmesi mukadderdir. O halde ye'sin ne anlamı vardır. Allah'ın çalışanlara vadettiği yardımı nasıl hafife alabiliriz? Bir zamanlar dünyaya hâkim iken bundan sonra ebediyen mahkûmiyet altında mı yaşayacağız? Zillet içinde, sefalet içinde, hakaret altında sürünmek de yaşamak mıdır? Allah'ın yardım kapıları kapanmamıştır. İslam izzet ve azamet dinidir. Zilleti asla kabul etmez. "İ'lâi Kelimetullah" için dünyanın şarkına, garbına, şimaline, cenubuna koşan, önüne dikilmek isteyen her türlü manileri, zulümleri yıkıp geçen ecdadımızdan olsun sıkılmaz mısınız? O kahraman Müslümanlar size dünyalar kadar vâsi bir memleket, dünyaları titreten bir saltanatla tarihler dolusu mefâhir bıraktılar."⁹⁴

Unutmayalım ki iman, hayatı kuşatan bir disiplindir. Bu disiplinin ibadet, ahlak, çalışma, azim ve gayret gibi hayata yansıtılması gereken kuralları vardır. Ne yazık ki çağımızda bu eksiklik, İslam dünyasının ortak bir problemi olarak karşımızda durmaktadır. Laf, şöhret, lüks hayat, dedikodu, gösteriş kiskançlık, eğitimsizlik ve sorumsuzluk yaygın hale gelmiştir. Bunlardan kaynaklanan zararlar kişisel olmaktan çıkmış toplumun problemi haline gelmiştir. Şüphesiz ki bu tablo, İslam'ın özünde olan bir eksiklik olarak algılanmamalıdır. Çünkü inananlar ve ümitlerini koruyarak yararlı işler yapanlar ödülleriyle müjdelenmişlerdir.⁹⁵

İtalya fikir ve devlet adamı Francesco Nitti (1868-1953), iman ve bilgi gücünün siyasi ve sosyal güçten daha üstün olduğunu şöyle ifade etmiştir: "Allah'a iman etmenin gücü; her türlü felsefi doktrinden ve siyasi düşünceden daha üstün ve kapsamlıdır. Dinin bu disiplin kudreti ve verdiği iç huzur ibadette gizlidir. İbadet kişiyi, Allah'a yaklaştırarak ondaki manevi kuvveti ve mukaddes duyguyu (sens du sacre) inkişaf ettirir. Fert bu kuvvet ve duygu

⁹⁴ İsmail Hakkı Şengüler; a.g.e. s. 342-353.

⁹⁵ Bakara, 2/23.

sayesinde hayatın, bin bir güçlüğüne karşı kendinde kolayca mukavemet imkânı bulur. Modern ve kalkınmış ülkelerde bile maneviyat kuvvetinden mahrum olanlar, karamsarlığa ve bunalıma düşmektedirler. Bu toplumlarda intihar olayları da artmaktadır. Bir toplum için felaketlerin en büyüğü, Allah şuurunu kaybetmektir. Bu şuur kaybeden bir millet istikametini kaybeder ve nereye gideceğini bilemeyen bir şaşkına döner.⁹⁶

Korku ve ümidin bir arada tutulması insanı motive etmekte ve hayatını dengelemektedir. Çünkü insan, güzel bir biçimde yaratılmakla beraber tamamen hatalardan korunmuş değildir. Onun zaaflarını oluşturan hırs ve şehvet gibi duyguları vardır. Bu eğilim, onun günah işlemesine zemin hazırlamaktadır. Kur'an onu korumak için ısrarla tövbe etmeye davet etmiştir:⁹⁷ Allah'tan mağfiret dilemeleri,⁹⁸ bir daha geri dönmeyecek şekilde samimiyetle tövbe etmeleri istenmiştir.⁹⁹ Hz. Peygamber (s.a.s.) de günde 100 defa Allah'a istiğfar ettiğini belirtmişlerdir. Korku ve ümitle birlikte kalplerde ya huzur veya tedirginlik meydana gelecektir. Olay, sevilen bir konu ise, ruhlara sevinç ve huzur verir. Şayet, Allah'ın rızasına aykırı davranmaya yol açıyorsa üzüntü ve endişeye sebep olur. İnsanlardaki korku ve ümidin derecesi, Allah'ın birliğine ve kudretine olan iman ile orantılıdır. Bu nedenle Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: " Hikmetin başı Allah korkusudur."¹⁰⁰

Allah'ın rahmetinden ümitli olmak, hayatın geleceğini kolaylaştırır. Zorlukların aşılmasına yardımcı olur. Zira karamsarlığa kapılmadığı müddetçe, başarısızlıkta bile bir zafer arzusu ve umudu vardır. Çünkü en korkulu anlarda bile ümit, bir kurtuluşun müjdesidir.¹⁰¹ "Umudunu kaybedenin, artık kaybedecek başka bir şeyi kalmamıştır,"¹⁰² gerçeğinden hareketle ümitsizliğe düşmek, iflas ile eş değerdedir. Ümidin bittiği yerde, ye's hali başlamaktadır. Bu da fert ve toplum için en büyük felakettir. Çalışmamızı yine bu derin acıyı yaşayan ve ye'si; vücudu hareketsiz hale getiren bir zehir gibi değerlendiren M. Akif'in şu sözleriyle tamamlayalım:

"Görüyorum ki kardeşlerimizin bir kısmı cephelerde düşmanlara karşı, kutsal değerleri müdafaa için canlarını veriyor. Kanlarını döküyor. Şehit oluyor.

⁹⁶ Ali Fuad Başgil; *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınevi, İstanbul. 1996 s. 113.

⁹⁷ Nûr; 24/31.

⁹⁸ Hûd; 11/3.

⁹⁹ Tahrim; 66/8.

¹⁰⁰ *Keşfu'ul Hafa*; 1/507; Ateş Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, c. xv, 1997, s 169.

¹⁰¹ Bilal Eren, *Güzel Sözler Antolojisi*; Cihan Yayınları, İstanbul, c.ii.1985, s.313.

¹⁰² Bilal Eren; a.g.e. c.2, s.314.

Hâlbuki o cephelerin arkasında bulunanlardan bir kısmı da ellerini, kollarını bağlamış, her türlü muvaffakiyetten ümidini kesmiş, hissiz ve hareketsiz en acıklı akıbeti bekliyor. Zaten ye's bundan başka bir netice vermez ki! Dikkat ediniz, ruha ye's denilen o mel'un hastalık çöktü mü artık vücuda hareket, sa'y, ve mücadele imkânı kalmaz. Önemli olan o zehirin maneviyatı ve yürekteki imanı sarsmasına meydan vermemektir."¹⁰³

“Birleşmesi kabil mi ya tevhid ile ye'sin?

Haşa bunun imkânı yok, elbette bilirsin.

Öyleyse neden boynunu bükmüş, duruyorsun?

Hiç merhametin yok mudur evladına olsun?

¹⁰³ Şengüler; İsmail Hakkı, *Mehmed Akif Külliyyatı*, Hikmet Neşriyat, İstanbul,1992, c ix, s. 345.

Sonuç

Havf ve recâ kavramları içerik itibariyle Allah korkusu ve ümit başta olmak üzere hayatın birçok yönüne dair geniş anlamlar kapsamaktadırlar. Ye's ise; ruhlarda bir çöküntü ve bunalım oluşturan karamsarlık anlamına gelmektedir. İtikadi yönden de; iman ve tövbenin kabulünü tartışmalı hale getiren bir süreci ifade etmektedir. Görüldüğü üzere konu ağırlıklı olarak insanın ruh yapısı, düşünce âlemi, vicdan muhasebesi ve iç eğitimi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Her toplum, huzur ve emniyetini sağlamak üzere maddi ve manevi önlemler almaktadır. Bazı yönetimlerde maddi önlemlere öncelik verilirken bir kısmında da inanç temeline dayalı dini ve manevi değerler ön planda tutulmuştur. Bizim tartıştığımız alan daha çok inanca dayalı görev ve sorumluluğun gönüllerden çevreye yansıtılmasıyla ilgilidir. Buna göre; salt Allah korkusu ile O'na olan ümidin toplum hayatına tanıtılması ve vicdanlara yerleştirilmesiyle bir "iç denetim veya oto-kontrol sistemi" oluşturulması hedeflenmiştir. İnsanlara huzur ve yüksek moral bahşeden ve aralarındaki bağları güçlendiren bu duygular; toplumda daha güçlü, sorumlu, kalıcı ve iç muhasebeye dayalı caydırıcı bir disiplin meydana getirmektedir.

Tarih boyunca insanoğlu olağanüstü veya sıkıntılı bir durumla karşılaştığında sığınacak bir güç ve kuvvet aramıştır. Bu, insanın yaratılışındaki acizliğin de bir göstergesidir. Nitekim Kur'an; insanın başına bir korku ve sıkıntı geldiğinde, Rabbine yalvarıp dua ettiğini, fakat sıkıntısı kaldırılınca, sanki daha önce hiç dua etmemiş gibi geçip gittiğini haber vermektedir. Bu psikolojik tespit, insanın ruh halini ve zaafiyetini ortaya koymaktadır. Çünkü korku, sıkıntı ve felaket anlarında Allah diye feryat edenler, bolluğa kavuştuklarında, bu hallerini hemen unutmaktadır. Hatta inkârın zirvesinde bulunanlar bile, felaketle karşılaştıklarında, taşa, toprağa ve ağaca değil yine kudret sahibi olan Allah'a sığınmışlardır. Hayatın geleceğini etkileyen bu kuvvetin; kalıcı ve dengeli olması için korku, ümit ve rahmetin insanın yaşantısıyla bütünleşmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Mümin, ibadetlerinin çokluğunu ileri sürerek aşırı iyimserliğe ve gurura kapılmamalıdır. Çünkü insan her zaman, diğer canlılardan farklı olarak Allah'ın rahmetine çok daha muhtaçtır. Kaldı ki onun amel ve iyilikleri ne kadar çok olursa olsun Allah'ın, verdiği bir nefes sağlığının karşılığı bile olamaz. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) de, Allah'ın rahmeti olmadan hiç kimsenin, yalnız ameliyle kurtulamayacağını ve herkesin sahip olduğu nimetlerden mutlaka hesaba çekileceğini açıklamıştır.

Ümidin insana sağladığı manevi güç, iç huzur ve sükûnet büyük bir imkân ve manevi zenginlik olarak değerlendirilmelidir. Bu duygularla zorlukları aşmak ve hayata daha kolayca tutunmak mümkündür. Bugün modern ve kalkınmış ülkelerde de; kendi halkını karamsarlığa, bunalıma ve her türlü uyuşturucu maddelerine karşı korumak amacıyla eğitim, spor ve ceza müeyyideleri üzerinde çalışmalar yapılmaktadır. Bütün bu çalışmalara rağmen tarih ve sosyolojik deneyimler incelendiğinde; toplum için felaketlerin en büyüğünün, Allah şuurunu kaybetmekle başladığı anlaşılmıştır.

Ye's; sadece ölüm anında değil, normal hayatta da halkın üzerine zehirli bir duman gibi çökmektedir. Toplumun azim, irade, gayret, moral ve heyecanını yok etmektedir. Ellerini, kollarını bağlayarak her türlü başarıdan ümidini kesmektedir. Hiçbir amaç ve hedef olmaksızın hareketsiz bırakmaktadır. Bu nedenle ye'se razı olmak peşinen zilleti kabul etmek demektir. Önemli olan ye's denilen lanetli hastalığın, ruhları etkisi altına almamasıdır.

Anılan ayet ve hadislerden de anlaşıldığı üzere ye's halindeki iman ve tövbe geçerli değildir. Ye's anında çıkış arayanın ruh ve bedeni üzerinde bütün zorluklar ve çaresizlikler bir araya gelmiştir. Artık hayatın son durağına ulaşmış ve yaşamaya dair bir umut ve ışık görünmemektedir. Böylece iman ve tövbenin kabulüne, uygulanmasına dair zaman ve şartlar mevcut olmadığından bu talebin makbul olacağı beklentisi içinde olmak da doğru değildir.

KAYNAKLAR

- Atay**, Hüseyin, *Kur'ana Göre Araştırmalar, V*, Semih Ofset, Ankara.1995.
- Ateş**, Süleyman, *Yüce Kur'anın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat. İstanbul.,
- Ateş**, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, KUBA, İstanbul., 1997.
- Aytaç**, Gürsel, *Goethe Der ki*, (Tercüme: Gürsel Aytaç), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1982.
- Başgil**, Ali Fuad; *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınevi, İstanbul. 1996.
- Buhârî**, Muhammed bin İsmail, *Sahih-i Buhârî*, (Çeviren: Mehmed Sofuoğlu), Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1987.
- Cürcani**, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif; *Kitabü't-Ta'rifat*, Darü'Reşad, Kahire.
- Nedvi**, el-Haseni, Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti, Çağ Yayınları, İstanbul., 1978.
- Eren**, Bilal, *Güzel Sözler Antolojisi*; Cihan Yayınları, İstanbul 1985.
- Ersoy**, Mehmed Âkif; Safahat, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ank. 1990.
- eş-Şeyh Mansur**, Ali Nasif; et-Tac el-Câmiu'l Usul Fî Ehadisi' r- Rasul, Dârü'l Fikr.
- İbn Kayyim**, El-Hafız el-Cevziyye; El-Cevabü'l Kafi Limen Seele Ani'd- Devâi'ş-Şafii, Darü ez- Zeytûn, Beyrut, 1986.
- İbn-i Kesir**, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*; (Tercüme; B Karlığa, B. Çetiner), Çağrı
- İbn-i Manzur**, Cemaleddin Muhammed b. Mükrem Afriki el- Masri; *Lisanü'l-Arab*, Darü'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, 1955.
- Kandehlevi**, M. Yusuf, *Hadislerle Müslümanlık*, (Tercüme: komisyon) Kalem Yayınevi, İstanbul., 1980.
- Kara**, Mustafa, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, "Havf" Maddesi, Ank., 1997.
- Karaman**, Fikret, İslâm İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar, Bulgarsitan Başmüftülüğü Yayınları, Ankara., 2013.
- Komisyon**, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Hazırlayan; Komisyon), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2010.
- Komisyon**, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl Ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.
- Komisyon**, Kur'an-ı Kerim ve Açıklmalı Meali, İSAM; Ankara, 1993
- Matüridi**, Ebu Mansur el- Matüridi; *Te'vilât'ül Kur'andan Tercüme*, (Tercüme: Bekir Topaloğlu), Acar Matbaacılık, İstanbul, 2003.
- Kuşeyri**, İmam Ebu'l Kasım Eş-Şeyh Abdü'l Kerim, *Risale-i Kuşeyriye*, (Çev: Ali Arslan), Özdemir Basımevi, İstanbul., 1978.

- Mevlana**, Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevi*, (Tercüme, Tâhir'ul Mevlevî), Şamil Yayınevi, İstanbul
- Müslim**, Ebi'Hasan Müslim bin Huccac el-Kuşayrî en- Nisaburi, *Saihih-i Müslim*; Darü İhyaü Kütübü'l Arabiyye, Beyrut, 1955.
- Nurbaki**, Haluk; Kur'an-ı Kerimden Ayetler ve İlmi Gerçekler, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1986.
- Razi**, Fahreddin, *et-Tefsirü'l Kebir*, Darü'l Kütübü'l İlmiyye, Mekke, 1990.
- Sarı**, Mevlut, *El- Mevarid*, Arapça-Türkçe Lügat, Bahar Yayınları, İst.1982.
- Topaloğlu**, Bekir, ÇELEBİ İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, Ye's maddesi, İSAM Yayınları, İstanbul., 2010.
- Tirmizi**, *Sünen*, (Tercüme, Osman Zeki Mollaahmetoğlu), Yunus Emre Yayınevi, İst.
- Heyet**, *Osmanlıca-Türkçe Büyük Lügat*, (Hazırlayan, Heyet), Turdav, İstanbul., 1981.
- Şengüler**; İsmail Hakkı, *Mehmed Akif Külliyyatı*, Hikmet Neşriyat, İstanbul. 1992.
- Yazır**, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul
- Vakkasoğlu**, Vehbi, *İslam Şairi Mehmed Akif*, Cihan Yayınları, İst., 1981.
- Rüdani**, İmam M. B. Muhammed. Süleyman, *Cem'ul Fevaid Büyük Hadis Külliyyatı*, c. 5; (Tercüme: Naim Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Zemahşerî**, İmam Mahmut bin Ömer, El-Keşşaf (An Hakâik-i Gavamid-i't-Tenzil ve Uyunî'l Ekâvil Fi Vücuuh-i't-Te'vîl), Matbaatü'l İstikame, Kahire, 1953.

Kur'an ve Sünnete Göre Toplumun Evli Olmayanları Evlendirme Sorumluluğu; Evlilikte Sosyal Motivasyon

Abdurrahman Kasapoğlu*

Özet: Müslümanların değer ve normlarının kaynağı durumundaki Kur'an ve Hz. Peygamberin sünneti, evlilik kurumunu yaşatma konusunda Müslüman toplumlara görev yüklemektedir. Kur'an ve sünnet, evlenmemiş durumdaki evliliğe elverişli kimselerin evlendirilmesini Müslüman toplumuna sosyolojik bir görev olarak yüklemektedir. Bu araştırmada, Kur'an ve sünnette, Müslümanların geneline evli olmayanları evlendirme sorumluluğu yükleyen dini veriler –ayet ve hadisler—üzerinde durulmuştur. Bu veriler ışığında toplum içerisinde evli olmayanları evlendirme konusunda İslam dininin, mensuplarına ne derece sorumluluk yüklediğini anlaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Evlilik, sosyal motivasyon, sosyal sorumluluk, Kur'an, hadisler.

Abstract: Social Motivation In Marriage In Koranic Perspective -The Responsibility Of The Society In Getting The Unwedded To Get Married As the source of the values and norms of Muslims the Koran and the Sunna (the sayings and doings of the Prophet Muhammad) lay a burden on Muslim society in the matter of sustaining the institution of marriage. The Koran and the Sunna invest Muslim society with a sociological mission in convincing and supporting the unwedded for a marriage which is suitable for their personalities and social status. This study examines into the verses of the Koran and the Sunna which assign Muslim society the responsibility of making the unwedded get married—with the aim of shedding light on Koran's understanding of marriage and social responsibility.

Key Words: Marriage, Social Motivation, Social Responsibility, Koran, Hadiths.

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

Giriş

İnsanları evlenmeye yönelten psikolojik ve sosyolojik çeşitli güdü ve motivler vardır. Cinsel güdü, karşıt cinsler arasındaki cinsel cazibe / çekim, yalnızlıktan kurtulma ve yakınlık arayışı, evlilik aracılığıyla türünü devam ettirme, sosyal etkileşim ve sosyal motivasyon insanları evlenmeye yönelten psikososyal faktörlerdir. Bu çalışmada toplumun, insanları evlenmeye teşvik ve yönlendirmedeki etkisi, gücü incelenecektir.

Aile ve evlilik kurumunun modern çağın problemlerine bağlı olarak maruz kaldığı olumsuz etkilenmeler, dikkatleri bu kurumun korunmasına ve işlevliğinin sürdürülmesine çekmektedir. Sosyal bir yapı olan evlilik ve aile kurumunun varlığını devam ettirebilmesinde en önemli görev yine topluma düşmektedir. Toplum sahip olduğu değer ve normlar aracılığıyla, sosyal etkileme ve teşvik gücüyle evlilik kurumunu ayakta tutabilecek ve onun işlevselliğini sürdürmesine imkân sağlayabilecek sosyal motivasyon kaynağıdır. Bu çalışmanın amacı, evlilik kurumunun korunmasında toplumun bu gücünü ve bireyleri etkileme kapasitesini incelemektir.

Müslümanların değer ve normlarının kaynağı durumundaki Kur'an ve Hz. Peygamberin sünneti, evlilik kurumunu yaşatma konusunda Müslüman toplumlara görev yüklemektedir. Kur'an ve sünnet, evlenmemiş durumdaki evliliğe elverişli kimselerin evlendirilmesini Müslüman toplumuna sosyolojik bir görev olarak yüklemektedir. Bu çalışmada, Kur'an ve sünnette, Müslümanların geneline evli olmayanları evlendirme sorumluluğu yükleyen dinî veriler –âyet ve hadisler- üzerinde durulacaktır. Bu veriler ışığında toplum içerisinde evli olmayanları evlendirme konusunda İslâm dininin mensuplarına yüklediği sosyal sorumluluk ortaya konulacaktır.

Araştırmanın sınırlılıklarını, topluma evli olmayanları evlendirme görevi yükleyen âyetler ve bu âyetlerin birinci dereceden tefsiri olan Hz. Peygamberin bazı kavli ve fiili sünneti oluşturacaktır.

I. Evliliğin Tanımı

Evlilik, öncelikle bir sözleşme ve kurumlaşmış bir yaşam yoludur. Evlenme, farklı cinsten olan iki kişinin birbirlerini kabul ederek birlikte yaşamalarını sağlayan, hayatı paylaşmak, çocuk sahibi olmak ve yetiştirmek gibi amaçlar taşıyan bir çeşit toplumsal sözleşmedir. İki ayrı cins arasında gerçekleşen evlilik, nikâh adı verilen bir sözleşmeyi içerir. Aileyi sürekli kılan bu sözleşme, karı kocayı birbirine bağlayan koruma, bağlılık gibi birtakım faktörlere dayanır. Evlilikte çocuğun meydana getirilmesi ve korunması için karşılıklı anlaşmaya

dayalı ilişki söz konusudur. Evlilik, yasal kayıt altına alınan, kamuya ilan ve itiraf edilen bir arkadaşlık, birliktelik yaşantısıdır. Birlikteliklerine toplumca (toplumun bağlı bulunduğu kültürel ve dinî değerler uyarınca) izin verilebilen kimseler arasındaki nispeten süreklilik gösteren bağdır. Evlilik, hukukî olarak bir kadınla bir erkeği karı-koca sıfatıyla birbirine bağlar.¹

Evlilik, sözleşmeye dayalı olduğu için hak ve sorumluluklar yönünden bireysel düzeyde değil, toplumsal düzeyde bir ilişki biçimi oluşturur. Erkekle kadın arasında cinsel birleşmeye dayanan evlilik, karşılıklı sevgi ve yardımlaşmayı içeren, hukuksal ve törebilimsel nitelik taşıyan, sürekliliği olan bir yaşam birliğidir. Evlilik, toplumlara üretkenlik ve süreklilik sağladığı için toplumların çoğu evlilik dışı cinsel ilişkileri, bilhassa doğacak çocuk açısından ortaya çıkacak sorumlulukları belli bir düzene bağlar. Evlilik, karşı cinsten iki kişi arasındaki cinsel birlikteliğin sosyo-kültürel bakımdan kabul görmesidir. Bir başka deyişle evlilik, cinsel ilişkileri meşrulaştıran ve meşru çocuklar dünyaya getirme imkânı sağlayan bir sözleşmedir.²

Evlilik, esas itibariyle toplum tarafından onanan kadın ve erkek arasında teşkil edilen bir ilişki türünü karakterize eder. Evlenme, bireylerin bir ev ya da aile kurumu oluşturmalarının toplum tarafından benimsenmiş ve yaptırıma tâbi tutulmuş biçimini meydana getiren sosyal kurumdur. Evlenen kadın ve erkek hem sosyal hem de hukukî açıdan, içinde yaşadığı toplumda yürürlükte olan kurallara uygun olarak karşılıklı yükümlülükler üstlenmek suretiyle hayatlarını birleştirirler, birlikte aile kurup bir arada yaşamaya başlarlar.³

¹ Samuel Koenig, *Sosyoloji*, Çev. S. Sucu, O. Aykaç, Ütopya Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 134-135; Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi*, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 54-55; İbrahim Ethem Özgüven, *Ailede İletişim ve Yaşam*, PDREM Yayınları, Ankara, 2001, s. 60; Gülbahar Gül, "Aile ve Evlilik Kurumu", Editör: Haluk Yavuzer, Evlilik Okulu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 10; Metin Öztürk, Mustafa Kemal Coşkun, *Sosyoloji*, M.E.B., Ankara, 1999, s. 148.

² Âdil İzveren, *Toplumsal Törebilim*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayını, Ankara, 1980, s. 173; İbrahim Ethem Özgüven, *Cinsellik ve Cinsel Yaşam*, PDREM Yayınları, Ankara, 1997, s. 98; Ali Seyyar, *Davranış Bilimleri Terimleri*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 2004, s. 216-217; Enver Özkalp ve diğerleri, *Davranış Bilimlerine Giriş*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 1998, s. 100.

³ Özer Ozankaya, *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1980, s. 51; Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1993, s. 83; Nurşen Adak, "Toplumun Temel Yapı Taşı: Aile", Editör: Sevinç Güçlü, Kurumlara Toplu Bakış, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 54.

II. Evli Olmayanları Evlendirme Sorunu

Her çağda milletler varlıklarını devam ettirebilmek için evli olmayanları evlenmeye sevketmenin yollarını aramışlardır. Tarihin kaydettiğine göre, Roma İmparatorluğu'nda bekârlık ve evli olmadan yaşama eğilimi fazla yayıldığı için o dönemde aile kurumu ciddi şekilde sarsılmıştır. Bu yüzden İmparator Augustus evlenmeyenleri evliliğe yöneltecek yasalarda bulunmuştur.⁴

Çağımızda da aile yapısı, değişimlerden olumsuz yönde etkilenmiş ve etkilenmeye de devam etmektedir. Boşanma oranının artışı,⁵ evlilik dışı ilişkilerin, nikâhsız birlikteliklerin normal ilişkiler gibi yansıtılması, evlilik dışı ilişkilerden doğan çocuk sayısının yükseliş göstermesi bu olumsuz etkilenmenin göstergelerinden sadece birkaçıdır. Evlilik kurumuna en büyük darbeyi vuran durumlardan olan nikâhsız beraberlikler, ülkemizde daha az görülse de, bazı ülkelerde oldukça yaygındır. Cinsler arası ilişkileri çevreleyen sosyal normlara riayetin azalması, evlenme hadiselerinin toplumu ilgilendiren yönlerinin zayıflaması, sosyal bütünlüğü zedeleyici olarak niteleyebileceğimiz gelişmelerden bazılarıdır. Çağımızın Batı toplumlarında, evliliğe daha geç yaşlarda eğilim gösterme, artan boşanma oranları, daha çeşitli cinsel deneyimler yaşayabilme arzusu, sadece işi üzerinde yoğunlaşarak kariyer fırsatlarından azami derecede yararlanma isteği evlenmeden yaşayan insanların toplumdaki sayılarını giderek artırmaktadır. Çağımızda, evlenmeyenlerin sayısının gittikçe artması, evlenmemiş olmayı bir sorun ve tartışmaya değer bir konu olarak karşımıza çıkarmaktadır.⁶

Dünyanın çeşitli bölgelerindeki bu gelişmeler Müslüman toplumları da etkilemektedir. Müslüman toplumlarda evlilik kurumunda yaşanan olumsuzluklar, dikkatlerimizi bu kurum üzerine yönlendirmemize sebep olmaktadır.

⁴ Richard Honig, *Roma Hukuku*, Çev. Şemseddin Talip, İ. Ü. H. Fakültesi Yayını, İstanbul, 1938, s. 169; Bekir Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 44-45.

⁵ Bir toplumda evlilik kurumunun sağlamlığı boşanma oranlarının düşüklüğü ile ölçülür. (Orhan Hançerlioğlu, *Toplumbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 135)

⁶ Rezan Şahinkaya, *Psiko-Sosyal Yönleriyle Aile*, Kardeş Basımevi, Ankara, 1979, s. 91; Muhsin Demirci, *Kur'an'da Toplumsal Düzen*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 38-39; Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Çev. Hüseyin Özel ve diğerleri, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000, s. 177; Mahmut Tezcan, *Sosyolojiye Giriş*, Feryal Matbaası, Ankara, 1995, s. 134-135; İbrahim Ethem Özgüven, *Evlilik ve Aile Terapisi*, PDREM Yayınları, Ankara, 2000, s. 61; Vejdi Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 109; İsmet Altıkardes, *Din ve Sosyal Bütünlüşme*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004, s. 281.

III. Evli Olmayanları Evlendirmede Toplumsal Sorumluluk

Evlenme, normal ve sosyal bir intibak olarak değerlendirilir. İnsan toplumlarında evlenip bir aile yuvası oluşturmak çoğunluğun yaptığı bir davranıştır. Birçok kimse, toplum onayladığı ve motive ettiği için evlilik davranışını yerine getirir. Evlilik topluma karşı olan bir görevi yerine getirmektir. Geleneksel toplumlarda, ileri yaşlarda evlenmeden yaşamaya devam edenler yadırganır. Evliliğin toplum içerisinde yaygın bir davranış olması, bireylerin evlenmeye karar vermelerinde önemli rol oynar. Örneğin mutlu bir aile ortamında yetişen kişi, anne babasına benzemek, onları model almak ister, sırası geldiğine aile kurmak inancı ve isteği taşır. Evlenmenin yaygın olduğu ve sağlıklı yaşandığı toplumlarda, evli olan çevreler evlenmeye karşı uzak duran kimseler üzerinde önemli bir sosyal etki oluştururlar. Bu tesir, evlenmede gecikmiş olanları evliliğe motive edebilir.⁷

Evli olmayanların evlendirilmesi konusunda Müslümanlara önemli görevler düşmektedir. İslâm'ın hayata ilişkin buyruklarından birisi, toplum içerisindeki bekârları, dul olanları evlendirmektir. Müslümanlar birbirlerini, özellikle de ekonomik durumu elverişli olmayanları evlendirmeye gayret göstermelidir. Evlenip yuva kurma imkânına sahip olamayanların ellerinden tutmak onlara karşı sadece bir vicdan borcu değil, dinî bir görevdir. Bu kural, İslâm toplumunun düzenli, tutarlı, güçlü ve huzurlu bir toplum olmasının esasını teşkil eder.⁸

Genç yetişkinlerin eş bulma ve evliliğe karar verme süreçleri hem evlilik adaylarını hem de ailelerini etkileyen süreçlerdendir. Evlilik, öncelikle evlenmeye karar vermiş iki insanı ilgilendirir. Aileleri, bunlara yardımcı olabilir, manevî ve psikolojik destek verebilirler. Çocuklarının evlilikleri konusunda onları usulüne uygun olarak yönlendirebilirler.⁹

⁷ W. E. Sargent, *Evlilikte Cinsel Uyum ve Mutluluk*, Çev. Serpil Toker, Huzur Yayınevi, İstanbul, tsz., s. 47; Davut İbrahimoglu, *Evlilikte Doğru Seçim Ailede Mutluluk*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2004, s. 60-61; Mitat Enç, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1979, s. 108; Şahinkaya, *Psiko-Sosyal Yönleriyle Aile*, s. 90-91.

⁸ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İslâm'ın Temel Kuralları*, M.E.B., İstanbul, 1994, s. 73; M. Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslâm Ahlâkı*, Nesil Yayınları, İstanbul, tsz., s. 150.

⁹ Nevval Sevindi, *Ne Kadar İlgî O Kadar Sevgi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2002, s. 99; Kemal Çakmaklı, *Çocuk ve Gençte Sosyal Gelişim*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2007, s. 29; Fatih Kılıçarslan, *Çocuk ve Aile Sorunlarının Terapi ile Tedavisi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2006, s. 4.

Çocukların yetiştirilmesinde olduğu gibi, evlendirilmelerinde de anne babanın, yakın akrabaların önemli vazifeleri vardır. Müslüman toplumlarda anne babaya yüklenen sorumlulukların başında çocukların evlendirilmesi gelir. Anne babalar, evlilik çağına gelen çocuklarını evlendirmeyi, onlara iyi bir evlilik yaptırmayı, yuva kurmalarına imkân hazırlamayı, bu konuda rehberlik edip yardımcı olmayı bir görev bilirler; evlenmelerinde mahzur bulunmayan çocuklarını evlendirmeye gayret ederler. Evlenmelerinin sağlanması, çocukların anne babaları üzerindeki haklarından birisi olarak değerlendirilir. Onlar da eğer güçleri yeterse bu görevi yerine getirirler. Geleneksel toplum yapısında evlilik çağına gelen çocukların yuva kurmasını, baş göz edilmesini sağlamak anne babanın / ailenin hem maddî hem de manevî görevi olarak algılanır. Bu yüzden aile evlilik sürecinde önemli bir rol üstlenir. Örneğin, eş seçiminde gerekli olan bilgi ve tecrübelerini çocuğuna aktarır, bu şekilde ona yardımcı olmaya çalışır.¹⁰

İbn Sinâ'ya göre, çocuk belli bir meslek sahibi olduğunda arzu ve isteklerinin esiri olmaması için ailesi tarafından evlendirilir. Bu toplumun yararına olan uygulamalardandır.¹¹

Evliliğe hazırlık safhasında evlenecek adaylara en büyük destek genellikle aile büyüklerinden gelir. Günümüzde evlenecekler, önce birbirlerini beğenirler, daha sonra da aileleri devreye girer. Aile bağlarının gereği olarak anne babalar, çocuklarının evlilikleri gerçekleşinceye kadar her türlü desteği sağlarlar, hiçbir yardımı eksik etmezler. Örneğin, evlenecek çiftlerin sözünü keserler¹²

¹⁰ Mehmed Ali Aynî, *Türk Ahlâkçuları*, Marifet Basımevi, İstanbul, 1939, s. 185; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul, tsz., s. 466; Mehmet Hulusi İşler, *İslâm'da İzdivaç ve Aile*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul, 1965, s. 21; Hayati Hökekeki, "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VIII/356; Nevzat Tarhan, *Evlilik Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006, s. 38; İsa Kayaalp, *Ailede İletişim*, Elitkültür Yayınları, İstanbul, 2007, s. 34; Cihan Yamakoğlu, *İnsan İlişkileri*, Ankara, 1996, s. 18; Sadık Eraslan, Ekrem Keleş, *En Güzel Örnek Hz. Peygamber*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2008, s. 199; Bilgin, s. 108.

¹¹ Kadir Canatan, Ergun Yıldırım, *Aile Sosyolojisi*, Açılımkitap, İstanbul, 2009, s. 90.

¹² Anadolu'nun köylerinde genelde anneler evlenecek çağa gelen oğullarına kız bulurlar. Belli etmeden köydeki kızları tanımaya çalışırlar. Oğluna uygun kız bulduğuna kanaat getirmesi halinde durumu kocasına açar. Oğlan ve babası da uygun görürse harekete geçilir. Kız istemenin / kız görmenin resmî olmayan aşaması genellikle görücü usulüyle gerçekleşir. Kız evi konuyu ailecek danışmak ve kızın da görüşünü almak amacıyla süre ister. Bu arada oğlanın sosyo-ekonomik durumunu, kişilik özelliğini değerlendirir. Kız evinden olumlu cevap alınması halinde, oğlanın ailesi ile birlikte yakın akrabaları kızın evine resmen dünür olarak gider. Ailenin büyüğü, kızı ailesinden "Allah'ın emri peygamberin kavalı" üzerine oğullarına istediklerini ifade ederler. Bu aşamada genellikle kız evi, "Allah yazdıysa..." ya da "Nasip ise inşallah olur." der. Daha sonra oğlan evinden bir gurup oğlan

nişanını yaparlar, evini kurarlar, aşağı yukarı bütün ihtiyaçlarını karşılarlar.¹³ Aile dışından olan kimseler de evlendirme rolünü üzerlerine alabilirler.

Kişilikli, saygın, güvenilir, aile dostu kimseler, tanıdıkları bir kız ya da erkeği, yine tanıdıkları ve uygun buldukları bir kimse ile evlendirmek için çaba gösterir ve fırsat hazırlayabilirler. Ülkemizde birçok yöremizde, az da olsa “gönüllü araçlar”¹⁴ hâlâ vardır. Bu araçlar, evlenecek gençlere yardımcı olur, onları birbirleriyle tanıştırtıp buluştururlar.¹⁵

Çıkartı olmadığı sürece neredeyse kimsenin kimseye yardım etmediği günümüzde, kişilik gelişiminin en önemli unsurlarından birisi Müslümanların birlikte iş yapabilme güçlerini geliştirmeleridir. Müslümanların birlikte yapabilecekleri işlerin başında, evlenmek isteyen, ama buna gücü yetmeyen, imkânı bulunmayan insanları evlendirmektir. Bu uğurda gerekli sabır ve fedakârlığı göstermek, sürekli bir gayret ve çaba içerisinde bulunmaktır. Bilindiği gibi, evlenme çağına gelenleri evlendirmek için ilk harekete geçenler anne babalarıdır. Fakat evlenme çağına gelmiş kimsesiz ya da yakın çevresi tarafından gözeltimleyen kimseleri evlendirme sorumluluğu ise bütün topluma düşer.¹⁶

İslâm toplumlarında evliliği desteklemek ve teşvik etmek için kurulan vakıflardan birisi “düğün vakfı”dır. Bu vakıf düğün zamanlarında zinet eşyası vermek için kurulmuştur. İhtiyaç sahipleri düğün yaptıklarında gerekli olan eşyaları buradan temin etmişlerdir. Ödünç aldıkları eşyaları daha sonra iade

evine “mendil alma” ziyaretine gider. Bu ziyaretin amacı çevreye, bir anlamda söz kesildiğini duyurmaktır. Ziyaretin ardından nişan ve düğün hazırlıkları kız ve oğlanın aileleri tarafından elbirliğiyle yapılır. (Ali Seyyar, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*, Değişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 302; Görücülük, dünürçülük âdetleri için ayrıca bkz., Şenay Duru Özalın, *Her Şeyin bir Adabı Var*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 361-362)

¹³ Hüseyin Ağca, *Ailede Eğitim*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1998, s. 64; Mustafa Topaloğlu, *Evliliğe Hazırlık Rehberi*, Bilge Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 48.

¹⁴ Türk geleneğinde “aracı”, evlenme antlaşmasını hazırlayan kimselerdi. Kız ile erkek önceden anlaşmış olsalardı bile, evlenecek tarafların aileleri, “araçlar”ın yardımını isterlerdi. Evlenme antlaşması için bir araya gelinir, toplantıda, tecrübeli, saygı duyulan kimseler yer alırdı. Gagavuz Türklerinin geleneklerine göre, gençlerin evlenmelerine anne baba onay verdikten sonra elçiliğe gidilirdi. Genellikle dünür olarak aksakallılar, halk arasında sözü dinlenen kimseler gönderilirdi. (Mehmet Eröz, Ali Güler, *Türk Ailesi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1998, s. 66; Güllü Yoloğlu, *Türklerin Aile Merasimleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1999, s. 28)

¹⁵ Rezan Şahinkaya, *Aile İlişkileri*, M.E.B., İstanbul, 1980, s. 43; Topaloğlu, s. 48.

¹⁶ Müçteba Uğur, *İslâm Adâbi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1971, s. 152; Ramazan Varol, *Aile Hayatımız*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2002, s. 30-31.

etmişlerdir. Örneğin, gelin ve damat bu sayede düğünde uygun elbise giyme imkânına sahip olabilmışlardır.¹⁷

Çağımızda bir yandan evlilik kurumu aleyhine gelişmeler yaşanırken, öte yandan evliliği yaşatmayı ve yaygınlaştırmayı amaçlayan çabalar da yok değildir. Çağımızın insanî ve medenî toplumları bekârlıkla mücadeleyi ulusal bir vazife bilmekte, evli olmayanları evlenmeye zorlamakta, evlenenlere ise her türlü yardım ve teşviki¹⁸ sağlamaktadırlar. Her şeyden önce devlet eliyle evliliği teşvik edici organizeler yapılmakta, evlilik okulları açılmaktadır. Aile kurumunu yeniden kazanabilmek için evlenecek çiftlere her çeşit kolaylık tanınmakta ve imkân hazırlanmaktadır. Örneğin, çocuk sahibi olunması için vergi indirimlerinin yanında çeşitli teşvik uygulamaları da yapılmaktadır.¹⁹

IV. Kur'an'a Göre Evli Olmayanları Evlendirme Sorumluluğu

Araştırmamızın bu bölümünde Kur'an'da birisini evlendirmek anlamına gelen "enkehâ" fiilinin kullanıldığı iki âyeti inceleyeceğiz. Bu kelimelerin geçtiği âyetlerden birisi, bütün Müslümanlara hitaben yapılmış "enkihû" emridir. Diğeri ise, Şuayb peygamberin Hz. Mûsâ'ya hitaben söylemiş olduğu "innî urîdu en enkiha" ifadesidir.

A. Allah'ın Müminlere: "Evli Olmayanları Evlendirin" Emri

İslâm'a göre, evlenme sadece evlenenleri değil, onların ailelerini, hatta Müslümanların genelini ilgilendirir. Kur'an, evli olmayan kimselerin –köle bile olsalar- evlendirilmelerini emreder. Müslümanlardan, kendi ellerinin altındaki hizmetkârları evlendirmelerini ister. Toplum içerisinde evlenmenin kolaylaştırılmasını tavsiye eder. Kur'an'da evlenmeyle ilgili olarak, "evlenin" anlamından ziyade "evlendirin" anlamına gelen kelimelerin kullanılması, bu alanda aile çevresine ve topluma sorumluluk verildiğini gösterir:²⁰

¹⁷ Yusuf el-Kardavî, *İman ve Hayat*, Çev. Abdulvahhab Öztürk, Hilal Yayınları, İstanbul, 2003, s. 308-309.

¹⁸ Evlenmek isteyen fakat evlenebilmek için maddî imkânlara sahip bulunmayan, yardıma ihtiyacı olan kişilere "evlenme yardımı" adı altında devlet ya da sivil toplum kuruluşları tarafından, çoğu kez bir kere olmak kaydıyla maddi destek sağlanır. (Seyyar, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*, s. 304)

¹⁹ Cemal Zeki Önal, *Evlilik ve Mahremiyetleri*, İnkılâp ve Aka Kitabeveleri, İstanbul, 1976, s. 101; Çiğdem Ünlü, Özcan Ünlü, *Sevgi Aşk & Mutlu Evlilik*, Mozaik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 58.

²⁰ İbrahim Canan, *Aile İçi Eğitim*, Gül Yurdu Yayınları, İstanbul, 2006, s. 161; İsmail Yakıt, *Kur'an'ı Anlamak*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2003, s. 156; Varol, s. 37-38.

“İçinizden bekârları, köle ve câriyelerinizden iyileri evlendirin. Eğer yoksul iseler, Allah lütfu ile onları zengin eder. Allah’ın mülkü geniştir, O her şeyi bilendir.”²¹

Âyette kullanılan “eyâmâ” kelimesi “eyyim” / “eym”in çoğuludur. Türkçe’ye “evli olmayanlar” diye çevirebileceğimiz bu kelime, evlenecek yaşta olduğu halde kocası olmayan kadını, eşi / karısı olmayan erkeği, evlenip de dul kalanları veya hiç evlenmemiş bekâr kimseleri içine alan bir ifadedir. Arapça’da “raculun eyyim”, “imraetün eyyim” şeklinde kullanılışı vardır.²²

Âyette üzerinde durulması gereken konulardan birisi, “evli olmayanları evlendirin” hitabının kimlere –aileye mi, topluma mı, devlete mi, zengin kimselere mi- olduğu meselesidir. Bir diğer konu ise, âyetteki “enkihû” şeklindeki emir kalıbı vucup yani gereklilik için midir, yaksa tavsiye mi ifade etmektedir, meselesidir.²³

İslâm âlimleri, evlendirmenin hükmü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlardan bir kısmı, âyette geçen “evlendirin” emrinin “vacip” anlamına, bir kısmı ise tavsiye mahiyetinde “sünnet” / “nedb” / “müstehab” manasına geldiğini belirtmişlerdir. Âyette geçen emir kipinin “nedb” ifade ettiğini benimseyen âlimler ise çoğunluktadır. Zira nikâh yani evlenme işi dinî

²¹ Nûr, 24/32.

²² Ebu’l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi’t-Tenzil*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995, III/227; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1997, VIII/368; Ebû İshâk Ahmed İbn Muhammed İbn İbrahim es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân fi Te’fîri’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmî, Beyrut, 2004, IV/369; Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman İbn Ali İbn Muhammed el-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fi İlmî’t-Tefsîr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmî, Beyrut, 2002, V/379; Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, XII/159; Muhammed İbn Ali İbn Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 1995, IV/35; Ebu’l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, tsz, IV/97; Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vîl*, Dâru’n-Nefâis, Beyrut, 1996, III/210; İmâduddîn Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1997, III/297; Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsimî, *Tefsîru’l-Kâsimî*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1994, V/306; Muhammed İbn Muhammed İbn el-Muhtâr eş-Şankîfî, *Azvâu’l-Beyân fi İzâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1995, V/528; Ebu’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, III/480; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’anı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, V/2351; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, VI/187; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir, tsz., VIII/4211; M. Zeki Duman, *Beyânü’l-Hak*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006, III/377.

²³ Yıldırım, VIII/4212.

açından “mendub”dur. Ayrıca Hz. Peygamber döneminde onun yaşadığı toplumda da evli olmayan insanlar vardı ve onlar mutlaka / zorunlu bir şekilde evlendirilmiyorlardı.²⁴

Bazı âlimler -özellikle “Ehl-i zâhir” / “Ashâb-ı zevâhir”-, “Sâlih olanları evlendirin.” ifadesinden, bu işin zorunlu olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Emir kipinin zâhir anlamına bağlı kalarak evliliğe elverişli ve imkanı olan, gücü yeten kimseleri evlendirmeyi vâcip görmüşlerdir. Fakat gerçekte bu işin mümkün olması imkân dahilinde gözükmemektedir. Bir kimsenin başka birini evlendirme zorunluluğu yoktur. Böyle bir zorunluluğun olduğunu kabul edecek olursak, evlenecek kişinin durumu ne olacaktır, evlendirilmek istenildiğinde bunu kabul etmek zorunda mı kalacaktır? Böyle olması halinde, evlenecek kişinin bu konudaki seçim hakkının elinden alınması gündeme gelecektir. Evlenecek kişinin reddetme hakkının olduğu kabul edilecek olursa, evlendirme görevini yerine getirenler sorumluluklarını nasıl icra edeceklerdir?²⁵

Evli olmayanların evlendirilmesi vacip olarak görülmüş, fakat bu yetkililerin onları zorla evlendirmesi manasına alınmamıştır. Bu evlilik adaylarına rehberlik etmek, destek olmak, onların namuslu kalmalarını sağlamak manasında vacip yani gereklilik olarak görülmüştür. Vâcibe vesile olmak vaciptir denilmiştir.²⁶

Âyetteki “evlendirin” hitabının topluma, zenginlere ya da devlete olması halinde, “enkîhû” kalıbının tavsiye anlamında olacağı ileri sürülmüştür. “Enkîhû” emrinin vâcip hükmünde değil, “mendub”, mutlak talep hükmünde olduğu; müminleri irşât ve teşvik manasına geldiği kabul edilmiştir. “Evlendirin” ifadesi, Müslüman topluluğunun bütününe yönelmiş bir tavsiyedir. Buna göre evli olmayan kimseleri evlendirme görevi mutlaka “farz” değildir. Güçleri yettiği oranda Müslümanlardan evli olmayanları evlendirmeleri, buna aracılık

²⁴ ez-Zemaşerî, III/228; 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, VI/550-551; es-Sa'lebî, IV/369-370; el-Cevzî, V/379; eş-Şevkânî, IV/35; el-Mâverdî, IV/98; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhûn li'n-Neşr ve't-Tenvîr, Tunus, 1990, IX/217; Ebû Bekr Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, III/569; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1997, IV/2515; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991, XVIII/230; Bilmen, V/2351; Yıldırım, VIII/4211.

²⁵ ez-Zemaşerî, III/228; es-Sa'lebî, IV/369; el-Mâverdî, IV/98; İbn Kesîr, III/297; ez-Zuhaylî, XVIII/230; el-Mevdudî, III/481.

²⁶ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, IV/2515.

etmeleri istenmiştir. Bu şekilde davranmaları Müslümanlara tavsiye edilmiştir.²⁷

Âyet aracılığıyla konulmak istenen hükmün amacı, toplumda evlenmemiş kimselerin kalmaması konusunda Müslümanları gayrete getirmektir. Âyetteki hitap genelde bütün müminlere, özelde ise sorumlu aile bireylerine, anne-babalara, velilere, toplumun ileri gelen büyüklerine, tecrübe sahibi bilge kişilerine yönelik olmalıdır. Aile bireyleri, arkadaşlar, komşular konuya ilgi göstermeli, böyle bir desteğin bulunmadığı koşullarda da devlet gerekli düzenlemeleri yapmalıdır. Dul olanlara, evlenme çağına girmiş bekârlara rehberlik yapılmalı, evlenmelerine maddî ve manevî katkıda bulunulmalı, bütün imkânlar ortaya konularak yardım eli uzatılmalı, bu konuda yalnız bırakılmamalıdır. Evliliğin kolaylaştırılması, imkân ve vasıtalarının hazırlanması, toplum içerisinde yaygınlaştırılması büyük bir iyilik, çok mühim bir vazifedir.²⁸

Mâtürîdî'ye göre "enkihû" / "evlendirin" emri, evlendirilmelerinde hür kimselere yardımda bulunmayı ve destek sağlamayı ihtiva eder. Nitekim bir kimsenin çocuğu evlenme çağına geldiğinde ailesi ve yakın akrabaları bu konuda istişare ederek katkıda bulunmaya çalışırlar. "Bu emir", kölelerin evlendirilmesini özendirme ve teşvik etme amacına yöneliktir.²⁹

"Evlendirin" hitabının aileye, anne-babaya yönelik olması halinde, bazı âlimler emir kipinin vucuba, bazıları ise tavsiyeye delâlet edeceğini belirtmişlerdir.³⁰

Bazı âlimler, evlenmemenin kişinin dini ve dünyası için zararlı olması, fitneye sebebiyet vermesi halinde, o kişiyi evlendirmeyi vacip görmüşlerdir. Bu gibi durumlarda âyetteki emri zahir anlamda vâcip olarak değerlendirmişlerdir. Böyle bir durumun söz konusu olmadığı koşullarda ise, mübah saymışlardır.³¹

²⁷ en-Nesefî, III/210; Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991, II/678; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 714; Ateş, VI/187; Yıldırım, VIII/4212.

²⁸ Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, VI/349; el-Mevduûdî, III/481; Yazır, V/3511; Duman, III/377.

²⁹ Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, III/456.

³⁰ Yıldırım, VIII/4212.

³¹ el-Merâğî, VI/350; İbn Âşûr, IX/217.

Evlendirilmeleri istenen köleler ve câriyeler “sâlihîn” yani iyiler olarak nitelenmişlerdir. Evlendirilmeleri istenen hür kimseler için ise, “sâlihîn”den olma kaydı getirilmemiştir. “Sâlihîn” ifadesi, hem ahlâken hem de sağlık gibi fiziki açıdan evliliğe uygun olmayı dile getirir. *Sâlih* yani iyilerden sayılan köleler, insanlarla olan ilişkilerinde doğru ve tutarlı bir kişilik sergileyebilen, tutum ve davranışlarında ölçülü olan, örneğin zina etmeyen, günah işlemeyen, evlilik hayatının sorumluluğunu yerine getirebilme yeteneğine sahip bulunanlardır. “Sâlih” ifadesi, nikâha ve evliliğin gereğini yerine getirebilecek koşullara uygunluğu dile getirir. Yine burada “sâlih” kelimesinin iman etmiş, hayırlı, dindar, Allah’tan ittikâ eden, ilâhî değerlere bağlılık gösteren, Allah’ın koyduğu emirlere uyup yasaklarından sakınan kimselerden olma anlamını içerdiği de söylenmiştir.³²

Sayılan bu kabiliyet ve özelliklere sahip olan köle ve cariyelerin sahipleri tarafından evlendirilmeleri tavsiye edilmiştir. Başta mal yardımı olmak üzere her türlü destek sağlanarak, evlenmelerini kolaylaştıracak imkânların hazırlanması istenmiştir. Âyette geçen “ve’s-sâlihîne min ibâdiküm ve imâiküm” ifadesinin, “sâlih” kavramının muhtevasına giren özellikleri taşıyan köle ve cariyelerin evlendirilmelerinin lazım geldiğine işaret ettiği belirtilmiştir.³³

Âyette, müminlerden, evli durumda bulunmayan –henüz evlenmemiş ya da evlendikten sonra dul kalmış- kimseleri evlendirmeye gayret etmeleri istenmektedir. Genel bir ifadeyle belirtecek olursak, “Ey müminler, evli olmayan kadın ve erkekleri evlendirin.” denilmektedir. Bu söz, Yüce Allah’ın genelde bütün müminlere, özelde velilere, köle sahibi olan efendilere olan emrini içeren bir hitaptır. Toplum içerisinde iffetin korunabilmesi, her yönden bireylerin ahlâklı ve mutlu kalabilmesi için evlilik müessesesinin sağlıklı bir şekilde işlemesi lazımdır. Evli olmayanların evlendirilmesi, toplumun bozulmasını önleme, neslin geleceğini ve iffetli yaşamı koruma, cinsel ihtiyacı ilâhî ölçüler içerisinde karşılama yollarından birisidir. Bunun için Yüce Allah Müslümanlardan köle ve câriyeleri de dahil olmak üzere evli olmayan kimseleri evlendirme-

³² ez-Zemahşerî, III/229; Ebû Hayyân, VI/551; el-Cevzî, V/379; el-Kurtubî, XII/159; en-Nesefî, III/210; el-Kâdi Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II/122; el-Kâsimî, V/307; el-Merâğî, VI/350; el-Mevdudî, III/480; Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Tefsîru min Vahyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Melâk, Beyrut, 2007, XVI/309; Hicâzî, II/678; Esed, s. 714; Abdurrahman İbn Nâsir es-Sa'dî, *Tefsîru'l-Kerîmî'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 516; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., II/337; ez-Zuhaylî, XVIII/230-231; Bilmen, V/2351; Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim Şîfa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993, V/377.

³³ er-Râzî, VIII/370; eş-Şankîfî, V/529; el-Cezâirî, III/569; ez-Zuhaylî, XVIII/230.

lerini, onlara bu konuda yardım ve destekte bulunmalarını, çıkabilecek engelleri kaldırmalarını istemektedir.³⁴

Âyette muhtaç durumdaki kimselerin evlendirilmesinde etkili ve yetkili kişilere görev düştüğüne işaret edilmektedir. Fakirlikten etkilenen kimselerin evlendirilmesinin kolaylaştırılmasına vurgu yapılmaktadır. “Eğer yoksul iseler, Allah lütfu ile onları zengin eder.” ifadesi, evli olmayanların fakir ve muhtaç durumda olsalar bile evlendirilmelerini, fakirliğin onları evlendirmeye engel teşkil etmemesi gerektiğini vurgular. Burada, evli olmayanları evlendirmeye teşvik ve rağbet ettirme vardır.³⁵

Ayrıca bu âyette Yüce Allah müminlere evlilik adayı kadın ya da erkeğin fakirliğini, zengin olmayışını evliliğe engel yapmamalarını tavsiye etmiştir. Evlenecek tarafların, fakirliği bahane ederek, geçim sıkıntısı çekecekleri kuruntusuna kapılarak evlilikten geri durmalarının doğru olmadığına işaret etmiştir. Fakirlik, evliliğe rağbet etmeyi engelleyecek bir durum değildir. Allah, âyette, kendisiyle evlenilmek istenilenin ya da evlenme talebiyle aday olanın fakir durumda bulunmasının sorun edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.³⁶

B. Medyen’li Yaşlı Bir Kişinin / Hz. Şuayb’ın Hz. Mûsâ’yı Evlendirmesi

Kur’an’da Medyen’li yaşlı bir kişinin / Hz. Şuayb’ın diliyle ifade edilen bir nikâhlama olayı anlatılır. Hz. Şuayb Hz. Mûsâ’ya kızlarından birini nikâhlamak için teklifte bulunmuş, o da bunu kabul etmiştir. Medyen’li yaşlı bir kişi, evlilik için elverişli çağa gelenleri evlendirme konusundaki girişim ve davranışlarıyla bütün Müslümanlara model olabilecek bir tarzda sunulmuştur.³⁷

“(Mûsâ) Medyen suyuna varınca onun başında birçok insanın hayvanlarını suladıklarını gördü. Onların gerisinde de hayvanlarını uzak tutan iki kız buldu. Onlara: “İşiniz nedir (niçin hayvanları suya bırakmıyorsunuz)? dedi. Dediler ki: Çobanlar sulayıp çekilmeden biz onların içine sokulup hayvanlarımızı sulamayız. Babamız da yaşlı bir kimsedir (o gelemmez)”. Hemen Mûsâ onlarınkini de suladı, sonra gölgeye çekil-

³⁴ es-Sa’lebî, IV/369; Ebû Hayyân, VI/551; İbn Âşûr, IX/216; Hicâzî, II/678; es-Sâbûnî, II/337; ez-Zuhaylî, XVIII/230; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., V/3511; Bilmen, V/2351; Ateş, VI/187; Toptaş, V/376-377.

³⁵ eş-Şevkânî, IV/35; İbn Kesîr, III/297; es-Sa’dî, s. 516; Fadlallah, XVI/309; es-Sâbûnî, II/337; Toptaş, V/377.

³⁶ er-Râzî, VIII/371; el-Beyzâvî, II/122; el-Kâsimî, V/307; el-Merâğî, VI/350; el-Cezâirî, III/569; es-Sa’dî, s. 516; Yazır, V/3511; Ateş, VI/187.

³⁷ Celal Kırcı, *Kur’an ve İnsan*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996, s. 119-123.

di: “Rabbim, dedi, doğrusu bana indireceğin hayra muhtacım.” Derken o iki kızdan biri utana utana yürüyerek ona geldi: Babam seni çağırıyor, bizim için hayvanları sulamanın ücretini verecek” dedi. Mûsâ ona gelip başından geçen öyküyü anlatınca o: “Korkma, o zâlim toplumdaki kurtuldun” dedi. O kızlardan biri: “Babacığım, dedi, bunu çoban tut işte, çünkü bu, ücretle tuttuklarının en hayırlısı, güçlü ve güvenilirdir.” O zât Mûsâ’ya dedi ki, “Bana sekiz yıl hizmet etmen şartıyla şu iki kızından birini sana nikâhlamak istiyorum. Eğer bu süreyi on yıla tamamlarsan artık o, senin tarafından bir iyiliktir. Ben sana zahmet vermek istemem. İnşâallâh beni iyilerden bulacaksın.”³⁸

Âyette anlatıldığına göre, Mısırlı bir kişinin ölümüne sebebiyet veren Hz. Mûsâ, şehirden çıkarak Medyen denilen yere doğru gitmiştir. Medyen suyuna ulaştığında herkesin su çekip hayvanlarını suladığını, ancak iki kızın, erkeklerin arasına sokulmayıp hayvanlarını uzakta beklettiklerini görmüştür. Onlara neden böyle yaptıklarını sormuş, onlar da babaları yaşlı olduğu için gelemediğini, kendilerinin de erkeklerin arasına sokulmak istemedikleri için, diğerlerinin hayvanlarını sulayıp gitmelerini beklediklerini söylemişlerdir. Bunun üzerine Mûsâ derhal adamların arasına sokularak kuyudan su çekmiş ve kızların hayvanlarını sulamıştır. Daha sonra da yabancısı olduğu bu memlekette açlık ve benzeri ihtiyaçlarını karşılayabilmek için Allah’tan yardım dilemiştir. Daha sonra evlerine dönmüş olan kızlardan birisi gelerek Mûsâ’ya, babasının kendisini çağırdığını, hayvanlarını sulamasının bedelini ödeyeceğini söylemiştir. Mûsâ’nın başından geçenleri dinleyen sâlih ihtiyar, ona korkmasına gerek olmadığını, Medyen’de güvende olduğunu söylemiştir.

Medyen Akabe körfezinin doğu sahillerinde Hz. Şuayb’in yaşadığı şehirdir. Medyen’de Hz. Mûsâ’ya iyilik eden, onu kızıyla evlendiren sâlih insanın kimliği tam olarak bilinmemektedir. Bu kimse denildiği gibi Şuayb peygamber olmayabilir. Kur’an, olayı anlatırken Hz. Şuayb’in adını vermez, sadece yaşlı, sâlih / iyi bir adamdan bahseder. Müfessirlerin çoğu ise A’râf sûresi 85., Hûd sûresi 84. ve Ankebût sûresi 36. âyetlere dayanarak, söz konusu yaşlı adamın Şuayb peygamber olduğunu söylemişlerdir. Yine müfessirler, İbn Ebî Hâtim’in zayıf bir senetle İbn el-Münzir’den rivayet ettiği bir habere dayanarak Medyen’li ihtiyar kişinin Hz. Şuayb olduğunu söylemişlerdir. Bu görüş âlimler arasında şöhret bulmuş ve yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte söz konusu kişinin, Hz. Şuayb’in kardeşinin oğlu Yesrun / Yetron ya da başka biri olabileceği de ileri sürülmüştür.³⁹

³⁸ Kasas, 28/23-27.

³⁹ Abdulvehhâb en-Neccâr, *Kasasu’l-Enbiyâ*, Beyrut, 1988, s. 200; Muhammed Gazali, *Kur’an’ın Konulu Tefsiri*, Çev. Şahin Güven, Ekrem Demir, Ağaç Yayınları, İstanbul, 2005, s.

İki kız kardeşten biri,⁴⁰ yaşlı babası Hz. Şuayb'e şöyle dedi: Babacığım, Mûsâ'yı koyunlarımızı olatması ve sulaması için çoban tut. O, ücret karşılığı tutabileceğin en kuvvetli, en güvenilir kişidir. Kızın zikretmiş olduğu sıfatlar, söz konusu edilebilecek en önemli kişilik özelliklerinden ikisidir. Bunlardan biri, beden gücü ve sağlığı, çobanlığın gereklerini yerine getirebilecek, hayvanları kollayıp gözetebilecek, bakımını yapabilecek kuvvet ve cesaret, diğeri ise her türlü ihanetten uzak ve güvenilir olma, emaneti koruma, iffetli olma halidir. Rivâyete göre, Hz. Şuayb, kızına Mûsâ'nın kuvvetli ve güvenilir olduğu kanaatine nasıl vardığını sormuştur. Kızı babasının bu sorusuna şöyle cevap vermiştir: "O, büyük bir kuvvet ve cesaretle koyunlarımızı suvardı, kuyudaki çok sayıda kişinin bile kaldıramayacağı kayayı tek başına kaldırdı, yine birkaç kişinin çekebileceği kovayı kuyudan tek başına çekti. Benimle birlikte yolda yürürken, benim arkasından gelmemi istedi, bakışlarıyla beni süzmedi. Esen rüzgârın etkisini fırsat bilerek beni dikizlemedi, aksine bakışlarını sakındı. Ancak güvenilir olan bir kimse böyle davranır." İffetine güvenilebilen bir insana her konuda iş emanet etmede, mal teslim etmede güvenilebilirdi. Bunun üzerine Hz. Şuayb da kızının sözlerini onaylamıştır. Kızlarının Mûsâ hakkında övgü dolu sözleri, Hz. Şuayb'ın onun hakkındaki olumlu düşüncelerini pekiştirmiş ve ona karşı duygusal bir yakınlık hissetmiş; onunla sıhriyet bağı kurmayı arzulamıştır. Belki de yaşlı adam, kızı ile genç Mûsâ arasında aile kurmayı amaçlayan fitrî bir eğilim olduğunu fark etmiştir.⁴¹

Kur'an'da olayın anlatılışı, bütün bu gelişmelerin bir anda arka arkaya oluştuğu izlenimi uyandırabilir. Örneğin, kızın Hz. Musa hakkındaki konuşmasının hemen ardından yaşlı babanın hemen kızını evlilik için ona önerdiği anlaşılabilir. Babanın Hz. Mûsâ hakkındaki düşüncesi ve kızıyla evlenmesini istemesi, belli bir süre içerisinde gerçekleşen, görüşme ve gözlemlere dayanıyor olmalıdır. Bekâr kızları olan bir baba asil, soylu, eğitilmiş, güçlü, sağlıklı bir adamı hizmetinde istihdam etmek üzere evine alıyor. Seçkin özelliklere sahip

373; Abdullah Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1992, s. 119; Yıldırım, IX/4538-4539.

⁴⁰ Kısada tasviri yapılan "sâlih ihtiyar kimsenin iki kızı", kadınlarda var olan, genç bir erkeği sevmeye, onu beğenmeye, bununla birlikte utangaçlık ve mahcubiyet duyma özelliklerini ortaya koymaktadır. Nitekim kızlardan biri Hz. Hz. Mûsâ'dan hoşlanmış, babasını onu ücretli olarak çalıştırmaya teşvik etmiştir. (Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, Çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 32; Seyyid Kutub, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, Çev. Mehmet Yolcu, Çizgi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 196)

⁴¹ el-Mâtürîdî, III/592; ez-Zemahşerî, III/389; el-Mâverdî, IV/248; İbn Kesîr, III/396; el-Beyzâvî, II/190-191; el-Merâğî, VII/164; el-Cezâîrî, IV/67; Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, V/2687-2688; ez-Zuhaylî, XX/85-86; es-Sâbûnî, II/431; en-Neccâr, s. 199; Bilmen, V/2593; Yıldırım, IX/4539.

genç Mûsâ'nın o koşullarda evin damadı olmasını düşünmeden edemiyor. Muhtemelen uygun bir vakitte yaşlı baba düşüncesini Hz. Mûsâ'ya açıyor.⁴²

İhtiyar kişi / Hz. Şuayb, Mûsâ'nın sâlih, güvenilir, olgun bir kişi olduğuna kanaat getirince, ona karşı sevgi ve yakınlık duymaya başlamış, sekiz veya on yıllık bir çalışma / hizmet karşılığında iki kızından birini ona nikâhlayamay, onunla akrabalık bağı kurmayı tasarladığını çekinmeden açıklamıştır. Sekiz yıl süreyle koyunlarına çobanlık yapması karşılığında iki kızından birini ona nikâhlayamay ciddi olarak teklif etmiştir. İki kızından birisini evlenmek üzere eş olarak seçmesini önermiştir. Belirlenen süre içerisinde Mûsâ'nın yapacağı hizmetin, yapılacak nikâhın ve kızına verilecek mehrin karşılığı olmasını kararlaştırmıştır. Böylece anlaşmaya varmışlardır. Olayın buraya kadar ki aşaması bir nikâh akdi değildir; sadece nikâh öncesi yapılan bir antlaşmadır. Bir tür sözleşmeden ve görüş birliğine varmaktan ibarettir. Âyetteki, “şu iki kızından birini” ifadesi, Hz. Şuayb'ın henüz teklifte bulunduğu, nikâh akdi yapmadığını gösterir. Nikâh akdi olsaydı, nikâhın iki kızından hangisiyle yapılacağı belli olurdu.⁴³

Hz. Şuayb'ın dinî geleneğinde, bir babanın kızını, ahlâkına ve dindarlığına güvendiği bir erkeğe teklif etmesinin geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu uygulama tevhit geleneğinde kalıcı bir sosyal uygulama olarak varolmuştur. Hz. Şuayb'ın bu uygulaması da, velinin, kadını / kızı bir erkeğe nikâhlayabilmesi amacıyla teklif edebileceğinin dinî bir kanıtıdır.⁴⁴

Hz. Mûsâ'nın kabul ettiği sekiz ya da on yıllık hizmetin, evlilik için mehir olduğu söylenmiştir. Buna göre, Hz. Şuayb'ın dinî geleneğinde, mehir olarak işçiliğin caiz olduğu, bu tarihsel kesitten anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, yapılacak sekiz ya da on yıllık hizmetin sadâk / mehir bedeli olmadığı, kızını nikâhlayamay karşılığında babanın öne sürdüğü bir şart olduğu iddia edilmiştir. Hatta yapılacak hizmetin nikâh bedeli / kızının mehri değil, normal bir alışveriş anlaşması olduğu ileri sürülmüştür. Taraflarca evlilik öncesi sekiz ya da on yıl hizmet etme şeklinde antlaşma yapıldıktan sonra yasal evlilik gerçekleştirilmiş,

⁴² el-Mevdudî, IV/154.

⁴³ el-Mâtürîdî, III/593; ez-Zemahşerî, III/390; el-Kurtubî, XIII/180; Ebû Muhammed Abdulhak İbn Gâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, IV/284-285; İbn Kesîr, III/397; el-Beyzâvî, II/190-191; el-Kâsimî, V/420; el-Merâğî, VII/164; ez-Zuhaylî, XX/86; es-Sâbûnî, II/431; Mahmûd Şeltût, *Kur'an'a Doğru*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1987, s. 219; Bilmen, V/2593; Ateş, VI/438; Yıldırım, IX/4539.

⁴⁴ el-Merâğî, VII/164; Yıldırım, IX/4539-4540.

mehir tayin ve tahakkuk ettirilmiş olmalıdır. Dolayısıyla, hizmet şartının evlilik bağıyla herhangi bir ilgisi yoktur.⁴⁵

V. Hz. Peygamberin Hadislerinde “Evlendirme” Olgusu

Hz. Peygamber, evli olmayanları evlendirme konusu üzerine açık bir şekilde ve ısrarla durmuş, asgari koşulların oluşması durumunda evlendirmenin geciktirilmemesini ilke haline getirmiştir. Hz. Peygamber, bekârları evlendirmiş, evliliği kolaylaştırmış, evlenmeyi özendirmiş, evlenip aile kurmak isteyenlere yardım edilmesini tavsiye buyurmuştur. Evli olmayanları evlendirme konusunda Hz. Peygamber’in sözlü emir ve tavsiyelerinin yanında fiilî uygulamaları da vardır. Zaman zaman evli olmayan kimseleri evlendirerek, bu konuda Müslümanlara örnek olmuştur. Evlenmeye cesaret edemeyenlere nasıl yardım edilebileceğini müminlere göstermiştir.⁴⁶

Hz. Peygamber, bir keresinde üzerinde entarisinden başka bir şeyi olmayan, bir demir yüzük dahi almaktan aciz bir adamı, bir kadınla evlendirmiştir. Rivâyet edildiğine göre, evlenme talebiyle Hz. Peygamber’in yanına gelen bir kadına, orada bulunan bir erkek, aday olmuştur. Mehir olarak verecek hiçbir şeyi olmayan bu erkeğin talebini kadın kabul etmiştir. Hz. Peygamber de onları evlendirmiş, mehir⁴⁷ olarak adamın kadına Kur’an öğretmesini ve Allah’ın kendilerini rızıklandıracağı konusundaki garantisini söylemiştir.⁴⁸ Hz. Peygamber, uygun ekonomik koşulların neredeyse hiç oluşmadığı bir durumda bile evlenme iradesi gösteren bir kadınla erkeği evlendirmiştir. Evlenme iradesini beyan eden kadın ve erkeğin evlenmelerini sağlamak için bütün imkânları zorlamıştır. Nihayet erkeğin Kur’an’ dan bildiği sûreleri kadına öğretmesi karşılığında onları nikâhlamıştır.

⁴⁵ el-Mâtürîdî, III/593; el-Mâverdî, IV/248; el-Mevdudî, IV/155; Yıldırım, IX/4540.

⁴⁶ Hayrettin Karaman, “İslâm’ın Getirdiği Aile Anlayışı”, Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 386; İbrahim Canan, *Çocuk Eğitimi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2001, s. 150; Eraslan, Keleş, s. 199; Kandemir, s. 151.

⁴⁷ Bu hadisi dayanak kabul eden birçok âlim, Kur’an öğretimi karşılığında bir kadını nikâhlananın câiz olduğunu söylemiştir. Yine hadisten anlaşıldığına göre, evlenecek çiftler aralarında rıza gösterdikten sonra mehir az ya da çok olabilir. Mehrin en az olanının örneği, demirden bir yüzük olabilir. (Ebu’t-Tayyib Muhammed Şemsi’l-Hak el-Azîmâbâdî, *Avnu’l-Ma’bûd*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1995, VI/114)

⁴⁸ Buhârî, Nikâh, 14, 32, 35, 37, 40, 44; Fedâilü’l-Kur’ân, 21, 22; Libâs, 49; Ebû Dâvud, Nikâh, 30; Tirmizî, Nikâh, 23; İbn Mâce, Nikâh, 17.

Rebîa el-Eslemî isimli bir sahâbi kendisini Hz. Peygamberin hizmetine adanmıştı. Her an kendisine bir görev düşer diye bütün vaktini onun yanında geçiriyordu. Bir gün Hz. Peygamber, Rebîa'ya "Sen evlenmiyor musun?" diye sordu. Rebîa, "Ey Allah'ın Elçisi! Ben fakir bir kimseyim, evlenecek imkânım yok. Ayrıca evlendiğim takdirde size hizmet etme şerefinden yoksun kalabilirim." cevabını verdi. Hz. Peygamber aynı soruyu ikinci kez yöneltince Rebîa da önceki cevabın aynısıyla karşılık verdi. Daha sonra Rebîa kendi kendine şöyle düşündü: Dünya ve âhiret hayatım için hakkımda hayırlı olacak ve beni Allah'a daha çok yaklaştıracak şeyi Allah'ın Elçisi benden daha iyi bilir. Eğer evlenme konusunu tekrar sorarsa onunla açıkça konuşmalıyım. Nitekim üçüncü kez Hz. Peygamber, "Evlenmeyecek misin?" diye sorunca, "Evlendir beni, Ey Allah'ın elçisi!" cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Falan oğullarına git ve Allah'ın Elçisi, kızınızı benimle evlendirmenizi istiyor, de." buyurdu. Rebîa, "Ey Allah'ın Elçisi! Benin hiç malım yok" deyince, Hz. Peygamber, orada bulunmakta olan sahabilere dönerek, "Kardeşiniz için beş dirhem altın toplayın." buyurdu. Sahabiler de aralarında para toplayıp, Rebîa ile birlikte kızın ailesine gittiler ve onu evlendirdiler. Hz. Peygamber, Rebîa'dan düğün yemeği vermesini isteyince, yine sahabiler aralarında para topladılar ve düğün yemeği verdiler.⁴⁹

Hz. Peygamberi hadislerinde, Kur'an'ın "ve enkihû" yani "evli olmayanları evlendirin" emrinin açılımı, izahı, anlamının ve hükmünün pekiştirilmesi mahiyetinde tavsiye ve yönlendirmeler vardır. Hz. Peygamber, bu mahiyetteki hadislerinden birisinde şöyle buyurur:

"Dindarlığından, ahlâkımdan memnun kaldığınız birisi evlenmek isteğiyle size geldiğinde onu evlendiriniz. Aksi takdirde yeryüzünde fitne, büyük kargaşa ortaya çıkar."⁵⁰

Hz. Peygamber bu hadiste evlenmeyi olduğu kadar, evlendirmeyi de ısrarla tavsiye etmiştir.⁵¹ Bu hadiste evliliğe aday olan çocukları bulunan ve onlara damat ya da gelin arayan anne babalara, velilere önemli tavsiyelerde bulunulmuştur: Evlenilecek kişilerde aranacak asgarî ölçü, dindar ve güzel ahlâklı olmaktır. Zenginlik, güzellik, yüksek sosyal statü de insanın evleneceği ya da çocuğunu evlendireceği kimsede olmasını istediği koşullardır. Fakat bu koşulları her zaman sağlamak mümkün değildir. Evliliğin bu şekilde güçleştirilmesi, toplumda evli olmayan insanların çoğalmasına yol açacaktır. Evli ol-

⁴⁹ Ahmed İbn Hanbel, Müsned, IV/58.

⁵⁰ İbn Mâce, Nikâh, 46; Tirmizî, Nikâh, 3.

⁵¹ Vehbi Vakkasoğlu, *Bilinmeyen Kadın*, Cihan Yayınları, İstanbul, 1983, s. 149.

madan yaşıyan insanların çoğaldığı toplumda, başta iffet olmak üzere birçok ahlâkî erdemın yok olma tehlikesi baş gösterecektir. Ortaya çıkan bu durum, toplumsal hayat bakımından fitne ve fesat olarak dışarıya yansıyacaktır. Bütün bunlardan dolayı Hz. Peygamber, dindarlığı sağlam, özü itibariyle güvenilir olan evlilik adaylarının taleplerinin reddedilmemesi gerektiği uyarısında bulunmuştur.⁵²

⁵² Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1983, V/448-449; Musa Carullah, *Hatun*, Haz. Mehmet Görmez, Kitâbiyat, Ankara, 1999, s. 65.

Sonuç

Sosyal çevre, insanın tutum ve davranışlarını şekillendiren en önemli motivasyon kaynaklarından birisidir. Müslüman toplumlarda çevre faktörü, evli olmayanları evlenmeye yönelten dış / sosyolojik faktörlerin temelini teşkil eder. Toplumdan etkilenen ve toplumla uyum içerisinde olma çabası güden bireyler, evlenme yolunda güdülenirler. Bundan dolayı, Müslüman toplumu, her zaman evliliği teşvik edici, özendirici tutum ve davranışlar sergilemelidir. Müslüman toplumun sorumlu bireyleri bizzat kendileri evlenmeye gayret göstererek, yetişen, arkadan gelen nesle evlilik kurumunu miras olarak bırakmalıdır. Evlilik kurumunun dinî ve toplumsal önemini her ortam ve zaman diliminde bilinç düzeyinde tutmalıdır. Evliliğin Müslüman toplumların geleceği için hayâtî önem taşıyan değerlerin başında geldiği bilinci canlı tutulmalıdır. İşte bütün bunlar, Yüce Allah'ın Müslümanlara yapmış olduğu "ve enkihû" / "evlendirin" hitabının gereklerini yerine getirmenin yollarıdır.

Müslümanlar, evlilik kurumunun kültürün her zaman ve mekânda canlı, dinamik, işlevsel bir unsuru olmasını sağlamak için çaba sarfetmelidirler. Ölçüsüz ve sorumsuz boşanma alışkanlıklarının, evlilik dışı birlikteliklerin ve cinsel yaşantıların kültürün hakim / baskın unsuru halini almasını önlemelidirler. Allah'ın, "Evli olmayanları evlendirin." emrinin bireysel sorumluluğu aşan sosyo-kültürel bir boyutunun olduğunu düşünüyoruz.

Müfessirler "ve enkihû" (24/32) şeklinde –zahirde- emir ifade eden kelimeye "vucûb" veya "nedb" hükmünü yüklemişlerdir. "Vucûb" değerlendirmesi, evli olmayanları evlendirme zorunluluğunu, mecburiyetini çağrıştırırken, "nedb" değerlendirmesi ise, yapılması iyi karşılanan, hoş görülen bir tutum manasını uyandırır. Her iki değerlendirmenin ortak noktası, "ve enkihû" / "evlendirin" emrinin Müslümanları dinî açıdan bağlayıcı ve ilgisiz kalamayacakları bir Kur'an ifadesi olduğu gerçeğidir. "Ve enkihû" / "evlendirin" emrinin Müslüman bireyler ve toplum tarafından ihmal edilmesi, evliliğin ekonomik yüklerle zorlaştırılması, buna bağlı olarak toplum içerisinde evlilik kurumuna zarar verecek alışkanlıkların ve yaşantı biçimlerinin kendine yer bulması, dinî açıdan Allah katında bir Müslümanı mesul, görevini yapmamış konumuna düşürür. Meseleye bu açıdan yaklaştığımızda, "ve enkihû" emrine "vucûb" yani gereklilik, mecburiyet anlamının yüklenmesi uygun düşmektedir. Müslüman toplumun genel kesimi, özellikle evlenecek durumdaki kimselerin yakınları evlendirme görevlerini yerine getirmeleri, evliliğin yaşanmakta olan kültürün aktif bir unsuru olmasını sağladıkları durumlarda, Allah katında sevap elde etmiş, iyi, hayırlı davranışlarda bulunmuş olacaktırlar. "Ve enkihû" emrine bu

manaya gelecek şekilde “müstehap”, (yapılması sevap, dinî bakımdan hoş karşılanan) “mendub” hükmünün yüklenmesi makul gözükmektedir.

Müslümanlar, “evli olmayanları evlendirme” görevini ister “vacib” isterse “mendub” hükmünde kabul etsinler, onlara bu sorumluluğu yükleyen otorite Yüce Allah’tır. Bu görevi yerine getirmek, Allah-kul ilişkisinin gereklerinden birisidir. Bu açıdan bakıldığında Kur’an, “evlendirme görevini” sadece sosyal bir mesele olarak bırakmaz, ona metafizik bir boyut da kazandırır.

Kur’an’ın, “evli olmayanları evlendirin” emri, beş vakit namaz gibi her bir Müslüman için vucûb ifade etmese de, cenâze namazı gibi farz-ı kifâye tarzında vucûb hükmü içeriyor olabilir. Müslüman toplumun genelinin “evlendirme” görevinin sorumluluğunu yerine getirmeleri, evlilik kurumunu toplum içerisinde yaşanır kılmaları, -her Müslüman bu görevde aktif rol almasa bile- Allah’ın “ve enkihû” emrinin ifâ edildiği şeklinde değerlendirilebilir. Bununla birlikte âyet ve hadislerden anlaşıldığına göre, Allah’ın Müslümanlara yüklediği kulluk görevleri arasında -ilkesel bazda- “evli olmayanları evlendirmek” gibi bir görevin de bulunduğunu söyleyebiliriz.

İnsanlar birçok tutum ve davranış model alma yoluyla öğrenirler. Kur’an’da tutum ve davranışları örnek verilen peygamberler ve diğer seçkin insanlar, Müslümanlar için birer kişilik modelleridir. Bu modellerden birisi de Hz. Şuayb’dır. Kur’an’da çeşitli yönlerden Müslümanlara örnek olarak sunulan Hz. Şuayb’ın model teşkil eden davranışlarından birisi de bekâr iki insanı – kendi kızı ve Hz. Mûsâ’yı- evlendirmesidir. Kur’an’da anlatılan bu kesit –Hz. Şuayb’ın Hz. Mûsâ’yı kendi kızıyla evlendirmesi-, Kur’an’ın her çağdaki muhatapları için model alınması gereken bir hayat tecrübesidir. Yüce Allah, Müslümanların toplum içerisinde evli olmayanları evlendirme görevini / sorumluluğunu Hz. Şuayb’ın şahsında sembolleştirmiştir. Yine her konuda olduğu gibi, evli olmayanları evlendirme konusunda da Hz. Muhammed fiilî uygulamalarıyla Müslümanların en büyük kişilik modelidir.

Kur’an’ın sosyolojik bir görev olarak Müslüman topluma yüklediği “evlendirme / inkâh” sorumluluğu, günümüzde en iyi sivil toplum kuruluşları aracılığıyla yerine getirilebilir. Bu sebeple her şehirde, hatta her mahallede evlendirme vakıfları kurulmalıdır.

Aslında kadirşinas milletimiz, Kur’an’ın “enkihû” emrini bir yönüyle ibadet ve aşk vecdi içerisinde yerine getirmektedir. Evlenen kimselerin çeşitli hediye ve imkânlarla desteklenmesi, bu konuda maddî manevî fedakârlıklara gidilmesi, Kur’an’daki “enkihû” emrini yerine getirmede gösterilen ibadet gayretinden başka bir şey değildir.

Kaynakça

- Adak**, Nurşen, "Toplumun Temel Yapı Taşı: Aile", Editör: Sevinç Güçlü, Kurumlara Toplu Bakış, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Ağca**, Hüseyin, *Ailede Eğitim*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1998.
- Altıkardeş**, İsmet, *Din ve Sosyal Bütünleşme*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004.
- Atay**, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İslâm'ın Temel Kuralları*, M.E.B., İstanbul, 1994.
- Ateş**, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991.
- Aydemir**, Abdullah, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1992.
- Aydın**, Mustafa, *Kurumlar Sosyolojisi*, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.
- Aynî**, Mehmed Ali, *Türk Ahlâkçıları*, Marifet Basımevi, İstanbul, 1939.
- Azîmâbâdî**, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsi'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bûd*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- Bezvâvî**, el-Kâdi Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Bilgin**, Vejdi, *Sosyal Çözülme ve Din*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Büyük İslâm İlmihali*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul, tsz.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.
- Canan**, İbrahim, *Aile İçi Eğitim*, Gül Yurdu Yayınları, İstanbul, 2006.
- Canan**, İbrahim, *Çocuk Eğitimi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2001.
- Canatan**, Kadir, **Yıldırım**, Ergun, *Aile Sosyolojisi*, Açılımkitap, İstanbul, 2009.
- Carullah**, Musa, *Hatun*, Haz. Mehmet Görmez, Kitâbiyat, Ankara, 1999.
- Cevzî**, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman İbn Ali İbn Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut, 2002.
- Cezâirî**, Ebû Bekr Câbir, *Eyseru't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Çakmaklı**, Kemal, *Çocuk ve Gençte Sosyal Gelişim*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2007.
- Demir**, Ömer, **Acar**, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1993.
- Demirci**, Muhsin, *Kur'an'da Toplumsal Düzen*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Duman**, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006.
- Ebû Hayyân**, Esîruddîn Muhammed İbn Yusuf İbn Ali İbn Yusuf İbn Hayyân, el-Endelûsî, *Tefsîru'l-Bahru'l-Muhîd*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.
- Enç**, Mitat, *Ruh Sağlığı Bilgisi*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1979.
- Endelûsî**, Ebû Muhammed Abdulhak İbn Ğâlib İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

- Eraslan**, Sadık, **Keleş**, Ekrem, *En Güzel Örnek Hz. Peygamber*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2008.
- Eröz**, Mehmet, **Güler**, Ali, *Türk Ailesi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1998.
- Esed**, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997.
- Fadlallah**, Muhammed Hüseyin, *Tefsîru min Vahyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Melâk, Beyrut, 2007.
- Gazali**, Muhammed, *Kur'an'ın Konulu Tefsiri*, Çev. Şahin Güven, Ekrem Demir, Ağaç Yayınları, İstanbul, 2005.
- Giddens**, Anthony, *Sosyoloji*, Çev. Hüseyin Özel ve diğerleri, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000.
- Gül**, Gülbahar, "Aile ve Evlilik Kurumu", Editör: Haluk Yavuzer, Evlilik Okulu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.
- Halefullah**, Muhammed Ahmed, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, Çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002
- Hançerlioğlu**, Orhan, *Toplumbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
- Hatipoğlu**, Haydar, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1983.
- Hicâzî**, Muhammed Mahmûd, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991.
- Honig**, Richard, *Roma Hukuku*, Çev. Şemseddin Talip, İ. Ü. H. Fakültesi Yayını, İstanbul, 1938.
- Hökelekli**, Hayati, "Çocuk", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1993.
- İbn Âşûr**, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhûn li'n-Neşr ve't-Tenvîr, Tunus, 1990.
- İbn Kesîr**, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.
- İbrahimoğlu**, Davut, *Evlilikte Doğru Seçim Ailede Mutluluk*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2004.
- İşler**, Mehmet Hulusi, *İslâm'da İzdivaç ve Aile*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul, 1965.
- İzveren**, Âdil, *Toplumsal Törebilim*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayını, Ankara, 1980.
- Kandemir**, M. Yaşar, *Örneklerle İslâm Ahlâkı*, Nesil Yayınları, İstanbul, tsz.
- Karaman**, Hayrettin, "İslâm'ın Getirdiği Aile Anlayışı", Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi, T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.
- Kardavî**, Yusuf, *İman ve Hayat*, Çev. Abdulvahhab Öztürk, Hilal Yayınları, İstanbul, 2003.
- Kâsimî**, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994.

- Kayaalp**, İsa, *Ailede İletişim*, Elitkültür Yayınları, İstanbul, 2007.
- Kılıçarslan**, Fatih, *Çocuk ve Aile Sorunlarının Terapi ile Tedavisi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2006.
- Kırca**, Celal, *Kur'an ve İnsan*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.
- Koenig**, Samuel, *Sosyoloji*, Çev. S. Sucu, O. Aykaç, Ütopya Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.
- Kurtûbî**, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Kutub**, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1997.
- Kutub**, Seyyid, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, Çev. Mehmet Yolcu, Çizgi Yayınları, İstanbul, 1991.
- 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 diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.
- Neccâr**, Abdulvehhâb, *Kasasu'l-Enbiyâ*, Beyrut, 1988.
- Nesefî**, Abdullah İbn Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996.
- Ozankaya**, Özer, *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1980.
- Önal**, Cemal Zeki, *Evlilik ve Mahremiyetleri*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1976.
- Özaltın**, Şenay Duru, *Her Şeyin bir Adabı Var*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Özgüven**, İbrahim Ethem, *Ailede İletişim ve Yaşam*, PDREM Yayınları, Ankara, 2001.
- Özgüven**, İbrahim Ethem, *Cinsellik ve Cinsel Yaşam*, PDREM Yayınları, Ankara, 1997.
- Özgüven**, İbrahim Ethem, *Evlilik ve Aile Terapisi*, PDREM Yayınları, Ankara, 2000.
- Özkalp**, Enver ve diğerleri, *Davranış Bilimlerine Giriş*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 1998.
- Öztürk**, Metin, Mustafa Kemal Coşkun, *Sosyoloji*, M.E.B., Ankara, 1999.
- Râzî**, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 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-Kütübî'l-İlmî, Beyrut, 2004.
- Sâbûnî**, Muhammed Ali, *Safoetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.

- Sargent, W. E.**, *Evlilikte Cinsel Uyum ve Mutluluk*, Çev. Serpil Toker, Huzur Yayınevi, İstanbul, tsz.
- Sevindi, Nevval**, *Ne Kadar İlgi O Kadar Sevgi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2002.
- Seyyar, Ali**, *Davranış Bilimleri Terimleri*, Beta Basım Yayım, İstanbul, 2004.
- Seyyar, Ali**, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*, Değişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- Şahinkaya, Rezan**, *Aile İlişkileri*, M.E.B., İstanbul, 1980.
- Şahinkaya, Rezan**, *Psiko-Sosyal Yönleriyle Aile*, Kardeş Basımevi, Ankara, 1979.
- Şankîti, Muhammed İbn Muhammed İbn el-Muhtâr**, *Azâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- Şeltût, Mahmûd**, *Kur'an'a Doğru*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1987.
- Şevkânî, Muhammed İbn Ali İbn Muhammed**, *Fethu'l-Kadir*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995.
- Tarhan, Nevzat**, *Evlilik Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006.
- Tezcan, Mahmut**, *Sosyolojiye Giriş*, Feryal Matbaası, Ankara, 1995.
- Topaloğlu, Bekir**, *İslâm'da Kadın*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.
- Topaloğlu, Mustafa**, *Evliliğe Hazırlık Rehberi*, Bilge Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Toptaş, Mahmut**, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993.
- Uğur, Müçteba**, *İslâm Adâbı*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1971.
- Ünlü, Çiğdem, Ünlü, Özcan**, *Sevgi Aşk & Mutlu Evlilik*, Mozaik Yayınları, İstanbul, 2004.
- Vakkasoğlu, Vehbi**, *Bilinmeyen Kadın*, Cihan Yayınları, İstanbul, 1983.
- Varol, Ramazan**, *Aile Hayatımız*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2002.
- Yakıt, İsmail**, *Kur'an'ı Anlamak*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2003.
- Yamakoğlu, Cihan**, *İnsan İlişkileri*, Ankara, 1996.
- 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.
- Yoloğlu, Güllü**, *Türklerin Aile Merasimleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1999.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer**, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmizi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Zuhaylî, Vehbe**, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991.

Ebu Zuheyr Muhammed İzzet Derweze Hayatı, Mücadelesi ve Başlıca Eserleri

Mehmet Yolcu*

Özet M. İzzet Derweze, 1887'de Filistin'de doğmuş, 1984'te Şam'da vefat etmiştir. Sünni Geleneğe bağlı olan Derweze, Osmanlıda ulusçuluğun yaygınlaştığı ve ülkenin zor günler geçirdiği bir dönemde yaşamıştır. Olgunluk yaşlarında ulusçu akımların özde dine, özel manada İslam'a karşı bir nefreti beslediğini tespit eden Derweze, bu tür düşünce ve akımlardan soğumuştur.

Hapiste Qur'ân'a dönen ve Resûlullah'ın hayatıyla ilgilenen Derweze bu amaçla el-Qur'ânul-Mecîd, Asru'n-Nebî ve Sîretu'r-Rasûl kitaplarını yazmıştır. Ardından Qur'ân-ı Kerîmî Nüzûl Sırasına Göre tefsir etmiştir (et-Tefsîru'l-Hadîs). Onun orijinal bazı eserleri uzun yıllar bilim dünyasında tartışılmış ve birçok yönden geniş yankı uyandırmıştır. Bu makalede Derweze'nin hayatı, mücadelesi, temel düşünceleri ve eserlerinin bir listesi sergilenmiş ve onların muhtevası hakkında da öz olarak bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Derweze, Ecnebi İşgalleri, Bağımsızlık Hareketleri, Modernleşme, Qur'ân ve Sîret.

Abstract: M. İzzet Darwazah his Life, Struggle and Books M. İzzet Darwazah, was born in 1887 and passed away in Damascus at 1984. Darwazah was from the Sunnî tradition and he lived through the problems of Ottoman Empire while there national ideology was flourishing throughout the Empire.. Darwazah later understood that nationalist ideology is against the religion and especially İslâm and he choosed to leave those kind of assertions.

He sought the treatment in Qur'an and Rasullullah while he was imprisoned. In this purpose he composed al-Qur'ânul-Maceed, Asru'n-Nabî, Sîratu'r-Rasûl. Then he composed a commentary of Holy Qur'an as ordered by Nuzûl, (et-Tefsîru'l-Hadîs). His compositions has been a topic of discussion for many years and those book grabbed attention of many scholars for a long time. This article will try to provide infromation about Darwazah and his ideas, struggle, basic opinions, and a list of compositions aside with summaries about their content.

Key Words: Darwazah, Foreigner Occupations, Ondependence Movements, Modernization, Qur'an and Sirah.

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

A. Çocukluğu ve Aile Çevresi

A1. Doğumu, Adı, Şeceresi, Künyesi ve Laqabı

Muhammed İzzet Derweze 1305'te (21 Haziran 1887) Nablus'ta doğmuştur. Onun tam adı ve şeceresi şöyledir: *Ebu Zuheyr* Muhammed İzzet¹ b. Abdülhâdiy b. Derwîş b. İbrahim b. Hasan *Derweze*.² Köken olarak Ürdün'ün doğusunda 'Aclûn kentine bağlı Kefrence dolaylarında yaşayan el-Farîhât aşireti-ne mensuptur. Derweze, 26 Temmuz 1984'te Şam'da vefat etmiştir.³

A2. Eğitim Yılları

M. Derweze'nin yaşadığı dönemde toplumun eğitim faaliyetleri, yaygın olarak Osmanlı'nın 1857 yılında kurduğu Talim-Terbiye Nezareti eliyle yürütülmekteydi. Bu dönemde eğitimin İptidâiyye (İlkokul), Ruşdiyye (Ortaokul), İ'dâdiyye (Lise) aşamaları oluşturulmuştur. Bundan önceki zamanlarda ise eğitimin bu aşamaları, mescitlerde küttâp mektepleri tarafından deruhte edilmekteydi.

Ebu Zuheyr Derweze, 18 yaşlarında iken 1905 yılında Nablus'ta lise hayatını üstün başarı ile tamamlamıştır. Ailesinin maddi imkânsızlıkları nedeniyle tahsil hayatını zamanın köklü ilim merkezleri olan Şam, Ezher (Qâhire) ve İstanbul gibi bir kültür merkezinde yapamamıştır. Bu nedenle o, geçimini temin etmek ve ailesine katkı sağlamak amacıyla çalışma hayatına atılmıştır. O, işinin yanı sıra, Nablus'un dışına tahsil için giden arkadaş ve akranlarından irtibatını koparmadan ilim ve kültür alanındaki gelişimini sürdürmeye çalışmıştır. Bu sayede ferdi çaba ve gayretleriyle eğitim ve öğretimini açıktan ve sivil hayatta devam ettirmiştir. Neticede tefsir, hadis, fıkıh, kelim, dil, edebiyat, şiir, tarih, sosyoloji ve felsefe alanlarında bir hayli kitap okumuş ve incelemeler yapmıştır.

Bir yandan iş hayatını sürdürürken diğer yandan Şeyh Süleyman eş-Şerbawî'nin Sahih-i Buharî derslerine, Şeyh Mustafa Hayyâd'ın Fıkıh derslerine, 1967 yılına kadar Nablus şehrinde Ezher Üniversitesine bağlı olan dini bir lisenin müdürlüğünü yapan Şeyh Musa el-Qaddûmî'nin Nahiv ve Sarf derslerine katılmıştır. Ayrıca dönemin çağdaş düşünürlerinden olan Muhammed Abduh (1905), Mustafa er-Rıfâî (Mısır), Ahmed Şewqî (Mısır), Weliiyuddin

¹ Osmanlıcada kimi Arapça mastarlar açık "tâ" (tâ-i meftûha) ile yazılarak isimleştirilmiştir. Mesela Tal'at, Behçet ve Hikmet gibi. "İzzet" kelimesi de böyle bir isimleştirmedir.

² "Derweze" kumaşçılık veya terzilik mesleğine atfen verilmiş bir lakaptır. Onun qadîm dedelerinden biri bu işle iştigal etmiştir.

³ Bkz. Hammâde, Hüseyin Umar, *Muhammed İzzet Derweze*, Daru'l-Quteybe, Dimeşq 1982, s. 15.

Yeken (Lübnan) gibi birçok ulema ve aydının eserlerini ciddi biçimde tetkik etmiştir. Bu okumalarının yanı sıra İngiliz sosyolog ve filozof Herbert Spencer (1903), Fransız sosyolog ve antropolog Gustave Le Bon (1931), analitik Psikolojinin kurucusu İsviçreli psikiyatr C. Gustav Jung (1961), İslam Medeniyeti ve Arap Edebiyatı üzerinden önemli çalışmaları olan Corci Zeydan (1914) ve Mısırlı Edip İshaq gibi yabancı yazar ve düşünürlerin eserlerini de okumayı ihmal etmemiştir. 1919 yılında Suriye Kongresinde Muhammed Reşid Rıdâ (1935), Hayreddin ez-Zirikli (1976) ve Satı' el-Husarı (1968) gibi zevatla görüşüp fikir alışverişinde bulunmuştur. Daha sonra bu kişilerle ilim ve siyaset alanında ilişkilerini devam ettirerek onlardan istifade etmiştir.⁴

A3. Ailesi ve Çocukları

Ebu Zuheyr Derweze, iki kez evlilik gerçekleştirmiştir. İlk evliliğini 1907 yılında Amcası Qâsim Derweze'nin kızı Fatıma ile yapmıştır. Çocukları olmuş bunlardan sadece Zuheyr, Selmâ, Necâh ve Redîne yaşamış, diğerleri küçük yaşta vefat etmişlerdir. Eşi Fatıma 1938 yılında Şam'da vefat etmiştir. Bundan sonra sekiz yıl hayatını yalnız sürdüren Derweze, 1946 yılında [Enîs et-Temîmî'nin kızı) Lâiqa ile ikinci evliliğini yapmıştır. Bu evliliğinden hiç çocuğu olmamış ve ikinci eşi de 1975 yılında vefat etmiş ve Şam'da defnedilmiştir.⁵

A4. Çalışma ve İş Hayatı

M. Derweze, 1906- 1918 yılları arasında Osmanlı Posta-Telgraf İşletmesinde ve Filistin bölgesinde bulunan Taberiya, Nübuk, Han Yunus, İrbid, Me'deba, Ezra', Gazze, Refah ve el-Ariş gibi şehirlerdeki farklı yerel kuruluşlarda memur, müdür ve müfettiş olarak çalışmış ve bu kuruluşlarda aktif görevler üstlenmiştir.

1920 yılında kısa bir süre Amman'da Emir Abdullah b. Hüseyin'in divanında sekreterlik görevinde bulunmuştur.

1922-1927 yılları arası, Filistin'in İngilizler tarafından işgal edilmesinden sonra eğitim alanında çeşitli görevler üstlenmiş ve '*Medresetu'n-Nehceti'l-Vataniyye*' adlı okulun müdürlüğünü yapmıştır.

1927-1932 yılları arasında Filistin-Nablus'ta *İdaretu'l-Ewkafi'l-İslamiyye*'de müdürlük yapmıştır.

⁴ Bkz. Derweze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis Tertibu's-Suwer Hasebi'n-Nuzûl, I-X*, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000, X, 25-26; Ferid, Mustafa Suleyman, *Muhammed İzzet Derweze we Tefsîru'l-Qur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1414 /1993, s. 51-52.

⁵ Bkz. Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, X, 32; Ferid, age, , s. 49.

1933-1937 yılları arasında Filistin İslâmî Vakıflar Genel Müdürlüğü görevini üstlenmiştir.

1936 yılında İngilizlere karşı başlayan Filistin ayaklanmasında aktif rol aldığı gerekçesiyle görevinden alınmış ve 1937 yılında Filistin’de ikamet etmesi yasaklanmıştır. Bundan sonra bir daha memurluk yapamamıştır.⁶

B. Derweze’nin Yetiştirdiği Kültürel Havza

Muhammed İzzet Derweze’nin zaman açısından; yirminci yüzyılda (1887-1984), mekân açısından; içinde yaşadığı Filistin, Suriye, Irak, Lübnan, Türkiye, Ürdün, Mısır ve bu ülkelerin üzerine konup yaşadığı, geçmişte birçok medeniyeti içinde barındırmış olan ve çeşitli medeniyetlerin üzerinde kurulduğu bölge ecnebilerin “Ortadoğu” diye tabir ettiği ülkelerdir. Bu bölge, tarihte, Mezopotamya, Eski Mısır, Pers (İran-Safewî), İslâm (Asr-ı Se’âdet, Emewî, Abbasî), Selçuklu ve Osmanlı gibi bir hayli medeniyeti içinde barındırmıştır.⁷

Ebu Zuheyr Derweze, Osmanlının, hasımları tarafından “hasta adam” olarak tanımlandığı bir dönemde ona bağlı bir coğrafyada dünyaya gelmiş ve asrın sancılılarıyla büyüüp düşüncelerini geliştirmeye çalışmıştır. Osmanlının yerini alan Batı medeniyeti, Osmanlının tarih sahnesine çıktığı on dördüncü yüzyılda dünyanın bir köşesinde metruk kabul edilen bir alanda ortaya çıkmıştır.⁸

M. Derweze, kendisinden olan bir medeniyetin çöküşüne ve kendisinden olmayan bir medeniyetin yükselişine tanıklık etmiş ve bu esnada yükselen medeniyetin zulmü ve baskısı altında kalarak, çöken medeniyetin merkezine göçmek zorunda kalmıştır, denebilir.

Qur’ân-ı Kerim çalışmalarını da, Suriye hapishanelerinde başlatıp Türkiye, Suriye ve Mısır’ın içinde yer aldığı coğrafyada geliştirmiştir. Şu var ki Derweze’nin içinde yaşamış olduğu bu dönem ve coğrafyada Suriye, Türkiye ve Mısır üzerinde en çok tesiri bırakan modern batı medeniyetinin icat ettiği,

⁶ Derweze, Muhammed İzzet, *Sîretu’r-Rasûl: Qur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı, I (Mekke Dönemi)*, çev., Mehmet Yolcu, İstanbul 1995, Giriş, s. 1; *et-Tefsîru’l-Hadîs*, X, 23, 24; Hammâde, *Muhammed İzzet Derweze*, s. 15-16; Ferîd, age, s. 33, 34, 35; Kurşun, Zekeriya, “Derweze, Muhammed İzzet”, *DİA*, (İstanbul 1994), IX, 187-188.

⁷ Krş. Demir, Şehmus, *Qur’ân’ın Yeniden Yorumlanması: Batı Münasebetinin Qur’ân Yorumuna Yansımaları*, İstanbul 2002, s. 13.

⁸ Bkz. Davutoğlu, Ahmet, *Osmanlı’da Devlet, Toplum ve Ekonomi*, Çerçeve Dergisi, yıl 8, Sayı 25 (Mayıs 2000), s. 11-15; Demir, Ekrem, *Muhammed İzzet Derweze’nin Qur’an’ı Anlama ve Yorumlama Yöntem*, Ankara ÜSBE, Doktora 2006, s. 6.

Romantizm ya da Sosyalizm değil, Rasyonalizmin veya Siyantizm'in olduğu bir gerçektir. Bunların İslam dünyası üzerindeki etkisinin on dokuzuncu yüzyılda büyük ölçüde oluşması ile İslam dünyasında eş zamanlı olarak kapsamlı düzeyde "tecdit", "ıslahat", "ihya" ve "değişim" arayışları görülmüştür.

Filistinli ünlü bir müellif olan İzzet Derweze, hayatını, mücadeleye ve Qur'ân'a adanmış bir direniş adamıdır. Hayatının önemli bir bölümünü Filistin mücadelesine adanmış olan yazar bu uğurda sürgünlere maruz kalmış, yaralanmış, tutuklanmış, mahkûmiyeti yaşamış bir kişidir.

Geniş veya dar çerçevede coğrafi veya tarihsel anlamda insan, çevrenin çocuğudur, derler. Ebu Zuheyr Derweze, öteden beri, mücadele, düşünce ve bilgi diyarı olan Filistin'in iç bölgelerinde yer alan kuzeyi ve güneyi dağlarla çevrili, doğusu ziraata elverişli alana sahip olan Nablus şehrinde dünyaya gelmiştir. İlk Müslüman Modernistlerden büyük ölçüde etkilenen ve hatta bu ekolün içinde kendini bulan Derweze, düşüncelerinin ana kaynağını buradan beslenerek oluşturmuştur.⁹

C. Siyasi Faaliyetleri

M. İzzet Derweze, İngiliz veya başka ecnebi bir devlet yahut devletlerin desteğiyle de olsa, bir ve bütün bir Arap Devletinin kurulması, Osmanlıya bağlı bir şekilde idare edilmekten yeğdir kanısına varmıştır. Osmanlıda gördüğü yanlış siyaset ve hikmetle örtüşmeyen uygulamalar nedeniyle Arap milliyetçiliği akımına meylenmiş, bu fikre ilgi göstermiş ve bu alandaki mücadele ve gayretleriyle ünlenmiştir.

Bir taraftan posta memurluğu yaparken diğer yandan döneminin kültürel, ideolojik ve siyasi faaliyetlerine katılmıştır en uç noktalardaki isyancı grup ve örgütlerle birlikte hareket etmiştir. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı'nın Arap vilayetleri olan Şam, Irak, Mısır ve Hicaz bölgelerinde ortaya çıkan yenilikçi hareketleri büyük ölçüde benimseyen Derweze, bu amaçla birçok kişi ve çevre ile görüşmüş, fikir alışverişinde bulunmuş ve katkılar sağlamıştır. Bu bağlamda Hürriyet ve İtilaf Fırkası, Islahat Hareketi (Beirut), el-Lâmerkeziyye Partisi (Qâhire) ve ihtilalci el-Fetât Örgütü (Şam) ile yakın temas içinde olmuştur. Cemal Paşa'nın baskısından, mağrur ve nefret uyandıran siyasetinden o kadar tiksiniştir ki, bunun alternatifini olabilecek her çözüme sıcak bakacak noktaya gelmiştir. Onun için Şerif Hüseyin ve çocuklarının İngilizlerle temasını, onların kendisine fikir, metot, silah ve maddi yardım sözü olduğunu

⁹ Demir, Şehmus, Qur'ân'ın Yeniden Yorumlanması, s. 31-32.

bildiği halde, Arapların hürriyet, adalet ve siyaset açısından özgürleşmesi adına bir umut olması hasebiyle bu isyan hareketine sempatiyle bakmıştır. Onların başarı ve zaferleriyle bir hayli sevinmiştir.¹⁰

Ebu Zuheyr Derweze, yaşadığı coğrafya olan Filistin'i ilgilendiren hemen her mesele ile uğraşmış, bu vadede mücadele eden siyasî oluşumlarda aktif görevler almıştır. Bu nedenle o çeşitli sıkıntıları göğüslemiş bir şahsiyet olarak bilinmektedir.

Muhammed İzzet Derweze, resmi görevlerde bulunduğu sıralarda I. Meşrutiyetin (1908) ilanından itibaren Osmanlı Devlet'indeki fikir hareketiyle de yakından ilgilenir.

Posta ve telgraf idaresinde iken Mısır'da yayınlanan el-Mueyyed, el-Ehram, el-Mukaddem gibi gazeteleri, el-Hilal ve el-Muhtelif gibi dergileri takip etmiş, yanı sıra İttihatçıların gizli neşriyatını izleyerek onların etkisinde kalır. Daha sonra II. Meşrutiyet'in ilanı ile Jön Türklerin uzantısı olan İttihat ve Terakki Cemiyetine üye olur.

Bu cemiyetin, Arapların aleyhindeki faaliyetleri nedeniyle 1909 yılında üyelikten ayrılarak Nablus'ta "Muhafif İtilaf Partisi"ne geçer. Bu partideki üyelik süresi boyunca sekreterlik yapar. Bununla birlikte, Arap Milliyetçiliği hareketinde aktif rol alır ve Osmanlı idaresindeki Arap vilayetlerinde merkezî idareler tesis etmek isteyen parti ve cemiyetlerin kuruluşuna öncülük eder.¹¹ Sonraları sırasıyla:

1911, Nablus'ta Arap İlim Cemiyeti'nde üyelik ve sekreterlik,

1914-1920, Merkezîlik (ellâ-Merkezîyye) Partisi (Qahire) üyeliği ve sekreterliği,

1921-1932, Qudus'te Arap-Filistin Kongresi üyelik ve sekreterliği,

Suriye Umumi Kongresi üyeliği, Anayasa danışmanlığı,

Arap Bağımsızlık Partisi kurucu üyeliği, Arap-Filistin Cemiyeti kurucu üyeliği,

1936'da Filistin Yüksek Arap Kurulunda, Bağımsızlık Partisi temsilciliği,

¹⁰ Bkz. İzzet Derweze, *Osmanlı Filistin'inde Bir Posta Memuru*, çev. Ali Benli, İstanbul 2007, s. 448.

¹¹ Hammâde, Muhammed İzzet Derweze, s. 17.

1937'de Kurul'un Suudi Arabistan ve Irak krallarına gönderdiği heyetteki üyelerdendir. İngiliz Kraliyet İnceleme Komisyonu Karşısında Kurul'un temsilciliğini, aynı yılda Suriye'nin Belundan şehrindeki Genel Arap Kongresi sekreterliğini ve Kurul'un gözlemciliğini yapar. 1937-1939 arasında Şam'da Filistin Direniş Hareketinin idari ve mali sorumlusu olarak görev yapar.

Ebu Zuheyr Derweze, İkinci Dünya savaşının sona ermeye başlamasıyla 1945'de Suriye'ye geri dönmüş ve orada kalmıştır. Yine o, 1946-1947 yılları arasında Şam'daki *el-Hey'etü'l-Arabiyyetü'l-Ulyâ* (Arap Heyeti Üst Kurulu) üyeliğine ve temsilciliğine, Arap Üniversitesi Siyasi ve Askeri komitesi Komisyonuna seçilmiştir.¹²

Muhammed İzzet Derweze, 1933 yılında Yafa şehrinde İngilizler aleyhinde düzenlenen gösterilerde başından yaralanır. Filistin Direnişini yönlendirdiği ve propaganda yaptığı iddiasıyla Fransızlar tarafından tutuklanır ve 5 yıl hapse mahkûm edilir. Ama kendisi, hapiste Qur'ân okur, onu ezberler ve üzerinde enine boyuna düşünür. Her fırsatta İslam ve Qur'ân araştırmaları yaparak bu zor ve sıkıntılı zamanlarını değerlendirir. Yani onun Şam'daki mahkûmiyet yılları kendisini düşünce ve temel düstûrlar açısından yenilediği ve derinlemesine Qur'ân araştırmalarına başladığı yıllar olmuştur. 52 yaşında iken, 16 ay kaldığı Şam hapishanesinde Qur'ân-ı baştan sona ezberlemiş ve bu esnada Qur'ânî mesajın yeniden nasıl canlandırabileceğini ve hayata hâkim hale getirebileceği üzerine yoğun bir çalışma içine girmiştir. Bu Mahkûmiyetinin on altı ayını Şam'da "el-Mezze" ve "el-Qal'a" hapishanelerinde geçirdikten sonra 1940'ta Fransa'nın savaştaki hezimetinin ardından serbest bırakılır.¹³

Bölgedeki işgal güçlerinin baskısı sonucunda bazı arkadaşlarıyla beraber vize almak suretiyle¹⁴ Kilis'ten Türkiye'ye geçen (7.7.1941) Muhammed Derweze, 1945 yılı sonbaharına kadar İstanbul, Bursa ve Aydın'da 4 sene 2 ay kalır. Siyasî mücadelesini ve yazarlık faaliyetlerini Türkiye'de sürdürmek zorunda kalır. 1943'te siyasî faaliyetleri nedeniyle İngilizler onun ve arkadaşlarının Türkiye'den çıkarılmasını istemiş, ancak Ankara'daki bazı arkadaşlarının Mülkiye yıllarından tanıdıklarının muhafazası ile Türkiye'den ayrılmak yerine, İstan-

¹² Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, X, 25.

¹³ Kurşun, "Derweze" mad. DİA, IX, 197.

¹⁴ Türkiye'ye kaçak yoldan girip sığınma talebinde bulunduğu ancak ülkeye izinsiz girdiği gerekçesiyle tutuklanıp Manisa hapishanesine gönderildiği de ileri sürülmüştür. Bkz. Demir, Ekrem, age, s. 20.

bul'da İngilizlerin dikkatini daha fazla çekmemek amacıyla önce Aydın'da daha sonra Bursa'da zorunlu ikamete tâbi tutulur.¹⁵

1945'te Filistin'e geri dönen Muhammed İzzet Derweze, 1947'e kadar Yüksek Arap heyeti üyeliği ve Arap birliğinin meclis, siyasi ve askeri kurul üyeliklerini yapar. Aktif siyasî mücadelesini 1948'de İsrail Devleti'nin kuruluşuna kadar devam ettiren Derweze, bu tarihten sonra yaşadığı bazı sağlık sorunlarının da etkisiyle, kendisini araştırma ve yazmaya verir ve mücadelesini bu alana kaydırır.¹⁶

D. İlmi Çalışmaları ve Eserleri

Ebu Zuheyr Derweze, tutukluluk yıllarında Qur'ân-ı Kerimi, kendisi için sırdaş ve arkadaş edinmiş ve kendisini onun hizmetine adanmıştır. Qur'ân'ı okumuş, ezberlemiş, anlamlarında derinleşmiş ve daha sağlıklı düşünme imkânı elde etmiştir. Bu esnada dikkatini Rasûlullah'ın risalet öncesi çağ ve ortamında yürürlükte olan dinî, fikrî, sosyal ve iktisadi hayat ile onların hayat tarzları üzerine yoğunlaştırmıştır. Buradan hareketle kapsamlı bir *Konulu Tefsir* çalışmasının temellerini ve tefsirinin usullerini *Asru'n-Nebiy* ve *Sîretu'r-Rasûl*, Qur'ân ve *ed-Dustûru'l Qur'ânî* adlı eserleriyle atmıştır.¹⁷

Ebu Zuheyr Derweze'nin Peygamber (sas) mucizelerini inkâr, İnşirah sûresindeki inşirah (Peygamber'in göğsünün açılıp temizlenmesi) olayının manen oluşu, Garâniq olayının uydurma ve saçma oluşu, Mî'rac'ın bedenlen değil ruhen oluşu, İslam'da cihadın saldırı değil savunma amaçlı oluşu gibi düşüncelerin savunucu olan M. Hüseyin Heykel'in *Hayâtu Muhammed* adlı eserinden etkilendiği göze çarpmaktadır.¹⁸

M. İzzet Derweze'nin, *Muhkem ve muteşâbih* konusunu amaçlar ve araçlar olarak ele almasında, Qur'ân'ın bu alandaki ayetlerini yorumlarken Qur'ân'ın *hikmet, gaye ve hedeflerini* muhkem olarak görüp *Qıssa, Emsâl, Wa'd, Wa'id* gibi konularını muteşâbih olarak değerlendirmesinde M. Ferîd Vecdî (1954), Ahmed Zeki Paşa (1934), Mustafa Sabri (1954) gibi düşünürlerin izleri görülmektedir.¹⁹

¹⁵ Derweze, *Qur'ân Cevap Veriyor*, İstanbul 1988, s. 9

¹⁶ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, XII, 282.

¹⁷ Hammâde, Muhammed İzzet Derweze, s. 55.

¹⁸ Heykel, M. Hüseyin, *Hayâtu Muhammed*, çev., Ö. Rıza Doğrul, İstanbul 1972, s. 57-59, 164-167, 194-200, 256.

¹⁹ Ferîd, Muhammed İzzet Derweze, s. 171.

Ebu Zuheyr Derweze'nin, çoğu İslam ve Arap Devletleri tarihi ve Filistin sorunu üzerine olan 52 eseri yayınlanmıştır. Ayrıca çeşitli dergi ve gazetelerde yayınlanan birçok makalesi bulunmaktadır. Türkçeye de çevrilmiş olan Tefsir, Tefsir usulü ve Siyer kitapları en önemli çalışmalarıdır.

Biz burada onun tespit edebildiğimiz belli başlı eserlerini, konularına göre tasnif ederek vermeye çalışacağız.

D1. Qur'ân ve Tefsir ile İlgili Eserleri

Muhammed İzzet Derweze, Qur'ân ve onun doğru anlaşılması konusuna özellikle siyasi hayattan çekildikten sonra daha fazla önem vermiştir. Bu bağlamda bahusus zikredilmesi gereken başlıca eserlerini burada gözden geçirmekte yarar vardır:

1. Asru'n-Nebiy we Bîetuh Qable'l-Bi'se: Suwar Muqtebase mine'l-Qur'âni'l-Kerîm we Dirâsât we Tahlîlât Qur'âniyye [عصر النبي صلى الله عليه وسلم وبيئته قبل البعثة صور مقتبسة من القرآن] (*Peygamber Asrı ve Peygamberlik Öncesindeki Çevresi: Qur'ân-ı Kerim'den Alınan Tablolar ve Qur'ânâ Dayalı Etütler ve Çözümlemeler*).²⁰

Filistinli bir yazar olan Muhammed İzzet Derweze'nin yazdığı "Qur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı" diye Türkçeye kazandırılan çalışma, klasik siyer anlayışlarından farklı olan bir çalışmadır. Müellif bu eseri yazarken öncelikle Qur'ân'ın tespitlerine değinmekte ve onları öne çıkarmaktadır. Konuların tespit ve işleyişinde çağdaş düşünce ve eserlerden de kimi zaman ilham almaktadır.

2. Sîretu'r-Rasûl: Suwar Muqtebase mine'l-Qur'âni'l-Kerîm we Dirâsât we Tahlîlât Qur'âniyye [سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم صور مقتبسة من القرآن الكريم ودراسات وتحليلات قرآنية] (*Rasûlün Hayatı: Qur'ân-ı Kerim'den Alınan Tablolar ve Qur'ânâ Dayalı Etütler ve Çözümlemeler*).²¹

Bu eser iki cilt halinde düzenlenmiştir. Birinci cildi Mekke dönemini, ikinci cilt ise Medine dönemini ele almaktadır. *Asru'n-Nebiy* de bu çalışmanın

²⁰ Dâru'l-Yaqazatî'l-Arabiyye, Dimeşq, 1946. Birinci baskısı 507 sayfa, ikinci baskısı, 1960 yılında tahqîqli ve 848 sayfa olarak çıkmıştır. Bu eser "Sîretu'r-Rasûl" ile birlikte "Qur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı" adıyla Türkçeye kazandırılmıştır (çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 1989, 1995, 1998 (3 cilt), İstanbul 2011 ve 2012 (2 cilt)).

²¹ Bu eser iki cilttir. Birinci cildi Mekke dönemine, ikinci cilt ise Medine dönemine tahsis edilmiştir. Eser Türkçeye de çevrilmiştir. *Sîretu'r-Rasûl: Qur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı II (Mekke Dönemi)*, çev., Mehmet Yolcu, İstanbul 1995; *Sîretu'r-Rasûl: Qur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı III (Medine Dönemi)*, Çev: Mehmet Yolcu, 2. baskı., İstanbul 1995.

girişini veya birinci cildi olarak düşünülmüştür. Bu üç eserin ana kaynağını Qur'ân-ı-Kerim oluşturmaktadır.²²

Muhammed İzzet Derweze'nin *Asru'n-Nebiy* ve *Sîretu'r-Rasûl* adlı eserleri, Qur'ân ayetleri ışığında Hz. Muhammed'in Risaletini ve bu Peygamberlik asrını en sağlıklı kaynağa dayanarak tanıtip aydınlatma amacını güder. Malum olduğu üzere Qur'ân-ı Kerim, ilk geldiği dönemden İslam'ın tamamlandığı son demlerine kadarki süreçte daima doğrudan ya da dolaylı olarak Hz. Muhammed'in (sas) hayatıyla mutlak bir temas içindedir. Onun ahlakının Qur'ân olduğu çok yakın dost ve ashabı tarafından tespit ve müşahede edilmiştir. Bu durumda Qur'ân-ı Kerim'in Tefsirini onun hayatında aranmak hem doğal hem de maqul bir şey olacaktır.

Demek ki, Qur'ân'ın tefsirinde Siyer-i Nebiy, çok önemlidir ve birinci derecede göz önünde bulundurulması gereken bir gerçekliktir. Zaten siyer eserleri de, öncelikle Qur'ân-ı Kerime sonra da Sünnet-i Seniyyeyi esas alıp Peygamberin (sas) önce çağını sonra hayatını tasvir eden en sahîh belge ve bilgiler esas alınarak hazırlanmalıdır.

Derweze'nin bu iki eserinin özelliği, diğer siyer kitaplarından farklı olarak bu ilkeye imkân dâhilinde bağlı kalmasıdır. O, risaleti hem öncesi hem de sonrasıyla ele almıştır. Bu konuları irdelerken ve taswîr ederken öncelikle Qur'ân-ı Kerime dayanmıştır ve onun ayetlerini bu yönde tefsir etmiştir. Böylece hem siyer yazmış hem de tefsir yapmıştır. Onun için bu iki eser hem gerçek manada bir siyer hem de tefsir sayılabilir.

Ebu Zuheyr Derweze, bu eserlerinde (*Asru'n-Nebiy* ve *Sîretu'r-Rasûl*) pek çok Qur'ân ayetine yer vermiş bulunmaktadır. Çünkü Qur'ân-ı Kerim, bu eserlerinin mihverini ve temel kaynağını oluşturmaktadır. Derweze'ye göre, Qur'ân'da yer alan her ayet, Aziz Elçinin ahwal ve durumlarından, yaşadığı ve içinde bulunduğu olaylardan birine işarette bulunmakta ve onu taswîr etmektedir. Bu ayetler arasında mana ve delalet açısından pek çok benzerlik bulunduğu gibi farklı tespitler de bulunmaktadır. Ayetlerin manaları ve lafızları arasındaki küçük farklılıkları tespit edip kaydetmek bile, delaleti güçlendirmeye ve ifade edilmek istenen manayı muhkemleştirmeye bir hayli katkı sağlamaktadır. Delalet yönünden birbirine paralellik ve benzerlik arz eden ayetler birbirini destekleyip güçlendirmektedir.

²² İlk iki cilt halinde basıldığı yer, Qahire 1948, 1963, 1965. İlk baskı 718 sayfadır. İkinci baskı, tahqîqli, Daru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabîyye, Qâhire 1965, 832 sayfadır.

Muhammed İzzet Derweze'nin burada yaptığı şey bir çeşit konulu tefsirdir. Yani o, *tefsiri siyerleştirmekte, siyeri de tefsirleştirmektedir*. Böylece Siyer ile Tefsir iç içe girmekte ve bütünleşip kaynaşmaktadır.

Ebu Zuheyr Derweze, bu çalışmalarında tıpkı Seyyid Kutb gibi, Qur'ân-ı Kerim ile çağdaş kuşaklar arasındaki bağın kopmuş olduğunu düşünmekte ve onu bu vesile ile yeniden kurmayı amaçlamaktadır. Onun bu eserleri, Qur'ânî etütlerden ve tahlillerden meydana gelmiştir. O, bu sayede, insanların Qur'ân'ın cazibesi ve tadına ermelerini, işaretlerini, ipuçlarını, delaletlerini, geldiği sıradaki konumunu, qadîm ve iqbâle yönelik amaçlarını anlamalarına bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.²³

3. Ed-Dustûru'l-Qur'ânî we's-Sunnetu'n-Nebewiyye [fi Şuûni'l-Hayât]
[الدستور القرآني في شؤون الحياة. دراسات وقواعد قرآنية في الشؤون السياسية والجهادية والتبشيرية والقضائية والمالية والاجتماعية والأسروية والأخلاقية] (*Ana İlkeleriyle Qur'ân ve Peygamber Sünneti Günlük Hayatta*).²⁴

İki cilt halindedir. Eser, siyasal, mücadele, hukuksal, finansal, sosyal, ailel ve etik konularını içeren Qur'ânî ilkeler ve araştırmalardan ibarettir.

Müfessir, ne kadar özgür düşünür ve özgün çalışırsa çalışsın mutlaka çağını etkileyen ve çağından etkilenen bir insan olmaktan kurtulamaz. Bu bağlamda Çağdaş Yaklaşımlar ekseninde Qur'ân-ı Kerime yaklaşan ve bu gözle onu okuyup yorumlayan Derweze, Qur'ân-ı Kerîm'i bütüncül, edebî ve mevdû'î bir açıdan ele alıp çağdaş yaklaşımı bir de hadis ve siyer müktesebatından beslenen tarihsel bakış açısı ve Nuzûl sıralamasına uygun bir anlama ve yorumlama yöntemine sahiptir. Yüce Qur'ân ile ilgili tüm eserlerini bu zihniyetle düşünüp tasarlayan ve öylece ortaya koyan Derweze, Qur'ân-ı Kerîm ve Sünnet merkezli bu eserini de bu çerçevede ortaya koymuştur.

4. Et-Tefsîru'l-Hadîs [التفسير الحديث]

Ebu Zuheyr Derweze, bu eseriyle ilgili düşüncesinin nasıl oluştuğunu şöyle dile getirir: "*Üç kitabı, Asru'n-Nebiy, Sîretu'r Rasûl ve ed-Dustûru'l-Qur'ânî fi Şuûni'l-Hayât adlı eseri kaleme aldıktan sonra, kendileri ile dinlerinin kutsal kitabı arasındaki bağın kopmasına yol açan, onları üzüntü ve endişeye sevk eden, geleneksel yönteme başkaldırarak ondan yüz çeviren gençlerimizden birçoğunun hissettikleri şid-*

²³ Bkz. Seyyid Kutb, *Fî Zilâl el-Qur'ân*, I,

²⁴ Eserin ilk baskısı, Dimeşk 1365/1946, ikinci baskı Qâhire'de 1367/1948'de yapılmıştır. Üçüncü baskı Qahire 1376/1956'da gerçekleşir. "*ed-Dustûru'l-Qur'ânî we's-Sunneti'n-Nebewiyye fi Şuûni'l-Hayat*" adıyla yine aynı yayınevi tarafından Qahire'de 1386/1966 yılında iki cilt halinde yayınlanmıştır. Bkz. Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 5.

*detli ihtiyaca cevap vermek ve bahsettiğimiz üç kitaptaki konulara göre bölümlere ayırarak, Qur'ân-ı Kerîm'in tamamını ele almak amacıyla, tenzilin hikmetini, genel olarak Yüce Qur'ân'ın ana ilkeleri ve ele aldığı konuları yeni bir yöntem ve tertiple ortaya koyacağımız kapsamlı bir tefsir eseri yazma düşüncesi bizde oluştu.*²⁵

M. İzzet Derweze 1941-1945 yıllarında kaldığı Türkiye'de tefsirini planlama ve onun üzerinde enine boyuna düşünme imkânı bulmuştur. Tefsirinin müsveddelerini burada kaleme almıştır. Suriye'de tutuklu olduğu dönemlerde ve Türkiye'de İstanbul ve Bursa'daki bazı kütüphanelerdeki tefsirleri inceleyen Derweze aldığı notları gözden geçirerek tefsirinin ilk cildini 1964 (1961) yılında basıma vermiştir.²⁶

İlk basımda Tefsirinin olgunlaşmadığını gören Derweze, büyük çaba ve emeklerle tefsirini tenqîh, tashih, şerh, yeniden düzenleme ve yeni bir forma koyma alanında çalıştı. Bunu da 15 Muharrem 1386 (5 Mayıs 1966) günü tamamladı.²⁷

Klasik tefsirlerden yararlandığı gibi çağdaş müfessirlerden de yararlanan Derweze en çok İslah ekolünün önemli isimleri Muhammed Abduh (1905) ve Reşîd Rıdâ'nın (1935) görüşlerinden etkilenmiştir. Yararlandığı tefsirlere yeri geldiğinde ciddi eleştiriler yöneltebilen müfessir, hadis kaynaklarından ve özellikle tarih çalışmalarından yararlanmıştır. Tefsiri nuzûl sırasına göre yazmak istediği için nuzûl sırasını tespit etmede değişik rivayetleri değerlendirmiş ve kendisine göre bir liste oluşturmuştur. Bu eser, Yüce Qur'ân'ın, Nuzûl Rivayetlerine Göre Sûrelerin Tertibi esasına dayalı, rivayet ve dirayeti birleştirerek çağdaş bir anlayış ve düşünce ile yazılmış bir tefsirdir.²⁸ Bu eser Türkçeye de çevrilmiştir.²⁹

Ebu Zuheyr Derweze, tefsirinde, toplam 247 farklı eserden yararlanmış ve bu eserlerden 5569 adet alıntı yapmıştır. Her ne kadar Derweze tefsirinde kullandığı eserleri, kimi zaman eserlerin tam adını, kimi zaman yazarları, kimi zaman basım yeri ve tarihini göstermese ve günümüz bilimsel verileriyle ör-

²⁵ Bkz. Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 5-6.

²⁶ İlk olarak on iki cilt halinde Qâhire'de basılmıştır. Sonra da uzun yıllar üzerinde çalışmış ve derli toplu hale getirmiştir. Ancak bu tashih ve yeniden düzenleme eserine asıl özgünlüğünü kazandırmıştır.

²⁷ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 21.

²⁸ İlk Arapça olarak 12 cilt halinde (Qahire 1961-1964) daha sonra 10 cilt halinde basılmıştır. Bkz. Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 19. Başka bir basımı ise şöyledir: *et-Tefsîru'l-Hadîs Tertibu's-Suwer Hasebe'n-Nuzûl, el-Qur'ânü'l-Mecid, I-X, Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 2000.*

²⁹ Bu eser Türkçe olarak 1998'da İstanbul'da 7 cilt halinde yayınlanmıştır.

tüşmeyen şekilde alıntı yapmış olsa da, kullanmış olduğu bu kaynak eserlerin tasnifini şöyle yapabiliriz:

a) *Qur'ân-ı Kerîm, Qur'ân Tarihi ve Tefsir Kaynakları* 66 eser ve 3511 adet alıntı yapmıştır.

b) *Kitâb-ı Muqaddes, İncil* (8 bölüm) ve 68 adet alıntı, Tevrat 68 bölüm ve 389 adet alıntı olmak üzere toplam 457 adet alıntı yapılmıştır.

c) *Hadis, Hadis Usûlü ve Hadis Tarihi kaynakları*: 21 eser ve 1106 adet alıntı yapılmıştır. Yapılan alıntıların 960 adedi "et-Tâc" adlı eserden yapılmıştır.

d) *Tarih ve Siyer kaynakları*: 41 eser ve 385 adet alıntı yapılmıştır.

e) *Diğer kaynaklar*: 43 eser ve 110 adet alıntı yapılmıştır. Bu eserlerin 3 tanesi dergi olup bir kısmı güncel, fikhî, mezhebî, felsefî ve benzeri alanlarla ilgili eserlerdir.

Derweze'nin, bir kısım müfessirlerin serdetmiş oldukları, *Tefsir Rivayetleri, Mezhebî ve Kelamî Yorumlar, Müfessirlerin Evrensel Sahnelere, Cinlere ve Meleklerle ilişkin Yorumları ve Derweze'nin Onları Eleştirisi, Yüce Qur'ân'ın Sırları, Sembolleri ve ifadelerinin Batınî Anlamları ile Uğraşmak; Ayrıntı ve tekrarlara dalmak; Qur'ân-ı Kerîm'in Bir Kerede indiğine ilişkin Rivayetler ve Bunların Etkileri; Yüce Qur'ân'ın Mahlûq Olduğuna ilişkin ihtilaflar ve bu İhtilafların Etkileri; Rey (Kişisel Görüş) ile Qur'ân-ı Kerîm'i Yorumlamanın Yasaklanması ve Bu Yasağın Etkileri* gibi konular etrafında kimi zaman isim zikrederek kimi zaman üstü kapalı olarak salt fikirler ve bunların tutarsızlıkları etrafında ele almış olduğu bir kısım görüşleri mevcuttur. Ona göre, "bir tefsir, uzun ayrıntılara girmemeli, ama kısa da olmamalıdır."³⁰

Tefsiri metot olarak nuzûl sırasına göre düzenlemek, bazı bilginlerin kanaatine göre dinin mesajını anlamada, ona göre ahlâq ve davranışlarını değiştirmede, Risaletin getirdiği değişim programına intiqâl etmede daha uygun bir eğitim ve dönüşüm süreci taqîp etmektedir.³¹ Nuzûl sürecinin önemini kavrayan ve buna uygun biçimde tefsir yazan kimi zevattan söz edilebilir. Kısaca onların adlarını ve tefsirlerini hatırlatmakta fayda mülâhaza edilmektedir:

1. Abdulkadir Molla Huweyş (v.1978-Deyru'z-Zûr/Suriye) *بيان المعاني* (*Manaların Açıklaması*) Matbaatu't-Teraqqî, Dimeşq 1963, 6 cilt, 2600 sayfa.

³⁰ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 5-11. Ayrıca bkz. Demir, Ekrem, age, s. 230.

³¹ Bkz. Abdurrahman Habenneke, *Meâric*, I, 6.

2. Muhammed İzzet Derweze (v.1984-Şam) *التفسير الحديث* (Çağdaş Tefsir), Qahire 1961-1964, on iki cilt halinde.

3. Prof. Dr. Muhammed Âbid el-Câbirî (v.2010-Fâs) *فهم القرآن الحكيم* *التفسير الواضح حسب ترتيب النزول* (*Qur'ân-ı Hakîm'in Anlaşılması: Nuzûl Sırasına Göre Açık Tefsir*)

4. Prof. Dr. M. Zeki Duman (v.2013-Sivas) *Beyânu'l-Haq Qur'ân-ı Kerîm'in Nuzûl Sırasına Göre Tefsiri*, Ankara 2008.

İzzet Derweze tefsirini yazarken Qur'ân'ı yine Qur'ân'daki başka pasajlarla tefsir etme yöntemini benimsemiştir. Qur'ân tefsirinde ilk önce kitabın bütünlüğüne sonrada surelerin bütünlüğü ve bağlama dikkat etmiştir. Tefsirinde Muhammed Abdud ve Reşid Rıdân'ın ıslah amaçlı fikirlerinden istifade etmiştir. “*Qur'ân ile Hz. Peygamber'in hayatı baştan sona kadar birbiriyle ilişkili, ilişkiden öte bir bütün halinde, biri diğerini tamamlayan veya tefsir eden harmanlanmış bir düzenli kaynaktır*”³² diyen Derweze, Qur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında isabetli bir bakış açısı yakalamıştır.

Tefsirde ikinci kaynak olarak *sünnet-i sahihayı* dikkate alan Derweze, Qur'ân'la ilgili Sîret çalışmasında Hz. Muhammed'in (sas) hayatına ve mücadelesine çok önem vermiştir. Ona göre Qur'ân'ın anlaşılmasında Sîret'in önemi büyüktür. Derweze, Hadis kaynaklarındaki rivayetlerden yararlanırken rivayetlerin Qur'ân'a uygunluğunu şart koşmuş ve hadislerin muhkem ayet ve esaslara ters düşmemesi ilkesini esas almıştır.³³

Kutubu's-Sitte gibi temel hadis kaynaklarında yer alsalar da bu ilkesini uygulamış bu kıstaslara uymayan rivayetleri sahih kabul etmemiştir. Sahabe ve Tâbiûn kavilleri konusunda da aynı özeni gösteren Derweze bunlardan istifade etmekle birlikte Qur'ân'la çelişir görünen rivayet ve görüşleri geçerli kabul etmemiştir. Esbab-ı Nuzûlle ilgili rivayetleri de siyâq sibâq ve sûrelerin bütünlüğü, üslubu, indiği zamanla uygunluğu gibi ölçülerle değerlendirmiştir.³⁴

Nuzûl ortamını vahyin geldiği dönemdeki Araçların gelenekleri, hayat tarzlarını, inançlarını bilerek değerlendirmek gerektiğini ifade eden Derweze, Qur'ân'da bunla ilgili yeterli bilgi olduğunu çalışmasında göstermiştir. Tefsirinde kelimelerin etimolojik yapılarıyla ilgili açıklamalar yapmıştır. Bu ilgisini sınırlı düzeyde tutan Derweze ayetlerin tefsirinde aşırıya kaçarak konudan

³² Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 198.

³³ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 142-146.

³⁴ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 105-118.

uzaklaşmamıştır. Tefsir yazımını akademik bir çabadan çok toplumun ve gençlerin Qur'ân'ı anlaması ilkesini gözeterek gereksiz yorumlara itibar etmemiştir.³⁵

Fıkıh yönünden tefsirinde mezhep taassubunu kabul etmemiş, ahkam ayetlerinin tefsirinde farklı yorumlarda bulunmuştur. Özellikle zinanın cezası hakkındaki yorumlarında Qur'ân ayetlerini öne çıkararak recm cezasını kabul etmemiştir. Kelâmî açıdan Qur'ân tefsirinde teolojik tartışmalar yapmaktan uzak durmuş, bu konudaki ihtilafların daha çok siyasi, etnik ve mezhebi kaygılardan çıktığını kabul etmiştir.³⁶

Eserinin Girişinde, dört önemli Fasl ve bir Hatimeye yer veren Derweze, burada Qur'ân'ın muhtevası, üslubu, mesajı, etkisi, cem'i, tedvini, kıraetleri, Resmu'l-Mushaf, Qur'ân'ın doğru anlama ve tefsir etmenin en ideal yolu, müfessirlerin kitapları ve metotları gibi konuları ele almıştır.³⁷

Ebu Zuheyr Derweze yaşadığı dönemde çok etkin ve yaygın olan *bilimsel tefsir metoduna* iltifat etmemiş, bu yöndeki çabaları tenkit etmiştir. Qur'ân'ın ne tarih ne de bilimsel teoriler kitabı olduğunu söyleyen müfessir, Qur'ân'ı bir hidayet kitabı olarak görmüştür. Derweze siyasi aktif mücadelesi gereği Qur'ân tefsirinde siyasi ve sosyolojik tahliller de yapmış, ilahi emir ve yasakların, Qur'ân'ın içerdiği ahkâm ve ibadetlerin bireysel yararları gibi toplumsal yararları üzerinde de durmuştur.³⁸

5. El-Qur'anu'l-Mecîd [القرآن المجيد] (*Yüce Qur'ân*)

Bu eser, Qur'ân hakkında çeşitli araştırmaları içermektedir. Yani o, Tefsir İlmine Giriş mesabesinde.³⁹ Qur'an tarihi ile ilgili araştırmaları içermesi bakımından özgün bir eser, Qur'an'ı anlamının ideal yöntemini içermesi ve Derweze'nin tefsir usulünü aktarması bakımından da *Nuzûl Sırasına Göre Modern Qur'an Tefsiri (et-Tefsîrû'l-Hadîs Hasebe Tertibi'n-Nuzûl)* isimli çalışmasına bir Muqaddime (Önsöz veya Giriş) niteliğindedir. Derweze, bu eserinde Qur'an'ın günümüze kadar korunarak geldiğinin akli ve Qur'ani delillerini de bu çerçevede ortaya koymaktadır. Ayetlerin, Qur'an bütünlüğü gözetilerek ve surelerin akışı içerisinde anlaşılması gerektiğini savunan Derweze, klasik tefsir

³⁵ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 141-204.

³⁶ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 205-271.

³⁷ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 27-278.

³⁸ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 27-67.

³⁹ Bu eser, Saydâ'da 1952'de el-Matbaatü'l-'Asriyye'de basılmıştır. Onun farklı bir basımı Türkçeye çevrilmiş ve yayınlanmıştır (İstanbul 1997).

kitaplarında yapılan metodolojik hataları, bu kitaplardan yaptığı alıntılarla gözler önüne sermekte ve konu ile ilgili ideal yöntemi birçok misalle netleştirmektedir.⁴⁰

İzzet Derweze Qur'ân üzerine yaptığı çalışmalarla elde ettiği bilgiler ışığında geleneksel görüşleri ve rivayetleri kritik etmiştir. Bu konulardan biri de Qur'ân'ın toplanmasıdır. Derweze "*el-Qur'ân'ü'l Mecid: Qur'ân'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması*" isimli eserinde bu konudaki görüşlerini anlatmıştır.⁴¹ Derweze'nin bu konudaki görüşlerini ve geleneksel anlayışa olan itirazlarını da maddeler halinde vermek mümkündür. Derweze'nin bu konudaki itiraz ve yaklaşımlarını doğru değerlendirmek için bu konudaki geleneksel anlayışı de özetlemek gerekir. Bu geleneksel anlayışın kimi iyi tasvir edilememiş, eksik ifade edilmiş olmasından kaynaklanan zaafı nedeniyle oryantalistlerin kimi iddia ve çalışmalarına değinmek de lazımdır. Derweze, müselleme görüşü olarak Hz. Muhammed'in (sas) vefatından hemen sonra Mushaf'ın Peygamberin (sas) tertibine göre ashabin ileri gelenlerinin onayıyla resmileşmiş olduğunu ve bunun aynıyla muhafaza edilerek Hz. Osman döneminde çoğaltıldığını söylemektedir.⁴²

Ebu Zuheyr Derweze, Qur'ân'ı anlama ve onu yorumlamanın (tefsir etmenin) temel kurallarını Arapça olarak basılan 10 ciltlik *et-Tefsîru'l-Hadîs* adlı eserinin birinci cildinin baş tarafına konulan *Qur'ânü'l-Mecîd* adlı eserinde maddeler halinde açıklayarak şu *on bir maddede* özetlemiştir.

- a) Qur'ân ve Peygamberimizin hayatı,
- b) Qur'ân ve Peygamberimizin Yetiştirdiği Çevre,
- c) Qur'ân Dili,
- d) Qur'ân: Amaçlar (usus –asıllar-) ve Araçlar (wesâil),
- e) Qur'ân Kıssaları,
- f) Qur'ân'da Melekler ve Cinler,
- g) Evrensel Sahneler ve Yasalar,
- h) Qur'ân'da Ahiret Hayatı,
- i) Qur'ân'da Allah'ın Zatı,

⁴⁰ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 67-140.

⁴¹ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 50-54.

⁴² Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 67-119.

- j) Qur'ân Bölümlerinin Sürekliliği ve Akışı,
- k) Qur'ân'ın Qur'ân'dan Anlaşılması.⁴³

6. El-Qur'an we'l-Yehûd [القرآن واليهود] (Qur'ân ve Yahudiler)

Derweze, Filistin'in başına örülen çorap ve ardından gelen işgalin de tesiriyle 1949 yılında Yahudilerin Qur'ân'da anlatılan durumlarını ve ahlâqını anlatan bir kitap yazar. Kitabın uzun adı şöyledir: *El-Qur'ân we'l-Yehûd: Ahlaquhum we Mewaqifuhum we Ahwâluhum fî Zamani'n-Nebiy Aleyhisselam.*⁴⁴ Kimi zaman da *el-Yehûd fî'l-Qur'âni'l-Kerîm.*⁴⁵

Ebu Zuheyr Derweze, Peygamberimizin (sas) ümmîliğine ilişkin Caetani'ye karşı yapmış olduğu yorumlar, Qur'ân kıssalarını öğüt, ibret, hatırlatma ve temsil olarak gönderildiğini söylemesi, yedi harf ve yedi qırâet meselesini birbirine karıştırma boyutuna getirirse de orada geniş çapta Matran Yusuf Haddâd'a vermiş olduğu cevaplar, Qur'ân'ın icazının ruhaniyeti ve hidayetinde aranması gerektiğini vurgulaması, Qur'ân'ın ilkelerini amaçlar ve araçlar olarak ikiye ayırması kimi zaafılar içermektedir.⁴⁶

Ayrıca Sadık Celâl el-'Azm'ın *Naqdu'l-Fikri'd-Dînî* adlı eserine verdiği reddiyeler, sûreleri nuzûl sırasına göre düzenleme düşüncesi bağlamında Garim, Nöldeke, Wilhem Moyer, Bill, Arnould, Corcî Zeydan, Matran ed-Dıbs, Patrik es-Siryân, Cofy Castlo, Philip Hitti gibi oryantalistlerin görüşlerinden kısmen etkilenmiştir.⁴⁷ Bu nedenle "kötü niyetli misyoner ve oryantalistler karşısındaki açıklama ve yorumlarında özgün düşünce ve görüşlere değil, savunmacı bir mantık ve zihniyete dayanmıştır."

Onların Hz. Peygamber'le alay ederek; Peygamberin onlarla savaşmama nedeni, onların malları ve paralarına el koyarak kendi arkadaşlarına vermek içindir" açıklamalarına bir cevap olarak geliştirdiği bir mutlak zorunluluk (farz) ama bir savunma hareketi olan cihad hakkındaki görüşleri ve Qur'ân yorumu bağlamında tefsir dışında kaleme almış olduğu müstakil eserleri, hep oryanta-

⁴³ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 198-202; Demir, Ekrem, age, s. 228.

⁴⁴ Kitap aynı yıl Dimeşq'ta (1949), Qâhire'de (1949) ve daha sonra Beyrut'ta (1979) basılmıştır.

⁴⁵ Neşreden el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1980.

⁴⁶ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 304-308.

⁴⁷ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 157-162.

listlere verilen cevaplar neticesinde geliştirilmiş savunmacı düşüncelerini anlatır.⁴⁸

7. El-Qur'ân we'l-Mer'eh [القرآن والمرأة] (*Qur'ân ve Kadın*)

Ebu Zuheyr Derweze, bu risalesini 1950 yılında yazmıştır. Burada Qur'ân'da yer alan kadınlarla ilgili meseleler ve Qur'ân'ın kadına verdiği önem konusunda kısa bir açıklama yapmıştır.⁴⁹ Ayrıca bu çağda yenilikçi ve reform hareket önderleri arasındaki konumunu belirleme açısından Derweze'nin elbette Reformist yönü bulunmaktadır.⁵⁰ Bu bağlamda Derweze, toplumsal sorunlardan *Kadın sorununu* ele almış, kadının devlet karşısındaki durumunda ve kamu alanındaki çalışmalarında dikkat edilmesi gereken hususlara dikkat çekmiştir. Bununla birlikte toplumun sosyal yaralarına, sıkıntı ve dertlerine İslamî çözümler sunarken yine devlet kanalından çözümlerin giderilmesi yöntemini benimsemiştir.⁵¹ Bu kitabın geliştirilmiş bir şekli ise *el-Mer'eh fi'l-Qur'ân we's-Sunne* [المرأة في القرآن والسنة] (*Qur'ân ve Sünnette Kadın*) şeklindedir.

8. El-Qur'ân we'l-Mubeşşirûn [القرآن والمبشرون] (*Qur'ân ve Misyonerler*)

Müellif bu eserini, kendisini Üstat Haddat olarak isimlendiren bir misyonere ait olan ve içerisinde Qur'ân ve İslâm dini hakkında yanlış anlama ve edep sınırını aşan ifadelerin bulunduğu bir kitaba muttali olması üzerine kaleme almıştır.⁵² Derweze gerek tefsirinde gerek müstakil olarak ele almış olduğu eserlerinde oryantalistlere karşı en güzel şekilde savunmacı bir duruş sergilemiş ve onların görüşlerini eleştirmiştir.

Bu bağlamda Derweze, *el-Qur'ân we'l-Mubeşşirûn* (*Qur'ân ve Oryantalistler*) adıyla kaleme almış olduğu müstakil eserinde oryantalistlerin Qur'ân'a ilişkin şüphelerini, özellikle de Matran Yusuf Haddâd'ın *el-Qur'ân ve'l-Kitâb* adlı eserine reddiye bağlamında ele almış ve onlara karşı akıl ve mantık ekseninde reddiyede bulunmuştur.⁵³

⁴⁸ Demir, Ekrem, *age*, s. 229-230.

⁴⁹ Bu Risale, Saydâ'da 1951'de el-Matbaatu'l-'Asriyye'de basılmıştır.

⁵⁰ Derweze, Beyrut'a taşınınca hanımına ve ablasına peçelerini çıkarmalarını telkin etmiş ve bunu yapmalarını benimsetmiştir. Temasta bulunduğu dost ve arkadaşlarının hanımlarına da bunu telkin etmiştir. Bkz. İzzet Derweze, *Osmanlı Filistin'inde Bir Posta Memuru*, s. 442, 448. Derweze, şapka giymediğini yazmıştır ama bazı fotoğraflarda [s. 223, 224: 8 Kasım 1941 İstanbul] fötrlü olarak poz verdiği müşahede edilmiştir (!)

⁵¹ Demir, Ekrem, *age*, s. 228-229.

⁵² Kitap, Şam'da (1972), Beyrut'ta (1979) yayınlanmıştır.

⁵³ Demir, Ekrem, *age*, s. 229.

9. El-Qur'ân we'l-Mulhidûn [القرآن والملحدون] (*Qur'ân ve Ateistler*)

Yazar, Sadık el-Azm'a ait olan ve içerisinde yukarıdaki kitap gibi Qur'ân, İslâm dini ve Hz. Muhammed'in (sas) peygamberliği hakkında yanlış anlama ve edep sınırını aşan iftiraların bulunduğu "*Nakdu'l-Fikri'd-Dîni*" adlı kitaba muttali olduktan sonra bu eserini yazmıştır.⁵⁴ Bu eser, *Qur'ân Cevap Veriyor*, adıyla, Türkçeye kazandırılmıştır (İstanbul 1988).

Derweze, ıslah ekolün temsilcisi olduğu için duruş itibariyle oryantalistlere karşıdır. Ancak onlara karşı mücadele vermesiyle birlikte, belki de farkında onlardan etkilenmiştir.⁵⁵

10. El-Qur'ân ve'd-Damânu'l-İctimâi [القرآن والضمان الاجتماعي] (*Qur'ân ve Sosyal Güvence*)

Yazar, 1950 yılında Qur'ân ve sosyal dayanışma konusunda bir kitapçık kaleme almıştır. Bu kitapçıkta güçsüz gruplara Qur'ân'ın gösterdiği ilgiyi kısaca ele almıştır.⁵⁶ Bununla birlikte toplumun sosyal yaralarına, sıkıntı ve dertlerine İslâmî çözümler sunarken yine devlet kanalından çözümlerin giderilmesi yöntemini benimsemiştir. Bu bağlamda ele almış olduğu *Sosyal Güvence* konusunu Qur'ân ekseninde ele alıp incelemiştir.⁵⁷

11. El-İslâm we'l-İştirâkiyye: [الإسلام والاشتراكية] (*İslam ve Sosyalizm*).⁵⁸

12. El-Cihadu fî Sebilillahi fi'l-Qur'ân we'l-Hadis [الجهاد في سبيل الله في القرآن والحديث] (*Qur'ân ve Hadis Uğrunda Cihâd*)

Yazar, bu kitabı Arap-İsrail savaşında (Ocak) 1973 zaferinin etkisiyle kaleme almıştır. Kitap, İslâm'da cihad prensiplerini dinamik ve duyarlı bir şekilde açıklamak ve Müslümanların bu konuda uyanık olmaları gerektiğini bildirmektedir.⁵⁹

13. Muhâdarât fi'l-Ahlâq we'l-İctimâ: [محاضرات في الأخلاق والإجماع] (*Ahlak ve Toplum Üzerine Konferanslar*)

⁵⁴ Eser, el-Mektebü'l-İslâmî ve Daru Kuteybe (Mısır) aracılığı ile farklı baskıları yapılmıştır. Mesela Dimeşk 1973, 1980 (427 sayfa).

⁵⁵ Demir, Ekrem, *age*, s. 229.

⁵⁶ Bu kitapçık 1950 yılında Saydâ'da el-Matbaatü'l-Asriyye'de basılmıştır.

⁵⁷ Demir, Ekrem, *age*, s. 229.

⁵⁸ Saydâ'da 1968'de el-Matbaatu'l-Asriyye'de 255 sayfa olarak basılmıştır.

⁵⁹ *el-Cihâd fî Sebilillah fi'l-Qur'ân we'l-Hadis*, en-Nâşir li't-Tiba'a we'n-Neşr we't-Tewzî' we'l-İlan, 2. Baskı, Beyrut 1990. Bu eser, "Allah Yolunda Cihad" adıyla Türkçeye kazandırılmış olup yayınlanmıştır (İstanbul 1998).

Müellifin Nablus'taki Millî en-Necâh Okulu'nun müdürlüğünü ve başkanlığını sürdürdüğü sırada okulun lise kısmında okuyan öğrencilere ahlâqî ve sosyal konularda konferans şeklinde her hafta verdiği genel bir dersi vardı. Bu derslere beş yıl süren okul müdürlüğü boyunca devam etmiştir. Konferanslar bir araya getirilmiş fakat basılmamıştır.

Yazar, söz konusu süre içinde içtimaî, ahlâqî ve eğitimle ilgili birçok makale, zamanın gündemini oluşturan kitap, görüş ve düşüncelere yönelik eleştiriler, gündemdeki fikirlere karşı yorum, destek ve müdahale şeklinde olan yazılar yazmış, bunlar Beyrut'ta çıkan *el-Keşşâf*, Qâhire'de çıkan *ez-Zehrâ'* ve *el-Mer'eu'l-Cedîde* dergilerinde yayınlanmıştır. Diğer taraftan, Filistin gazetelerinde özellikle *el-Câmi'atu'l-'Arabiyye* gazetesinde, Kudüs'te çıkan *el-Livâ'*; Yafa'da çıkan *el-Câmiatü'l-İslâmiyye*, *ed-Difâ'*, *el-Hayât*; Hayfa'da çıkan *el-Kermel* gazetelerinde ve Kudüs'te yayımlanan *el-'Arab* dergisinde siyasî makaleler de yazıyordu.

Ayrıca yazar, Filistin'de Râmallah Ferendiz okulunda, Kudüs Hıristiyan Gençler Derneği'nde, Nablus, Remle, Yafa, Hayfa, Aqqâ ve diğer bazı şehirlerdeki Müslüman gençlerin cemiyet ve kulüplerinde toplum, ahlâq ve eğitimle ilgili konularda konferanslar vermesi için davetler de alıyor ve bunlara imkanı ölçüsünde cevap vermeye çalışıyordu.

D2. Derweze'nin Filistin ve Siyaset ile İlgili Eserleri

1. El-Qadiyyetu'l-Filistiniyye [فضية فلسطين](Filistin Sorunu).⁶⁰
2. Me'sâtu Filistin [مأساة فلسطين] (Filistin Dramı).⁶¹
3. Qıssatü'l-Gazveti's-Sihyûniyye [قصة الغزوة الصهيونية] (Siyonizm Savaşının Hikayesi).⁶²
4. Qıssatü'l-Gazweti'l-Filistiniyye [قصة الغزوة الفلسطينية] (Filistin Savaşının Hikâyesi).⁶³
5. Cihâdu'l-Filistîniyyîn [جهاد الفلسطينيين] (Filistinlilerin Cihâdı).⁶⁴
6. Er-Risale [الرسالة]:

⁶⁰ İki cilt halinde, Dimeşq 1978. İkinci baskı Dimeşq 1984. İki cildi bir arada 806 sayfa.

⁶¹ Dimeşq 1959, Daru'l-Yaqazati'l-Arabiyye, Dimeşq 1960. Eser 132 sayfadır.

⁶² İlk basıldığı yer Kuveyt 1970.

⁶³ Kuveyt 1970. Eser, Mecelletu'l-Wa'yi'l-İslâmî adlı derginin eki olarak 70 sayfa halinde basılmıştır.

⁶⁴ Qâhire 1960, Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Qâhire 1961. Eser 106 sayfadır.

Eser, 1920 ila 1930 yılları arasında Filistin davası ile ilgili toplantılarda verdiği bazı konferanslara ait bir kitapçıktır.

7. Risâletü'n-Naqdiyye [الرسالة النقدية]:

Bu eser, Enîs es-Sâyi' adlı müellifin kaleme almış olduğu *Filistin we'l-Qawmiyye'l-Arabiyye* adlı eserinin Derweze tarafından yapılan düzeltmelerden ibarettir.⁶⁵

8. Risalât [رسالات] (*Risâleler*):

Bu eser, Medresetü'n-Nahda'da müdürlük yaptığı dönemlerde genel toplantılarda verdiği edebî, sosyal, tarihî, ahlâqî konferanslarından derlenmiş 14 küçük risaleden oluşmaktadır.

9. Safahâtun Mağlûta we Muhmele min Tarihi'l-Qadiyyeti'l-Filistîniyye [صفحات مغلوطة ومهملة من تاريخ القضية الفلسطينية] (Filistin Sorunu Tarihinin Yanlış Yansıtılmış ve İhmal Edilmiş Birkaç Safhası).⁶⁶

10. Fî Sebîli Qadiyyeti Filistin we'l-Wahdeti'l-'Arabiyye we min Wahyi'n-Nekbet we fî Sebîli Mü'âlecetihâ [في سبيل قضية فلسطين والوحدة العربية] [ومن وحي النكبة وفي سبيل معالجتها] (Filistin Sorunu ve Arap Birliği Yolunda, Felaketin İlham Ettiklerinden ve Onu Çözümüne Kavuşturma Yolunda).⁶⁷

11. El-'Udwânu'l-İsrâ'iliyyu'l-Qadîm we'l-'Udwânu's-Sihyûniyyu'l-Hadîs [العدوان الإسرائيلي القديم والعدوان الصهيوني الحديث] (Eski İsraililerin Saldırıları ve Yeni Siyonizm'in Saldırıları).⁶⁸

12. Neş'etu'l-Hareketi'l-Arabiyyeti'l-Hadîse [نشأة الحركة العربية الحديثة] (Çağdaş Arap Hareketinin Doğuşu).⁶⁹

Bu eser, 5 ciltlik *Hawle'l-Hareketi'l-Arabiyyeti'l-Hadîse* adlı eserin yeniden gözden geçirilerek basılmış halidir.

13. El-Cuzûru'l-Qadime li-Sulûki we Ahlâqi we Ahdâsi Benî İsrail we'l-Yahûd we'l-İstidrâdi ilâ mâ Neşibe min Sırâ'i Beynehum ve Beyne'l-Arab [الجزور القديمة لسلوك وأخلاق وأحداث بني إسرائيل واليهود واستطراد] (Eski İsrail ve Yahûdün Ahlak ve Davranışları ile İsrail ve Yahûdün Araplarla İlişkileri)

⁶⁵ Bu eser, Daru'l-Yaqaza tarafından Şam'da basılmıştır.

⁶⁶ İlk basıldığı yer Saydâ 1979.

⁶⁷ Bu adı taşıyan kitabın birinci cildi, Saydâ 1972 ve 1973 yılında basılmıştır.

⁶⁸ İki cilt halinde, Beyrut 1979.

⁶⁹ İlk basıldığı yer Beyrut 1949; Saydâ 1972. el-Mektebetü'l-Asriyye 515 sayfa olarak basılmıştır.

إلى ما نشب من صراع بينهم وبين العرب [İsrail Oğulları ve Yahudilerin Hayat Tarzının, Ahlaq ve Olaylarının Kadim Kökleri; Onlar ile Araplar Arasında Meydana Gelen Mücadelenin Yeniden Alevlenmesi].⁷⁰

14. Risaletun Mu'cezâtun ani'n-Nahda [رسالة موجزة عن النهضة] (Kalkınma Hakkında Özlü Bir Risale)

Bu kitap Suriye Kültür Bakanlığı, Mısır ile yapılan birlik nedeniyle Derweze'den yazmasını istemiştir. Bu nedenle eseri Derweze kaleme almıştır. Ancak eser 1961 Eylül'ünde Suriye-Mısır Birliğinin ayrılığı nedeniyle basılmamıştır.

15. İbretun min Târihi Filistini'l-Qadîm [عبرة من تاريخ فلسطين القديم] (*Qadim Filistin Tarihinden Bir İbret Dersi*).⁷¹

Müellifin Eski İsrail savaşı öncesi Eski Filistin'in durumlarını ve Ürdün'ün doğuşunu konu alan yayınlanmış makalelerinin bir araya getirilmiş olan eseridir.

16. Müzekkirât we Tescilât [مذكرات وتسجيلات]

Bu kitap, müellifin hatıraları ve gözlemleri ile ilgili *Hamsetun ve Tis'ûne Âmen fi'l-Kifâh* (Mücâdelede 95 yıl) adı verilen bu eser *Tescilât we Müzekkirât* (Belgeler ve Hatıralar) adıyla 8 cilt olarak yayınlanmıştır.⁷²

Ayrıca aynı eser "*Müzekkeratu ve Tescilâtu Muhammed İzzet Derweze 97 'Âmmen fi'l-Hayat*" [مذكرات وتسجيلات محمد عزّة دروزة ٩٧ عاما في الحياة] adıyla da yayınlanmıştır.⁷³ Muhammed İzzet Derweze, 97 yıllık hayatını, Arap hareketini ve Filistin sorununu ele almaktadır. Bu kitap Daru'l-Garbi'l-İslamî tarafından 4500 sayfa olarak basılmıştır.

17. El-Wahdetü'l-Arabiyye [الوحدة العربية] (Arap Birliği).⁷⁴

Eser 721 sayfadır. 1954 yılında Arap Birliği, *Arap Birliğinin Gerçekleşmesi, Önündeki Engeller ve Çözüm Yolları* konulu kitap yazma yarışması için kaleme alınmış bir eserdir. Arapların kökeni, yerleşim yerleri, birleşmelerine engel olan faktörler ve çözümleri hakkında tarihsel, coğrafi, ekonomik, sosyal ve siyasî araştırmaları içermektedir. Derweze, bu eserinde Kraliyet yönetimini eleştirdiği

⁷⁰ Dimeşq 1968, 1969. Eser, Mektebetu Atlas aracılığı ile 100 sayfa olarak basılmıştır.

⁷¹ Saydâ 1978, el-Mektebetu'l-Asriyye. Bu risale 120 sayfadır.

⁷² Dâru'l-Garbi'l-Arabî, Beyrut 1994. Altı cilt, 4256 sayfa.

⁷³ Beyrut 1996'da altı cilt olarak.

⁷⁴ el-Mektebetu't-Ticariyye li't-Tiba'a we't-Tewzi' we'n-Neşr, Beyrut 1957 ve 1958.

için Arap Birliği ödülünü alamamış olmakla birlikte 1961 yılında “Birleşik Arap Cumhuriyeti” teşvik ödülü almıştır.

18. Türkiyyetu'l-Hadîse [تركية الحديثة] (Modern Türkiye):

Türkiye’de bulunduğu yıllarda (1941-1945) gördüğü, incelediği konularda bu ülke hakkındaki olumlu-olumsuz kanaat ve tespitlerini derleyip düzenlediği kitabıdır.⁷⁵

Müellif, bu kitapta Birinci Dünya Savaşı sonunda Osmanlı Devleti’nin durumuna, Osmanlıya kökten düşman Yeni Türkiye’ye vaziyet eden kadroların askerî, ictimâî, kültürel ve ekonomik devrimlerine ve bu devrimlerin yeni Türk devletindeki etki ve sonuçlarına, Türkiye’de ikameti sırasında bunlar hakkında edindiği intibalara yer vermiştir. Kitap, 1946 yılında 355 sayfa halinde Beyrut el-Keşşâf matbaasında basılmıştır.

19. Gazetecilik Çalışmaları: [مقالات إسلامية]

Derweze Osmanlı döneminde Beyrut Posta ve Telgraf Dairesindeki görevi sırasında, Muhammed Şâkir et-Tîbî’nin çıkarmakta olduğu el-İhâu’l-’Usmânî gazetesine katılmıştır. Aynı zamanda, bu gazete için Türkçe gazetelerden Arap ülkeleriyle ilgili siyasi, toplumsal ve iqtisadî makaleler tercüme etmiştir. Ayrıca Beyrut İslâm ve İlim Fakültesi Başkanı Şeyh Abbas’ın oğlu Kemal’in çıkardığı el-Hâqiqa gazetesinde de haftalık içtimâî, ahâqî ve millî konuları ele alan makaleler yazmıştır. Diğer taraftan Necip Nassar’ın Hayfa’da çıkardığı el-Kermel ve İsa el-İsa’nın Yafa’da çıkardığı Filistin gazetelerinde bazı yazılar kaleme almıştır.

20. Meşâkilu’l-Âlemi’l-Arabîyye el-İqtisâdiyye we’l-İctimaiyye we’s-Siyâsiyye [مشاكل العالم العربي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية] (Arap Dünyasının İqtisadi, İctimai ve Siyasi Problemleri).⁷⁶

1951 yılında “Arap Birliği’nin Problemleri ve Çözümü” adlı bir makale yazması için kaleme alınan bir eserdir. Derweze bu problemleri ele aldığı *Haule’l-Hareketi’l-Arabîyyeti’l-Hadîse* kitabının altıncı cildini tekrar gözden geçirip genişletti ve Arap Birliği’ne gönderdi. Yazar, bu kitabından dolayı Arap Birliği tarafından ödüle layık görülmüştür.

Söz konusu kitapta sosyal ve ekonomik problemlerle ilgili bir bölüm vardır. Bu bölüm altında cehalet problemine, grup ve mezhep ayrılıklarına, ekollerin ve metotların çeşitliliğine, zararlı düşüncelere, ahlâqî çözülmeye, Arap eği-

⁷⁵ Kitabın ilk basıldığı yer Daru’l-Keşşaf, Beyrut 1946. Eser 355 sayfadır.

⁷⁶ Dimeşk 1952, Daru’l-Yaqazati’l-Arabîyye. Bu kitap 267 sayfadır.

timinin, genel şuur ve halkla ilgili düzenlemelerin zayıflığına, kadın, akrabalık ve işçi problemlerine, Arap ülkelerinin servet ve imkânlarının verimli kullanılmamasına, bunların dağılımındaki bozukluğa ve her bir meselenin çözüm yollarına yer vermiştir.

Kitapta siyasi problemlerle ilgili bir bölüm daha vardır. Bu bölüm başlığı altında Arap Devletlerinin birbiriyle ilişkisine, Arap birliğine, Filistin meselesine, Arap ülkelerinin diğer meselelerine ve bunlardan her birinin çözüm yoluna yer vermiştir.

D3. Derweze'nin Tarihle İlgili Eserleri

1. Muhtasar Tarîhi'l-'Arab we'l-İslâm [مختصر تاريخ العرب والإسلام] (Muhtasar Arap ve İslam Tarihi).⁷⁷

Bu kitabı, yazar Nablus'ta Millî en-Necâh Okulu'nun müdürlük ve başkanlığını sürdürdüğü sırada okul kitabı olmak üzere üç cilt halinde yazmıştır ve eseri, Ortaokulda ders kitabı olarak okutulmuştur. 1927 yılında Qâhire'de el-Matbaatu's-Selefiyye'de ikinci baskısı yapılmıştır.⁷⁸ Eserin birinci cildi 220, ikinci cildi 196 sayfa olup Toplam 416 sayfadır.

Yazar bu eseri, siyasî varlık ve faaliyetlerine ek olarak; medeniyet, toplum ve İslâm kültürü ile ilgili yönleri öne çıkardığı milliyetçi bir üslupla yazmıştır.

Bu kitabın aslı üç cilttir, ama üçüncü cilt yazma halindedir.

Birinci Cilt: İslam öncesi, sonrası, *Hulefâ-i Raşidîn* ve Emeviler dönemini ele almaktadır.

İkinci Cilt: Burada Abbasileri, Fatımîleri ve Endülüs Arap Tarihini ele almaktadır.

Üçüncü Cilt: İlk iki ciltte tarihini yazdığı devletlerden sonra ortaya çıkan devletleri ve yaşadığı döneme kadarki Arap devletlerini anlatmaktadır. Üçüncü cilt basılmamıştır. Halâ yazma halinde durmaktadır.

2. Durûsu't-Tarîhi'l-Mutawassıt we'l-Hadîs [دروس التاريخ المتوسط والحديث] (*Orta ve Yeni Tarih Dersleri*).

⁷⁷ İki cilt halinde, ilk basıldığı yer Qahire 1925 ve Qâhire 1932.

⁷⁸ I. ve II. ciltler 1926-28'de Muhibbuddîn el-Hatîb'e ait el-Matbaatu's-Selefiyye'de üç kez basılmıştır.

Bu kitap önce Qâhire'de (1932) neşredilmiştir. Eser, Suriye ve Filistin bölgelerindeki Ortaokullarda ders kitabı olarak okutulmuştur. 1932-1938 yılları arasında Filistin ve Dimeşk'te üç kez basılmıştır. En son Dimeşk'te Matbaatu't-Terâqqî'de basılan son baskı 239 sayfadır.

3. Hawle'l-Hareketi'l-'Arabîyyeti'l-Hadîse [حول الحركة العربية الحديثة] (Modern Arap Hareketi Üzerine):⁷⁹

Ebu Zuheyr Derweze, Türkiye'de bulunduğu sırada öncelikle hatıralarının, gözlemlerinin ve meşguliyetlerinin karışımı olan *Hawle'l-Hareketi'l-'Arabîyyeti'l-Hadîse* kitabının müsveddesini yazmıştır. 1945 yılında Suriye'ye dönünce bu müsveddeleri gözden geçirip baskıya hazırlamıştır. Bunlar 1331 sayfalık altı cilt halinde 1951-1953 yıllarında Saydâ'daki el-Matbaatu'l-'Asriyye'de basılmıştır.

Burada yazar, Suriye'deki Osmanlı dönemi hâkimiyetini ve daha sonraki gelişmeleri, Lübnan, Suriye, Kuzey Afrika'da Fransız sömürgeciliğini ve buna karşı başlatılan Arap direnişini, Suriye ve Lübnan'ın kurtuluşunu, Filistin'deki İngiliz ve Siyonistlerin emperyalist hareketlerini, Arapların bunlara karşı direnişlerini ve Arap dünyasının diğer meselelerini ele almaktadır. Toplam 6 ciltten oluşan eserin içeriği şöyledir;

Birinci Cilt: Osmanlı Devleti zamanında çağdaş Arap hareketinin yeniden uyanışı, Arap milliyetçiliği faaliyeti, Arap dernekleri, Arap direnişi ve bunun sonuçları konularını işlemektedir. Sonra Şam'daki Faysal yönetiminin 1920 Temmuzunda düşüşüne kadar süren dönemdeki gidişatını ele almıştır.

İkinci ve Üçüncü Ciltler: Suriye, Lübnan, Mağrip'teki Fransız sömürsünü, Fransa'ya karşı Arapların direnişini, Lübnan ve Suriye'nin Fransa'dan kurtuluşunu anlatır.

Dördüncü ve Beşinci Ciltler: İngiliz ve Filistin'deki Siyonizm tarihini, günümüze değin Arapların her ikisine karşı vermiş oldukları mücadeleyi tasvî eder.

Altıncı Cilt: Arap Dünyasının Temel Sorunlarını anlatır. Eserin tamamı 1400 sayfadan oluşmaktadır.

4. Durûsu't-Târihi'l-Qadîm [دروس التاريخ القديم] (Eski Tarih Dersleri).Qâhire 1932.

⁷⁹ Birinci baskı, I-III, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 1949; ikinci baskı, I-VI, Saydâ 1951-1953.

Eser Suriye ve Filistin bölgelerindeki İlkokullarda ders kitabı olarak okutulmuştur.⁸⁰

5. Târîhu'l-'Arab we'l-İslam III [تاريخ العرب والاسلام] (Arap ve İslam Tarihi).⁸¹
6. Târîhu Benî İsrail min Esfarihim [تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم] (İsrail Oğulları Tarihi: Kendi Kaynaklarından).⁸²

Eserin son baskısına “Tarih we Ahwâli Benî İsrail mine'l-Qur'ân / el-Yahud fi'l-Qur'âni'l-Kerim Ahvaluhum we Ahlaquhum we Mew3aqifuhum mine'd-Da'weti'l- İslamiyye” adlı bir risale ilave edilmiş ve eser 549 (552) sayfaya ulaşmıştır.

7. Târîhu'l-Cinsi'l-Arabî fi Muhtelefi'l-Etwâr ve'l-Edwâr ve'l-Aktâr min Aqdemî'l Ezmîne [تاريخ الجنس العربي في مختلف الأدوار والأقطار] (Arap Qawminin Tarihi: En Eski Zamanlardan Beri Devam Eden Değişik Dönemleri ve Devirleri İçerir).⁸³
8. 'Urûbetu Misr fi't-Tarih we Ba'de'l-Feth el-İslâmî [عروبة مصر في التاريخ وبعد الفتح الإسلامي] (Mısır'ın Tarihteki ve İslâmî Fetihden Sonraki Araplığı).⁸⁴ Eser iki risaleden oluşmaktadır.
9. el-Arab we'l-'Urûbe fi Haqbet Tağallub et-Turkî mine'l-Qarni's-Sâlis ilâ'l-Qarn er-Râbi' 'Aşer el-Hicrî I-IX. [العرب والعروبة في حقبة ١٣٣٦ هجرية إلى سنة ٢٥٠ هجرية من التغلب التركي] (Hicri Üçüncü Asırdan Ön Dördüncü Asra Kadar Türklerin Hâkimiyeti Altında Arap ve Araplık).⁸⁵ Kitap dokuz bölüm olarak tasarlanmıştır.

⁸⁰ Filistin'de 1932 ve 1934 yıllarında iki kez basılmıştır. Qudus, Daru'l-Eytami'l-İslamiyye baskısı 208 sayfadır.

⁸¹ Bu iki cilt halinde yayınlanan eserin üçüncü cildir. Çağdaş Arap ve İslâm Devletleriyle ilgilidir.

⁸² İlk basıldığı yer Matbaatu'n-Nahdati Misr, Qâhire 1958. Kitabın birinci baskısı 334 sayfa olup ikinci baskısı Mısır Lecnetu'l-Te'lifi'l-Qawmiyye aracılığı ile 1961 yılında basılmıştır. Üçüncü baskısı ise Saydâ 1969, el-Mektebetu'l-Asriyye tarafından yayınlanmıştır.

⁸³ İlk basıldığı yer Saydâ 1958–1964, el-Matbaatu'l-Asriyye. Bu eser 8 cilt olup toplam 3262 sayfadır.

⁸⁴ İlk basıldığı yer Qâhire 1960-1961, Lecnetu't-Te'lif we'n-Neşri'l-Qawmiyye, Qâhire 1960-1961. Eser, 'Urûbetu Misr Qable'l-İslam ve Ba'dehu adıyla el-Matbaatu'l-Asriyye, Saydâ 1963 yılında yeniden basılmıştır. 199 sayfadır.

⁸⁵ Dokuz cilt 2138 sayfa Daru'l-Yaqazati'l-'Arabiyye, Dimeşq 1960-1961, Dimeşq 1961-1963. Eserin tamamı 2042 sayfadır. Eserin 2. Baskısı, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 1981'de yapılmıştır.

Birinci Cuz: el-Arab we'l-'Urûbe fi Cezîreti'l-Furât we Şimâli Sûriyye

İkinci Cuz: el-Arab we'l-'Urûbe fi'l-İmârât el-'Arabiyye eş-Şâmile fi Lubnân,

Üçüncü Cuz: el-Arab we'l-'Urûbe we'z-Ze'âmât we'l-User el-Lubnâniyye el-İqtâ'iyye Alâ İhtilâfî't-Tawâif,

Dördüncü Cuz: el-Arab we'l-'Urûbe fi Sûriyâ'l-Wustâ,

Beşinci Cuz: el-Arab we'l-'Urûbe fi Şarqî'l-Urdun we Filistîn,

Altıncı Cuz: el-Arab we'l-'Urûbe fi'l-'Irâq,

Yedinci Cuz: el-Arab we'l-'Urûbe fi Wâdî'n-Nîl,

Sekizinci Cuz: el-Arab we'l-'Urûbe fi'l-Mağribî'l-Aqsâ we'l-Cezâir we Tûnus we Libyâ,

Dokuzuncu Cuz: el-Arab we'l-'Urûbe fi Cezîreti'l-'Arab Hicâzihâ we 'Asîrihâ we Yemenihâ we Necdihâ.

10. el-Wahdetu'l-'Arabiyye: [الوحدة العربية] (*Arap Birliği*): Burada Arap Birliği meselesini ve bunun nasıl gerçekleşeceğini ele almıştır (1946).

Bu eseri 1951'de *Sanatlar ve Edebiyat Yüce Meclisi* tarafından ödüle layık görülmüştür.

D4. Derweze'nin Edebiyatla İlgili Eserleri

1. Riwâyetu's-Simsâr ve Sâhibu'l-Arz, [رسالة السمسار وبائع الأرض] Beyrut 1913 (Tiyatro).

Yazar, bu kitabı Yahudilerin Siyonist düşüncesinin arkasına sığınarak Filistin'deki tüm Arap topraklarını ele geçirme, Arapların elinden bu toprakları mümkün olan her vesile ile alma konusundaki istek ve faaliyetlerinden kaynaklanan Filistin felaketi büyük boyutlara ulaşınca 1913 yılında piyes şeklinde yazmıştır.

Bu eserle yazar, Yahudilerin takip ettikleri metotları ve kışkırtmalarını açıklamayı ve arzularına ulaşma konusunda onlara yardım eden komisyoncuların tehlikelerine dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Eseri, Milli en-Necâh Okulu tiyatro ekibi Nablus Belediye Tiyatrosunda ve diğer Filistin şehirlerinde İngilizlerin Filistin'i işgallerinin ilk iki yılında sahnelenmiştir. Diğer kulüplerden birinin sahnelemek için bu piyesi ödünç aldığı ama daha sonra bu eserin kaybolduğu söylenmiştir.

2. Riwâyetu Wüfûdu'n-Nu'mân Alâ Kistrâ Anûsirwân, [وفود النعمان] [على كسرى أنو شروان] Beyrut 1911 (Roman).⁸⁶
3. Riwayetu Abdurrahman ed-Dahîl, [رسالة عبد الرحمان الدخيل] Nablus 1924 (Hikayedir).
4. Ahiru Mulûki'l-Arab fi'l-Endulus, [آخر ملوك العرب في الأندلس] Nablus 1925 (Tiyatro).⁸⁷

E. Derweze'nin İlim Dünyasına Katkısı

Derweze'nin ilim dünyasına katkısına gelince; gerek İslam dünyasından gerek Türkiye ilim çevresinden fikirlerinden pozitif anlamda etkilenen bir hayli ilim adamları olmuştur. Bu ilim adamlarına Arap dünyasından; Muhammed Behçet Baytar, Seyid Kutb, Abdulfettâh Ebû Gudde, Ebû Yusr 'Âbidîn (Suriye Müftüsü) ve Abdullah el-Galgîl'yi (Ürdün Müftüsü), Türkiye'den; Hüseyin Atay ve Süleyman Ateş misal olarak gösterilebilir.

Muhammed Behçet Baytar, Derweze'nin Qur'ân'ı nuzûl sırasına göre tertip ederek tefsirini tamamladığında bizzat Derweze'nin evini ziyaret edip kendisinin Üstadın takip ettiği yöntemin caiz olduğuna inandığını, ancak insanlar arasında yaygınlaşacağı düşüncesinden dolayı fetva vermekten kaçındığını ifade etmiştir. Bununla birlikte Derweze'nin el-Qur'ânü'l-Mecîd adlı basılmış olan eseri üzerine inşa etmiş olduğu tefsirini el-Mecma'u'l-İlmî el-Arabî dergisinde bizzat kendisi tanıtmıştır.⁸⁸

Seyyid Kutb, Derweze'nin siyer alanındaki bilgilerinden bir hayli istifade etmiş ve kitabını "Değerli Kitap" olarak tanımlanmıştır.⁸⁹ Özellikle münafıkların neden Medîne döneminde ortaya çıktıklarına yönelik derin tahlil ve tespitlerine büyük ölçüde katıldığını ifade etmiş ve uzun alıntılar yapmıştır.⁹⁰ Cihad ve mücadele hakkındaki görüşlerini incelemiş ancak onun İslâm Cihâdını mutlak manada savunmacı olarak yorumlayışını tenkit etmiş ve bunu *İslam Dîminin Doğasını, Hareket Metodunun Tabiatını Allah'ın Yolu ile Kulların Yolları arasındaki Köklü Anlaşmazlığın Doğasını anlamaktan acze düşme* olarak değerlendirmiştir.⁹¹

⁸⁶ Eserin toplamı 70 sayfadır.

⁸⁷ Demir, Ekrem, age, s. 29.

⁸⁸ Derweze, et-Tefsîru'l-Hadîs, X, 8-10; Mecelletu'l-Mecme'i'l-İlmî'l-'Arabî, 37/4, Ekim 1962.

⁸⁹ Seyyid Qutb, *Fî Zılâl el-Qur'ân*, I, 362.

⁹⁰ Bkz. Seyyid Qutb, *Fî Zılâl el-Qur'ân*, VI, 3572-3573. Referansı: Derweze, *Sîretu'r-Rasûl*, II, 176-216.

⁹¹ Seyyid Qutb, *Fî Zılâl el-Qur'ân*, III, 1583.

Abdulfettâh Ebû Gudde, Ebu Yusr 'Âbidîn (Suriye Müftüsü), Abdullah el-Galgîlî (Ürdün Müftüsü) gibi zatlar her ne kadar eserlerinde görüşlerini yansıtmaları da bizzat Derweze'nin, İslam dünyasında çok yaygın olmasa da, bir kaç misaline rastlanan nuzûl sırasına göre yaptığı tefsirine cevaz veren fetvaları nedeniyle Derweze'den etkilendiklerini ortaya koymuşlardır.⁹²

Türkiye'deki ilim adamlarına etkisine gelince, gerek dinî ilimler gerekse İlahiyat alanında ilimlerle uğraşan araştırmacıların Derweze'den istifade ettikleri ve bazen de etkilendikleri görülmektedir. Biz farklı dini konular ve tefsir alanında karşılıklı etkileşimin olduğunu düşündüğümüz ve Derweze'nin fikirlerinden azamî derecede istifade ettiği kanaatinde olduğumuz iki araştırmacı ve ilim adamlarını örnek vererek konuyu açıklamak istiyoruz.

Hüseyin Atay'ın, Atay Yayınevi aracılığı ile 1997 yılında Ankara'da basılan *Qur'ân'a Göre Araştırmalar I-III*, adlı eseri incelendiğinde; *"kadın, kadının Şahitliği, kadının yaratılışı, Miraç olayı, Qur'ân'da nesh"* gibi konularda Derweze'nin düşüncelerinden etkilendiği görülmektedir.

Hüseyin Atay doğrudan ya da dolaylı olarak bu düşünce akımının etkisinde kalmış olabilir. Ancak Atay da tıpkı Derweze gibi, kadının şahitliği noktasında İslam düşmanlarının Qur'ân'ın ilahî kaynak oluşuna itiraz sadedinde ileri sürdükleri; *"iki kadını bir erkeğe denk tutma, kadını erkekten aşağı bir varlık kabul etme, Peygamber'in kadınların akıllarının kısa ve dinlerinin yarım olduğu"* vs. hadisini söylemlerine delil getirme iddialarına cevap aramıştır. Buradan yola çıkarak Qur'ân'da kadının konumunu aşağılayıcı hiçbir ayetin olmadığını belirtmiştir.⁹³

Süleyman Ateş'in Derweze tefsirinden etkilenmesi ve tefsirinde zikretmiş olduğu alıntılardan bir kısmını konu bağlamında örnek kabilinden söyle zikredebiliriz; Süleyman Ateş, tefsirinde, Derweze'den siyer, nuzûl sebepleri ve nuzûl tercihleri, tarih ve tarih yorumu, hadis rivayetleri ve hadis yorumları gibi konularda bir hayli aktarmalarda bulunmuş ve onun görüşlerine katıldığını belirtmiştir.

Süleyman Ateş'in Derweze tefsirinden yapmış olduğu aktarımların şu şekilde özetlenebileceği düşünülmektedir:

Rivayet ve rivayet yorumu, Nebi ve Rasûl ayrımı,

⁹²Derweze, et-Tefsîru'l-Hadîs, X, 8-10.

⁹³Derweze, *Sîretu'r-Rasûl*, II, 292-293; Seyyid Qutb, *Fî Zılâl el-Qur'ân*, I, 1600.

Hz. Ali'nin Mecusileri Ehli Kitap olarak kabul etmesi ve bu görüşün desteklenmesi,

Ehli Kitap'ın kestiği hayvanların helal olduğu görüşünü destekleme,

Tövbe eden kadınlarla evlenmenin mubah olduğu görüşünü destekleme,

Zimmîler, Tarih yorumu (Yahya Peygamber'in öldürülmesi),

Siyer yorumu; Yahudi Tarihi; Kudret-İrade Yorumu; Nuzûl Sebebi; Hadis Yorumu;

Qur'ân'da geçen el-yevm (gün) ifadesinin zaman anlamında kullanılması,

Siqâye ve Hicâbe kavramları ve Siyer yorumu, fi Seb3ilillah (Allah yolu) kavramı,

Yahudilere sadaka veya zekât verme rivayeti, Rumların yenilgisi;

Amine'nin vefat ettiği yerle ilgili olarak Ebvâ olduğuna ilişkin rivayetin tercihi,

Welid b. Muğire'nin Müslüman olup yeniden irtidat ettiğini belirten rivayet,

Hud sûresi'nin Mekkî oluşunu belirten rivayeti tercih,

Siyak-Sibak uyumsuzluğu nedeni ile rivayeti zayıf sayma durumu,

İbrahim makamı / Ka'be yapımında kullanılan taş, Qur'ân'ın Korunmuş olduğu,

Habesistan'a hicret, Hükmü nesh edilip metni duran ayet

(Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır), Recm ayeti,

Hükmü nesh edilen ve metni duran ayet rivayeti,

Qur'ân'ın, Tevrat'ın hükmü olan Recm cezasını ortadan kaldırmış (neshetmiş),

Evlî kadın zina suçu işlediğinde 100 sopa vurulması emredilmiştir görüşü,

İsra-Miraç ve Yahudi devletinin yıkılışı, Zû'l-Qurbâ (Akraba) rivayetinin yorumu,

Ashab-ı Kehf rivayeti ve Raqîm qaumi yorumu,

Ashab-ı Kehf'deki soru soranların Müslümanlar olduğuna dair yorum,

Çin Seddi ve Zû'l-Qarneyn yorumu,

Meryem suresinin Medenî oluşunun şüpheli olduğuna dair yorum,

İsa'nın doğumu ve konuşması rivayeti ve Samirî yorumu,

Allah'ın Zâtı'nın ezeli oluşu yorumu, Hacc sûresinin Mekkî oluşu yorumu,

Yemen ve Bahreyn’de bulunan bir kısım Arap Kabilelerinin Mecusî oluşu yorumu,

Sâbüler üzerine yapılan yorum, Hz. Ömer’in Müslüman oluşu ve

Müslümanların Ka’be’de namaz kılışına dair yapılan yorum,

Zulmün sirk anlamına geldiğine dair yapılan yorum,

Nil-Mısır vadisi üzerine yapılan yorum, Recm ayetinin nesh edildiği,

Namuslu kadınlara yapılan iftira Haddi (Hadd-i Kazf) üzerine yapılan yorum,

Zina nedeni ile doğan çocuğun anneye ait olduğuna dair yapılan yorum,

Furqan suresinin Mekkî olduğu tercihi,

“El-Mesânî”nin su kuyusu anlamına geldiğine dair yapılan yorum,

Sebe Kraliçesi üzerine yapılan yorum,

Kasas suresinin Mekkî olduğuna ilişkin yapılan tercih,

Ayette geçen “şerh” kelimesinin Mısır piramidi olduğuna dair yapılan yorum,

Ankebût suresinin Mekkî olduğuna ilişkin yapılan tercih,

Rum suresinin Mekkî oluşunu tercih ve benzeri gibi daha yüzlerce bizzat kendi tefsirinde kaynaklarını vererek yaptığı aktarımlardır.⁹⁴

F. Derweze Hakkında Yapılan Çalışmalar

Muhammed İzzet Derweze hakkında yazılan yüzlerce makale ve onlarca kitap bulunmaktadır. Onun hakkında yapılan çalışmalar, tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

1. Muhammed İzzet Derweze we Hareketu’n-Nidâli’l-Filistinî [محمد عزت دروزة وحركة النضال الفلسطيني] (Muhammed İzzet Derweze ve Filistin Direnişi Hareketi): Guneym, ‘Âdil Huseyn, Daru’l-Nahdati’l-Arabiyye, Qâhire’de tarihsiz olarak basılan eser 153 sayfadır.
2. Muhammed İzzet Derweze Safahâtun min Hayâtihi we Cihâdihî we Müellifâtihi, Hammâde [محمد عزت دروزة وصفحات من حياته وجهاده] (Muhammed İzzet Derweze ve Hayatından, Cihadından ve Müellefâtından Safhalar): Huseyn Umar, Daru Kuteybe, 1. baskısı,

⁹⁴ Demir, Ekrem, age, s. 38.

Beyrut 1983, 2. baskısı, Dimeşq 1983 yılında yapılan bu eser 143 sayfadır.

3. Cuhudu Muhammed İzzet Derweze Fî Tefsiri'l-Müsemma et-Tefsiri'l-Hadis, [جهود محمد عزت دروزة في التفسير المسمي بالتفسير بالحديث]: (Muhammed İzzet Derweze'nin et-Tefsiri'l-Hadis diye Adlandırılan Tefsirindeki Çalışması) Hasan Abdurrahman Muhammed Ahmed (Mısır, Ayn Sems Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü), Doktora Tezi, Qâhire 1984, Tez Danışmanı; Prof. Dr. İffet es-Şarqawi ve Prof. Dr. Atif Cewdet.

Bu kitap bir doktora çalışmasıdır ve bir *Giriş* ve *sekiz ana bölümden* oluşmaktadır.

Birinci Bölüm:

Osmanlı'nın Son Dönemlerinde Arap Milliyetçiliği, Siyonist Sömürgeci İşbirliği ve Filistin Halkı Üzerindeki Etkisi, Dayanışma Görüntüleri ve Algılayış Yanılgıları, İngiliz Himayesi Altında Kültürel Durum adlı konuların yer aldığı *Derweze Döneminde Düşünsel ve Siyasi Yönelişler*,

İkinci Bölüm:

Yasadığı Çevre, İlmî Oluşumu, Siyasî ve Ulusal Çabaları, İlmî Çalışmaları alt başlıklarının yer aldığı *Muhammed İzzet Derweze'nin Hayatı ve Aktivitesi*,

Üçüncü Bölüm:

Derweze Tefsirindeki Kaynaklar, Derweze'nin Tefsirindeki Takip Ettiği Yöntem alt başlıklarının yer aldığı *Derweze'nin Tefsirine Giriş*,

Dördüncü Bölüm:

İtikadî Meseleler Karsısındaki Konumu, Fıkhî Meseleler Karsısındaki Konumu, Derweze ve Bilimsel Tefsir alt bölümlerin yer aldığı *Derweze'nin Tefsirinde Dini Düşünce*,

Besinci Bölüm:

Muhkem-Muteşâbih veya Usus (Amaçlar)- Vesail (Araçlar), Fewatihu's-Suwer, Qur'ân'da Nesh, Esbâbu'n-Nuzûl (Nuzûl Sebepleri) alt bölümlerin yer aldığı *Qur'ân İlimleri Hakkında Derweze'nin Görüşleri*,

Altıncı Bölüm:

Kadının Özgürlüğüne Dair, Ekonomik Reforma Dair, Batı Medeniyetiyle İlişkiye Dair alt bölümlerinin yer aldığı *Derweze Tefsirinde Islahatçı Düşünce*,

Yedinci Bölüm:

Otorite ve Yönetim Sistemi, İslam ve Arap Milliyetçiliği, Derweze ve Arap-Siyonizm Çatışması alt bölümlerin yer aldığı *Derweze Tefsirinde Siyasî Düşünce*,

Sekizinci Bölüm:

Muhammed İzzet Derweze'nin Tefsir'deki Yöntemi, Tefsir'de Takip Ettiği Yol, Tefsir'de Kullanılan Dil ve Üslup, Nebevî Hadisleri Kullanmadaki Yöntemi, Derweze'nin Tefsir'deki Yeri alt bölümlerin yer aldığı *Karşılaştırma ve Düzeltme*,

Bu eserin bir de *Sonuç* bölümü vardır.

4. Muhammed İzzet Derweze, [محمد عزت دروزة]: Gunaym, 'Âdil Hasan, Dârû'n-Nehdat el-Arabiyye, Qahire 1987.
5. Muhammed İzzet Derweze we Tefsiru'l-Qur'ân el-Kerim [محمد عزت محمد عزت]: Şâhîn, Ahmed Umar, 1992.
6. Muhammed İzzet Derweze we Tefsiru'l-Qur'âni'l-Kerim [محمد عزت محمد عزت] [دروزة وتفسير القرآن الكريم] (*Muhammed İzzet Derweze ve Qur'ân-ı Kerim Tefsiri*): Dr. Ferîd Mustafa Süleymân, Mektebetü'r-Ruşd. Riyad 1414 (1993). Bu çalışma 485 sayfadır.

Bu kitap bir doktora çalışması olup, bir Giriş, iki Ana Bölüm ve bir Sonuç'tan oluşmaktadır.

Birinci Ana Bölüm;

Müfessirin siyasi-kültürel çevresi, müfessirin hayatı ve siyasî aktivitesi, ilmi faaliyetleri, tefsire giriş, müellif ve eserleri olmak üzere beş ana başlık altında incelenmiştir.

İkinci Ana Bölüm ise;

"Tefsirindeki metodu, tefsir kaynakları, nuzûl sebepleri, araçlar-amaçlar (muhkem-muteşâbih), aqâid hakkındaki görüşleri, Peygamber kıssaları ve geçmiş milletlerin haberleri, fikhî görüşleri, kozmolojik ayetler, Qur'ân ilimleri hakkındaki görüşleri, anlayışlar ve kavramlar, modernist yönü, nebevî çevre ve ehl-i kitap ve muhkem ayetler" gibi on iki ana başlık altında incelenmiştir.

7. Muhammed İzzet Derweze ve Tefsirindeki Metodu, Okumuş, Mesut, Danışman: Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, Ankara ÜSBE, Yüksek Lisans, 1994.

8. İzzet Derweze'nin Bakış Açısıyla Kadın, Hanife Örmekaya, Lisans Birtirme Tezi, İlahiyat Fak., Çorum 2003.
9. Muhammed İzzet Derweze'nin Qur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi, Ekrem Demir, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Ankara ÜSBE, Doktora Tezi, 2006.

Bu kitap bir Giriş, Üç Ana Bölüm, bir Sonuç iki de Ek'ten oluşmuştur.

Giriş'te Yazar, Konunun Önemi ve Kapsamı ile Kavramsal Çerçeve üzerinde durur (s. 1-4).

Birinci Bölüm'de, Derweze'nin kimliği ve kişiliğini oluşturan unsurlar üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda, yaşadığı dönem ve coğrafyaya medeniyetler perspektifinde genel bir bakış sergilenmiştir. Ayrıca burada Derweze'nin çocukluğu, gençliği, evliliği, is hayatı, siyasî çalışmaları, ilmî aktivitesi ve fikrî gelişiminden oluşan *hayatına* yer verilmiştir. Çünkü Qur'ân'ı anlama ve yorumlama yönteminin ortaya konduğu düşünceler, düşünceyi ortaya koyan sahsın hayatından bigâne değildir. Bu nedenle düşünceleri ortaya konan müfessirimizin düşüncelerinden sadır olan, Qur'ân/tefsir, tarih, edebiyat, güncel (aktüel), çeviri ve basılmamış *eserleri* ve *hakkında yapılan çalışmalar ve ilim dünyasına yansımaları* yine bu bölümde ele alınmıştır. Kısacası burada Qur'ân'ı anlamaya ve yorumlamaya çalışan Derweze'nin kimliği ve kişiliği üzerinde durulmuştur (ss. 5-38).

İkinci Bölüm'de, Derweze'nin Qur'ân'ı anlama yöntemi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda, "Qur'ân", "Anlama", "Yöntem" kavramları üzerinde kısaca açıklamalar yapılmıştır. Ayrıca Derweze'nin "Qur'ân", "Qur'ân İlimleri" ve "Qur'ân Tarihi" hakkındaki görüşleri ele alınıp incelenmiştir.

Qur'ân İlimleri bağlamında; Qur'ân Dili, Muqatta'a Harfleri, İ'câzı, Üslubu, Muhkem-Muteşâbih, Nesih Problemi, Qıssalar, Yeminler alt başlığıyla ortaya konmaya çalışılmıştır.

Qur'ân Tarihi ve İlimleri bağlamında ise; *Vahiy Gerçeği, Qur'ân'ın Cem'i, Tedvini, Mushafların İmlası ve Düzenlenmesi, Qur'ân Nushaları ve Özel Mushaflar, Mushaf'ın Sekil ve Noktalama İşaretleri, Sûre İsimleri ve Sûrelerin Besmele ile Ayrılması Meselesi, Secdeler ve Yerleri, Cüz ve Bölüm Başlıkları, Yedi Harf ve Kıraat Meselesi, Nuzûl Sebepleri ve Bunları Bilmenin Önemi, Ayet ve Sûrelerin Tertibi, Mekkî ve Medenî Sûreler ve Üslup Bakımından Ayrıcı Özellikleri, Sûrelerde Medenî Ayetlerin Yer Alması, Mekkî ve Medenî Sûrelerin Konjoktürel Üslubu Kullanması ve Qur'ân Çevirileri* hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir (ss. 39-130).

Üçüncü Bölüm'de, Derweze'nin Qur'ân'ı Yorumlama Yöntemi bağlamında; "Yorumlama" kavramı üzerinde kısaca durulmuş, Derweze'nin Qur'ânı yorumlaması ve bu bağlamda bazı Tefsir ekollerine bakışı incelenmiştir. Bir hayli tefsir ekolleri bulunmasına rağmen burada sadece "Bilimsel, Mezhebî-Kelâmî, Edebî ve Konulu Tefsir" hakkındaki görüşleri ele alınmıştır.

Yine bu bölümde Derweze'nin tefsir yönteminde dikkat çeken bazı özgün tarafları, tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında Yenilikçi yönü vurgulanacak ve Qur'ân yorumlamasındaki etkileri belirtmeye gayret edilmiştir. Ayrıca Qur'ân'ın siyasal yorumuna dair görüşlerine dikkat çekilmiştir.

Daha sonra Derweze tefsirinin özellikleri belirtildikten sonra tefsirinde kullandığı kaynaklar üzerinde durularak ve bunların Qur'ân yorumundaki yerleri belirlenmeye çalışılmıştır. Yine bu bölümde Derweze'nin bazı müfessirlerin yorumlarına ilksin görüşlerine yer verilmiştir (ss. 131-219).

EK1'de Müellifimiz, Mekkî ve Medenî sûrelerin Mushaftaki sıralaması ile Nuzûl sırasına göre sûreleri ayırıp sıralayan Fuâd, Hazîn, Mecmeu'l-Beyân, Suyûtî, Huseyn ve 'İkrime, İbn Abbâs, Cabîr ve Derweze Nuzûl sıralamasının Tablo halinde karşılaştırılmasını vermiştir (s. 250-252).

EK2'de Yazarımız, Derweze'nin kendi tefsirinde kullanmış olduğu bütün kaynakları, sıra, eser adı, yazarı, cilt, sayfa ve iqtibas sayısını belirleyen nefis tablo içinde göstermiştir (ss. 253-261). Buradan Derweze'nin *et-Tefsiru'l-Hadis*'te 247 eseri referans olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Bu ancak çok değerli ve daqiq bir çalışmanın ürünü olabilir.⁹⁵

10. Muhammed İzzet Derweze'nin "Asru'n-Nebi ve Sîretu'r-Resûl" Adlı Eserlerinin Tefsir Yönü, Belek Japarakunov, Ankara ÜSBE, Yüksek Lisans, 2009.⁹⁶
11. Qur'ân'ın Kronolojik Okunuşu -Muhammed İzzet Derweze Örneği-, Mesut Okumuş, Ankara 2009.⁹⁷

Nihayet, Derweze hakkında yapılmış incelemeler kısaca bundan ibarettir. Ayrıca Türkiye'de biri Doktora ikisi ise Yüksek Lisans, S. Arabistan ve Mısır'da

⁹⁵ Buna benzer bir inceleme de *et-Tefsiru'l-Hadis*'in [el-Fehâris] (İndeksler) kısmında yer almaktadır. Bkz. X, 283-307.

⁹⁶ Bkz. Guneym, Adil Hasan, Muhammed İzzet Derweze ve Hareketu'n-Nidâli'l-Filistînî, Qahire tarihsiz; Kehhâle, Mu'cem Musannifi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Beyrut 1406/1986, s. 531-532; Okumuş, Mesut, Muhammed İzzet Derweze ve Tefsirindeki Metodu, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1994; Derweze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, X, 26-31.

⁹⁷ *Bir Giriş, altı bölüm, 271 sayfa.*

birer Doktora çalışması yapılmıştır. Bir de Derweze'nin Tefsir ve Tefsir Yöntemini ortaya koymaya çalışan incelemeler mevcuttur.

Derweze'nin duyarlılığını ve mütevazılığını dile getiren birkaç cümlesini burada aktarmakla onun üslubu hakkında bir fikir verebiliriz: *"Kendileri ile dinlerinin kutsal kitabı arasındaki bağın kopmasına yol açan, onları üzüntü ve endişeye sevk eden geleneksel yönteme sırtını dönüp ondan yüz çeviren gençlerimizden birçoğunun hissettiği şiddetli ihtiyaca cevap vermek istedim. Tenzil'in Hikmetini, genel olarak Qur'ân'ın prensiplerini ve ele aldığı konuları, yeni bir yöntem ve tertiple göstereceğimiz kapsamlı bir tefsir yazma düşüncesi ile bu eserimizi kaleme aldık. Allah Teâlâ'dan doğruya ve isabetli olmaya muvaffak olmayı, afw ve rahmeti ile bizi kuşatmasını, düşüğümüz hata ve unutmaları bağışlamasını, sadece, O'nun kerem sahibi zâtına yönelik olarak Yüce Kitabına yapılan bu hizmeti kabul buyurmasını niyaz ediyorum."*⁹⁸

⁹⁸ Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 5-6, 21, 277-8.

Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve batının İslam dünyasındaki birçok bölgeyi işgali ile oluşan bir akıl ve zihin tutulması yaşayan Müslüman düşünür ve ilim adamlarının karşılaştıkları siyasi ve kültürel meydan okumalar karşısında özeleştiri yapmaya kendilerine: "Biz nerede hata yaptık?" sorusuna cevap bulmaya çalışırken mevcut durum için hal çareleri üzerinde düşünmeye başlamışlardır. Bu hengâmda İslam Dininde her tür problem ve sıkıntıya mutlaka çare olduğuna inanan fikir ve aksiyon adamları, "öze dönüş" diye tanımlanabilecek olan *Qur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Sahîha'ya dönüş, içtihat geleneğinin diriltilmesi, emperyalizme ve istibdat yönetimlerine karşı cihat ruhunun canlandırılması* şeklinde özetlenebileceğimiz bir proje üzerinde çalışıp onu geliştirmişlerdir.

Bu proje kapsamında İslam dünyasının birçok bölgesinde Müslüman müfessirler çağdaş dünyaya cevap verme çabasıyla Qur'ân'ı tefsir etmişlerdir. Qur'ân'ı anlama ve yorumlama konusunda ortaya konan farklı arayışlar içinde Muhammed İzzet Derweze'nin önemli bir yeri vardır. Özünde muhkem bir diriliş ve direniş ruhu bulunan ve çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Derweze, edebiyat, tarih, siyaset ve mücadele gibi birçok alanda mevcut olan bilgi birikimi sayesinde özgün bir tefsir yazabilmiştir. Bu sebeple Derweze'nin Qur'ân ilimleri ve tefsir alanına yaptığı katkılar, bu konuda izlediği yöntemler ve yaptığı yorumlar tefsir ilmi açısından bir hayli önem arz etmektedir.

M. İzzet Derweze Qur'ân İlimlerinde geleneksel yaklaşımlara muhkem-muteşâbih, nâsîh-mensûh ve Mekkî ve Medenilik gibi konularda eleştiriler yöneltmiş bu konularda farklı yorumlarda bulunmuştur. Derweze 91 sureyi Mekkî 23 süreyi Medeni olarak kabul etmiştir. Mekke döneminde gelen surelerin içinde olduğu rivayet edilen Medeni 147 ayetin 9 ayetini kabul etmiş diğerlerinin Mekkî olduğu görüşünü savunmuştur. Medine'de indiği kabul edilen sürelerin içinde olduğu kabul edilen yedi Mekkî ayeti de kabul etmemiş onları Medeni saymıştır. Muhkem ve muteşâbih kavramları konusunda da geleneksel olan görüşten farklı düşünen müfessir muhkemleri amaçlar (asıllar) diye anlamış, muteşâbih kavramını da bu amaçlara götüren bu amaçları destekleyen vesileler şeklinde yorumlamıştır.

Ahiretle ilgili ayetleri, Allah'ın sıfatları zatı ve fiilleri ile ilgili ayetleri, melekler ve cinlerle ilgili ayetleri, muqatta'a harflerini muteşâbih kabul eden Derweze Qur'ân kıssalarını ve kevnî ayetleri de muteşâbih saymıştır. Qur'ân'da nesh konusunda da metni mensûh hükmü baki anlayışına itiraz eden Derweze geleneksel nesh yaklaşımına sıcak bakmamıştır. Qur'ân-ı Kerim'in miras hakkındaki ayetinin zahir manasını esas kabul edip ayeti tevil etmemiştir. Mucizeler konusunda tutarlı bir tavır geliştiren Derweze, Qur'ân'da bahsedilen pey-

gamber mucizelerini kabul etmiş, Hz. Muhammed'in (sas), Qur'ân dışında bir mucize getirmediği görüşünü savunmuş bu konuda görüşüne muhalif rivayetleri kabul etmemiştir. Tefsirinde dönemindeki müsteşriklerin iddialarına da cevap vermiş bu konuda İslam'ı ve Hz. Peygamberi savunmaya çalışmıştır.

İslam dünyasındaki fiili işgal ve batı dünyasının kültürel, siyasal ve iktisadi gücü 150 yıldır tüm Müslümanları ve İslam dünyasını etkilemektedir. Bunlara cevap vermeye çalışan Müslüman âlim ve aydınların Qur'ân yorumlarında bazen batılı düşüncelerden etkilenebildikleri müşahede edilir. O dönemin şartları içinde kısmen mazur kabul edilebilecek bu tür yorumlara karşı dikkatli olmakla beraber bu cevap çabasındaki Müslüman ulema ve düşünürlerin genel çerçevede tutarlı bir program ürettikleri, hala günümüz dünyasında cevap üretmeye çalışan ıslahatçı kanadın perspektifinin ve özleştirilerinin geçerli olduğu düşünülmektedir. Derweze de döneminde bu ıslah ekolünün takipçilerinden olarak kadın erkek konusunda değer açısından eşitlikçi ve özgürlükçü bir anlayışı benimsemiştir.

Derweze, Gençliğinde, Osmanlının, İttihat ve Terâqqî partisi tarafından felaketten felakete sürüklenişi ve Cemal Paşa'nın Arap vilayetlerinde yürüttüğü hasmâne siyasetine, acımasız zulüm ve baskısına, İngiliz ve Fransız işgalcilerin yoksulluk, sefalet ve açlığa, içerdeki isyancı ve hain örgüt ve kişilerin çalışmalarına tanıklık etmiş Filistinli Arap Milliyetçisi bir yazar veya aydındır.

Ebu Zuheyr Derweze'nin görüşlerinin tefsir alanında önemli katkılar yaptığı düşünülmektedir. İslam dünyasında nuzul sırasına göre tefsir yazma geleneğine öncülük edenlerden biri olan Derweze, tefsir alanına kendi çapında bir zenginlik ve derinlik kazandırmıştır, denebilir. Derweze'nin, Qur'ân-ı Kerîmi anlama usulü konusundaki kıstâsları, Siyeri Qur'ân'ın rehberliğinde anlama gayreti ve çalışmaları Qur'ân İlimlerindeki farklı yaklaşımlarıyla Müslümanların düşünce mirasına önemli katkılar sağladığı mülhaza edilmektedir. Dönemindeki Arap milliyetçisi akımlardan etkilenme gibi zaafı olmasına rağmen, dilimize çevrilmiş bulunan pek çok eserleri onun ıslahat eğilimli yaklaşım sahibi önemli bir muhakqıq olduğunu göstermektedir.

Kim tarafından yapılırsa yapılsın, bütün yararları ve zorunluluğuna rağmen tefsir, sonuçta vahy ile okuyucu arasına bir aracının girmesi demektir. Bu aracı, bir insan olduğundan, onun masum olması düşünülemez ve bu nedenle tefsir işleminde birtakım yanlışların yapılmış olması kaçınılmazdır. Bu yüzden asıl olan tefsir değil, Qur'an'ın kendisi ve ona ulaşmaktır. Bir tefsirin büyüklüğü de birtakım eksik ve kusurlarına rağmen, okuyucu ile Qur'an arasında bir köprü olmasında, onu Qur'an'a ulaştırmadaki başarısındadır. Seyyid Qutb bu konuyu açık sözlülük ve açık yüreklilikle dile getirmiştir. Derwe-

ze'nin, *et-Tefsiru'l-Hadîs* adlı tefsiri de, Qur'an'la insanları buluşturmayı, onları doğrudan vahyin mesajı ile muhatap kılmayı, Hz. Muhammed'in (sas) mücadele ve sünnetini kavratmayı, düşünce ve amelde temel belirleyicinin Qur'an olduğunu qıstâs olarak kabul etmiş bulunuyor.

Çalışmalarının, müellifinin amaç ve gayesine hizmet etmesi bizi de memnun edecektir.

Kaynakça

- Bağdatlı İsmail Paşa**, *Hediyetu'l-Ârifin*, I-II, MEB, Ankara, 1972.
- Bayraktar**, Nail, *Hediyetu'l-Ârifin: Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin Şöhretler İndeksi*, MEB, İstanbul 1990.
- Davutoğlu**, Ahmet, *Osmanlı'da Devlet, Toplum ve Ekonomi*, Çerçeve Dergisi, yıl 8, Sayı 25 (Mayıs 2000), s. 11-15;
- Demir**, Ekrem, *Muhammed İzzet Derweze'nin Qur'an'ı Anlama ve Yorumlama Yöntem*, Ankara ÜSBE, Doktora 2006.
- Demir**, Şehmus, *Qur'ân'ın Yeniden Yorumlanması: Batı Münasebetinin Qur'ân Yorumuna Yansımaları*, İstanbul 2002.
- Derweze**, Muhammed İzzet, *Osmanlı Filistin'inde Bir Posta Memuru*, çev. Ali Benli, İstanbul 2007.
- Derweze**, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs Tertibu's-Suwer Hasebi'n-Nuzûl*, I-X, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000.
- Derweze**, Muhammed İzzet, *Sîretu'r-Rasûl: Qur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I (Mekke Dönemi), II (Mekke Dönemi), III (Medine Dönemi), Çev: Mehmet Yolcu, 2. baskı., İstanbul 1995.
- Derweze**, Muhammed İzzet, *Qur'ân Cevap Veriyor*, İstanbul 1988.
- Ferîd**, Mustafa Suleyman, *Muhammed İzzet Derweze ve Tefsîru'l-Qur'âni'l-Kerîm*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1414 /1993.
- Guneym**, Adil Hasan, *Muhammed İzzet Derweze ve Hareketu'n-Nidâli'l-Filistînî*, Qahire tarihsiz.
- Hammâde**, Hüseyin Umar, *Muhammed İzzet Derweze*, Daru'l-Quteybe, Dimeşq 1982.
- Heykel**, M. Huseyn, *Hayâtu Muhammed*, çev., Ö. Rıza Doğrul, İstanbul 1972.
- Kehhâle**, Mu'cem Musannifi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Beyrut 1406/1986
- Kurşun**, Zekeriya, "Derweze, Muhammed İzzet", *DİA* (İstanbul 1994), IX, 187-188.
- Kutb**, Seyyid, *Fî Zilâl el-Qur'ân*, çev. Mehmet Yolcu ve diğerleri, Dünya Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Okumuş**, Mesut, *Muhammed İzzet Derweze ve Tefsîrindeki Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1994.

Din Hürriyeti Bağlamında Din Değişirme Hürriyeti: İrtidât*

Hacer Şahinalp**

Özet: İslam, kelime kökü itibarıyla, bir yandan teslim olmayı, boyun bükmeyi ve itaati içerirken, diğer yandan bu kavramları tek bir varlığa, Allah'a yönlendirerek zorunlu olarak özgürlüğü de bünyesinde barındırır. Dolayısıyla İslam'da, insanlar için esas olan geniş anlamdaki bir din hürriyetinden bahsetmek mümkündür. Ancak bu özgürlüğün bir takım kayıtlar içerdiğini ve sınırsız olmadığını da belirtmek gerekir. Kişi dinini seçerken tam bir özgürlüğe sahip iken, onu hayata aksettiren, kendi hakkına karşı başka hakların da devreye girmesiyle, bir takım kayıtlarla sınırlıdır. İslam Dini'nden dönenin (mürted) dinin bu özgür ve sınırlı kısımlarından hangisinde konumlandığı, ortada işlenmiş bir suçun var olup olmadığı, varsa hangi müeyyideyi gerektirdiği tarih içerisinde büyük bir tartışma konusu olmuştur. Çalışmamız, bu tür tartışmalara konu olmuş mürtedin, kendisine atfedilmiş bir takım suç ve nitelermeleri hak edip etmediğini İslam'ın din hürriyetine verdiği önem çerçevesinde belirlemeye yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Din hürriyeti, özgür irade, dinden dönme/irtidât/ridde, mürted.

Abstract: The Freedom Of Changing Religion In The Context Of Religious Freedom: Apostasy Islam, as the origin on one hand includes surrendering, submitting and obeying while on the other hand directing these concepts to a sole entity, Allah, it also compulsorily contains freedom. Therefore it is possible to mention in the wide meaning a "religion freedom" essential for people. However, it is necessary to emphasize that this freedom includes a number of recordings and that it is not limitless. While a person has a full freedom to choose his religion, when there are other rights against his own rights, he is limited by a number of recordings. When a person apostasy from Islam where this person is placed in the free and limited parts of religion, if there is a committed crime or not, and if there is; which sanction is needed has been a big topic to be discussed during history. Our study is related to define whether an apostate person who has become a subject of such discussions deserves a number of crimes and qualifications that are attributed to him around the framework of importance that Islam gives to religious freedom.

Key Words: Religious freedom, free will, apostasy, apostate.

* Bu makale, araştırmacının Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunmuş olduğu "Kur'anda Din Hürriyeti" isimli doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri ABD.

Giriş

Pehleviçe, İbranice ve Arapça'da ortak olarak kullanılan din kelimesinin etimolojik kökeni hakkında farklı görüşler bulunduğundan, anlamları hakkında da kesin bir karara varmak oldukça zordur.¹ Pehleviçe'de "din"², İbranice'de "hüküm"³ anlamlarına gelen kelime, Arapça'da, "âdet, huy", "karşılık vermek, ceza" gibi müşterek ve "boyun eğme-boyun eğdirme, hükmetme-itaat, kahr-zillet" gibi zıt anlamlara gelir.⁴

Din kavramının üzerinde uzlaşmış müşterek bir tanımına ulaşamamasında, dinin mahiyeti, onu tarif edenin kişiliği, tarifin yapıldığı dönemin umumî havası veya hâkim olan temayüller⁵ etkin olduğu gibi bunlara, dinlerdeki çeşitlilik, değer problemi ve dinin orijinal kaynağının bilinmemesi⁶ de eklenebilir. Bu bağlamda değerlendirdiğimizde din, çok değişik şekiller içinde görünen ve çok geniş bir alanı kapsayan çapraşık bir olgu olarak karşımıza çıkar.⁷

Kur'an'da bu manaların bütünü görmek mümkün olmakla birlikte, insanın Allah'a, O'nun otoritesine, iradesine boyun eğmesi, kulluk etmesi, inanç ve bundan doğan ahlâkî yükümlülükler bütünü ifade eden sistemli "din" anlamındaki kullanım, daha çok tercih edilmiştir.⁸ Bu şekilde Allah ile insan arasında karşılıklı bir ilişki düzeyinde gerçekleşen din terimi, hem ahlâkî olarak emredici kanunlar muhtevasını hem de onlara uygun davranmayı ihtiva eder ve sonuçta terimin en geniş anlam çerçevesini yansıtır.

Din hürriyeti ise, kişinin aşkın varlığa dair inanç, inançsızlık ya da bir dini benimseme arasında seçim yapma ve bu inanca bağlı davranışları, bir baskı ve engelleme olmadan kendi iradesiyle ferdî ve sosyal hayatında gerçekleştire-

¹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, Kevser yay., 1980, s. 208.

² Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Kahire 1937, s. 132-133.

³ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Newyork 1964, 90 vd.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1955, XIII, 168-170; Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *El-Müfredât fi Çaribi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, s. 253.

⁵ Recep Yaparel, "Dinin Tarihi Mümkün mü?", *DEÜİFD*, İzmir 1987, c. IV, s. 405; Kamuran Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", *AÜİFD*, Ankara 1957, c. VI/I, s. 127.

⁶ Thomas A. Idinopulos, "Din Nedir?", çev. Temel Yeşilyurt, *HÜİFD*, Şanlıurfa 1999, c. V, s. 151-166.

⁷ Birand, "Dinin Mahiyeti Üzerine", s. 128.

⁸ İlhami Güler, "Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar, Tarihî Dönüşümler", *İslâmiyât*, Ankara 1998, c. I, sayı:4, s. 55.

bilmesidir.⁹ Böylece dinde hürriyet sadece bir dini kabullenme ya da kabullenmemeyle sınırlı olmayıp, sonuçlarına katlanmak suretiyle, bağlanılan dinin gereklerini yerine getirip getirmemede de söz konusudur.¹⁰ Dinin insanda yaratılıştan gelen bir eğilim olan mutlak varlığa inancın bireysel ve sosyal yaşamda objektif ifadelerini içermesi yanında, insanın kişilik ve karakterinin oluşumunda önemli bir yere sahip olması, din özgürlüğünün, insan için varoluşsal bir sorun, vazgeçilmez ve dokunulamaz bir hak olduğunu gösterir. Bu özelliğinden dolayı, insanların kafalarında ve bilhassa kalplerindeki kıymet hükümlerine, ulvî olarak kabul ettikleri değerlere saygı gösterme zorunlulukları, onların geniş bir serbesti içinde bu hürriyetten istifade etmelerini gerektirir.¹¹

Hürriyet bilinci kendini fiillerde göstermekle birlikte, asıl hürriyet, seçmenin bizzat kendisindedir. İman ve bu imanın, gerek bireysel gerekse bireyler arası ilişkiler boyutuyla hayata aktarılmasından oluşan din, katılımın gerçekleştiği başlangıç aşamasında bir seçmenin varlığını zorunlu kılar. Başka bir deyimle, hayata dahil edilen din, bir seçme eylemiyle, yani "inanma"yla başlar.¹²

Dinin "Allah-insan ilişkisi" ve "insan-insan/çevre ilişkisi" boyutlarından birincisinde ifadesini bulan iman, "İnsanın inandığı varlığa gönlüyle kuvvetli bir biçimde bağlandığı derin bir ruh haletidir ve bu alelade bir inançtan çok farklıdır."¹³ Bu yönüyle iman, kalpte yer eden olumlu tavidir. Dış dünyaya ve yaşantıya aksetme yolunda, Allah'a yönelik sevgi, saygı, tevâzu, hayranlık, şükran, teslimiyet ve bağlanma gibi duygusal yönleri de ağır basan, ben bilincinin şekillenmesinde önem kazanan yönüyle psikolojik bir olgu olarak da değer-

⁹ Bkz. Mohammed Talbi, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", *Islamochristiana*, Roma 1985, c. XI, s. 105; Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara, Vadi Yay., 2005, s. 80; İbrahim Ö. Kaboğlu, *Özgürlükler Hukuku*, İstanbul 1996, s. 186.

¹⁰ Kur'an'da bu durum, "Dinde zorlama yoktur..." (Bakara, 2/256); "Eğer Rabbin dileyseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi. O halde sen inansınlar diye insanları zorlayıp duracak mısın?" (Yunus, 10/99); "De ki o, Rabbimizden gelen bir haktır. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr..." (Kehf, 18/29); "...Artık kim doğru yola girerse ancak kendisi için girer. Kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapar. Ben sizden sorumlu değilim." (Yunus, 10/108); "...Şayet yüz çevirirlerse sana düşen ancak tebliğdir..." (Âl-i İmrân, 3/20) ve daha pek çok ayetle ifade edilmiştir. Keza, Nuh'un oğlu (Hud, 11/42), Hz. Nuh ve Hz. Lut'un eşleri (Tahrîm, 66/10), Hz. İbrahim'in atası (En'am, 6/74), Hz. Peygamberin amcası Ebu Talib gibi örnekler, inanç açısından en yakınların dahi zorlanamayacağını en bariz göstergeleridir.

¹¹ Servet Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara, DİB yayınları, 2001, s. 116-117.

¹² Burada kastettiğimiz insanların fitratlarına yerleştirilmiş olan genel manadaki din duygusu değil, herhangi bir dini bilinçli olarak hayatına alma, onunla hayatına yön vermedir.

¹³ Ali Fuad Başgil, "Din Hürriyeti", *A. Samim Gönensay'a Armağan*, İstanbul 1955, s. 231.

lendirilebilir.¹⁴ Ne kalp fiilleriyle desteklenmiş tasdikten mahrum olan bir iman ne de imanın bulunmadığı bir amel, gerçek anlamda sahip olduğu değeri ifade edebilir. Bütün bunlardan mahrum olarak, baskı ortamlarının ürettiği ameller faydasızlığa mahkûm olduğu gibi, hem sahiplerini (münâfıklar) cehennemden en derin kuyularına hem de çevresindekileri (Müslüman toplum) karanlık, dipsiz dünyevî kuyulara mahkûm eder. Bu durumda iman, kalpte gerçekleşikten sonra kendisine dışarıdan herhangi bir müdahalenin olamayacağı ve onda tam bir hürriyetin hakim olduğu bir yaşantı hali olarak değerlendirilebilir. Zira imanın mekanı kalptir, kalp iradeyle iş görür ve her türlü baskıyı dışlar. Dolayısıyla bir kalpte imanın oluşması ve yerleşmesi içsel süreçlerin bir sonucu olarak değerlendirilebilirken, dışsal etken ve zorlamaların bu süreçte, irade ve rıza devre dışı bırakılmak suretiyle, bir yeri olmadığını söyleyebiliriz.

Aileden taklit yoluyla edinilen, eğitim ve toplumsal değerlerle (gelenek, örf ve adetler) katı bir koruma çemberi içine alınan dinî bilginin, ilerleyen dönemlerde sorgulamaya tabi tutulması, hem sahip olunan dinin mahiyet ve derinliğinde, hem de başkalarının dinî inanışlarına olan bakış açısında birtakım değişimlere neden olacaktır. Bazen bu süreç, daha önce edinilmiş olan dinin değiştirilmesine kadar gidebilir. Çok sık olmasa da dinî toplumlarda yaşanan ihtida ve irtidat hareketleri bunun en bariz göstergesidir. Bir dinin mensupları tarafından ihtida hareketleri olumlu ve hatta arzulanan bir durum olarak karşılık bulurken, irtidât, tam aksi bir şekilde istenmeyen, kınanan ve hatta cezayı; cezanın da en şiddetlisini gerektiren büyük bir suç kapsamında değerlendirilir. Kişinin taklidî bir yolla edinmiş olduğu bir dini, ömrünün ilerleyen dönemlerinde, irade ve rızasını da işin içine katarak değiştirmesinin, İslam'ın önerdiği din hürriyeti kapsamında ne anlam ifade ettiğinin Kur'an ve aklın verileri ışığında doğru bir analizini yapmak önem arz etmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

İrtidat ve riddet kelimeleri sözlükte, dönmek, men ve defetmek, reddetmek, bir şeyden yüz çevirip başka bir şeye yönelmek anlamlarına gelir.¹⁵ Dinî terminolojide, bir Müslüman'ın İslam dininden çıkıp başka bir dine girmesi veya ateist olması şeklinde tanımlanır. İrtidat eden kimseye ise mürted denir.¹⁶

¹⁴ Recep Ardoğan, "Kelâmî Açından İmanın Mahiyeti ve Din Özgürlüğünün Muhtevası", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2005, c. XLI, sayı: 1, s. 55; Krş. Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982, s. 25.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "rdd" maddesi, c.III, s. 123; İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 281; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1304, c. I, s. 1141.

¹⁶ Kasânî, *Bedâiu's-Sanai*, Beyrut 1986, c. VII, s. 134; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, Kahire ty., s. 154.

Muhammed Abduh ridde'yi, İslam'dan dönme değil de peygamberlerin getirmiş olduğu bütün dinlerin üzerinde temellendiği "Allah'a iman", "Ahiret gününe iman" ve "amel-i salihde bulunma" şeklinde sıralanabilecek olan üç esastan rücû etme, yani genel olarak "dini terk etme" şeklinde tanımlar ki bunun dinî literatürdeki karşılığı "küfür"dür. Böylece bu şekildeki bir tanımlamayla irtidâtla küfür arasında olduğu söylenen farkın¹⁷ ortadan kalkmış olduğunu söyleyebiliriz. Onu, bu şekilde bir tanımlamaya iten neden ise inanç yönünden beşerî aklın ve evhamlardan arınmış bir nefsin ulaşabileceği en uç sınırı ifade eden İslam'dan dönmenin mantikî ve aklî hiçbir meşru dayanağının olmayacağına yönelik kesin inancıdır. Buradan hareketle o, bütün bunlara rağmen, İslam'dan döndüğü ve başka bir dine girdiği (küfür anlamında değil) söylenen birinin aslında İslam dininden değil de "başka bir şey"den döndüğünü iddia eder.¹⁸ Bu, "başka şeyin ne olduğuna" dair kafa yoran, sonraki düşüncülerden olan Muhammed Talbî, bu ince noktaya açıklık getirme sadedinde sunları söyler:

*"İslam'dan ayrılma (tefessâ), somut bir gerçektir (...) İslam'a tabi olanlar onu, parmaklarının ucunda yürüyerek, gürültüsüz bir şekilde terk etmektedirler (...) Bunlar, farz olduğunu kabullenmeksizin çocuklarını sünnet ederler, kalpleri ona kani olmaksızın [kalben hissetmeksizin] evlilik törenlerinde ve kabirlerin başlarında Fatihâ'yı okurlar. Bu tıpkı, gerçek anlamda inanmadıkları halde sürekli olarak eski milletlerin, Tanrı-larını övmeleri gibi, toplumsal katılım faktörlerinin toplamından ya da "toplumsal din" in bir çeşidinden başka bir şey değildir."*¹⁹

O, bu görüşleriyle Abduh'a katılarak, terkedilenin İslam değil de bilinçsizce yerine getirilen "toplumsal bir gelenek" olduğuna dikkatleri çeker. Neyfer, bu tür irtidatı "er-Riddetü's-Sâmite" (sessiz irtidat) şeklinde isimlendirerek,²⁰ bu tür bir terk edişin ölüm cezasını hak eden, gerçek anlamdaki "dinden dönme" olduğunu vurgular.

İslam'ın, ister "dinden çıkma" (küfür/ateizm) ister "İslam dininden çıkma" şeklinde tanımlansın, irtidata karşı yaklaşımının ne olduğunun, din hürriyetinin varlığını ve zorunluluğunu sonuna kadar destekleyici yönü ıskalanma-

¹⁷ Ahmed Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul, Marifet Yay., 1990, s. 79-80.

¹⁸ İhmîde Neyfer, "Mine'r-Riddeti İle'l-İmânî İlâ Va'yi't-Tenâkudi", *Islamochristiana*, Roma 1987, c. 13, s. 4.

¹⁹ Muhammed Talbî, "el-İslamu ve'l-Ğarbu min Hilâli Tacâvüzi Sademâti ve Mevâtini'l-Ğamûdî", *Islamochristiana*, Roma 1981, c. 7, s. 63-64; Neyfer, "Mine'r-Ridde...", s. 4.

²⁰ Neyfer, "Mine'r-Ridde...", s. 3.

dan açıklığa kavuşturulması gerekir. Burada çalışmamıza konu olan durum, İslam Kelâm literatüründe tartışılan, küfrü gerektiren inanç ve sözler değil, dinden ya da İslam'dan çıktığının bizzat dille, açıkça ve bilinçli bir şekilde söylenmesi halidir. Yani hiçbir kelâmî tartışmaya mahal vermeksizin, bizzat inkârın gerçekleşmesi ve tövbe etmeksizin üzerinde ısrar edilen bu inkârın ölümle cezalandırılmış olmasıdır.

İslam'ın ve de Müslümanlar'ın, yukarıda açıklamaya çalıştığımız şekilde, bir yandan din hürriyetini savunması, öte yandan din değiştireni ölüm gibi en ağır bir cezaya çarptırması, büyük bir paradoks olarak değerlendirilebilir mi? Tarihsel bir takım pratikler ve Hz. Peygamber'den gelen bir takım rivayetler öncelenerek ve din hürriyetine vurgu yapan ayetler görmezden gelinerek mürtedin mutlaka öldürülmesi gerektiğine hükmetmek mi gerekir? Bütün bu ayetler ve tecrübeleri dikkate alarak, ölüm cezasına çarptırılma sebebinin, İslam'ın ya da dinin terk edilmesi olduğunu rahatlıkla söyleyebilir miyiz? Başka bir şekilde ifade edecek olursak; İslam tarihinde örneklerine rastladığımız ve ölümle cezalandırılan eylem/suç, bizzat dinden çıkma (ridde/irtidât) mıdır yoksa başka bir şey midir? Bütün bu ve benzeri sorulara cevap bulma gayreti, bir yandan irtidat kavramı ve içeriğinin doğru anlaşılmasını, öte yandan inanıp inanmamanın hükmünün ancak Allah'a ait olduğunu, değil Müslüman kardeşini tekfir etmeye, dinden çıktığını açıkça ilan eden kişiye dahi müdahale hakkının olmadığını bir kez daha hatırlatmayı hedeflemektedir. Belki böylece, tekfir furusuyla çalkalanan İslam dünyasında özlenen huzur ortamının yeniden tesisine bir nebze de olsa katkı sunulmuş olacaktır.

2. Fıkıh Kaynaklarında Mürtedde Uygulanacak Müeyyideler ve Dayanakları

a. Aklî Deliller

Klasik fıkıh literatüründe mürtedin hem dünyevî hem de uhrevî anlamda konumunun ne olduğuna dair önemli tartışmalar olmuş, hemen hemen bütün mezhepler dünyevî bir hüküm olarak mürtedin mutlaka öldürülmesi gerektiği noktasında görüş birliğine varmıştır. Hanbelî ve Mâlikîler, mürted olan erkek ya da kadının aç ve susuz bir şekilde üç gün boyunca İslam'a davet edileceğini, eğer kabul etmezse öldürüleceğini savunurken Şafîilerden bir kısmı, İmam Şâfi'nin konu hakkındaki görüşüne istinaden, bu üç güne bile gerek duymadan mürtedin öldürülmesi gerektiği fikrine varırken diğer bir kısmı da en az üç gün

olmak üzere tövbeye davet edilmesi gerektiğini savunur.²¹ Şâfiî, Frank Griffel'in ifadesine göre, tövbeye karşılık vermeyen ve küfründe inat eden, İslam toplumu geri döndürme çabalarına menfi cevap veren kâfiri mürted olarak niteler. Zira, Şâfiî'ye göre irtidatın gerçekleşmesi üç temel şarta bağlıdır: Birincisi, mürted daha önce bir inanca sahip olmalıdır, yani İslam'ı alenen ikrar etmiş olmalıdır; ikincisi bunu küfür takip etmelidir (yani İslam'dan ayrılma alenen deklare edilmelidir), üçüncüsü ise bu kişinin, tövbe etmesi istendikten sonra bunu dikkate almayıp, savsaklayıp yapmamasıdır. Bu üç kriter, irtidatı oluşturur ve bir müslümana ölüm cezası verebilmek için üçünün birden bulunması gereklidir. Ancak ilk ikisiyle küfür gerçekleşirken, sonuncusunun bunlara eklenmesiyle de irtidat meydana gelir.²²

İbn Teymiyye de irtidatı, biri tövbe kabul edilen mücerret irtidat; diğeri de yeryüzünde fesat çıkarıp Allah ve Resulüne savaş açmak anlamına geldiği için cezadan önce tövbe kabul edilmeyen irtidat olmak üzere ikiye ayırmıştır. O buna dayanak olarak, Hz. Peygamber'in (a.s.) irtidat eden bir topluluğun tövbesini kabul ederken, irtidatın yanı sıra İslam'a ve Müslümanlara sıkıntı ve eziyet vermek gibi başka suçları da işleyen diğer bir grubun doğrudan öldürülmesini emretmiş olmasını gösterir. Buna örnek olarak da, irtidat etmekle birlikte İslam'a küfretmek ve bir Müslüman'ı öldürmek suçlarını işlemesinden dolayı Mukayyis b. Subâbe'nin, yine irtidatı ilaveten iftira ve karalama suçlarını işlediği için İbn Ebî Serh'in öldürülmesini emretmişti.²³

Gazâlî, İslam hukukunun ve onun mürtedler hakkındaki hükümlerinin Selçuklu Devleti'ni tehdit eden sünnilik dışı İsmâ'ili düşüncesine karşı kuvvetli bir silah oluşu fikrinden hareketle,²⁴ sıradan halk kitlesinden olan mürtedle dâî (davetçi, misyoner) veya mü'minler arasında küfrü yayan bilinçli mürted arasında ayırım yapar. Birincisine tövbe hakkı tanınması gerektiğine fakat ikinci guruptakiler için hiçbir bağışlamanın olmaması gerektiğine hükmeder. Zira bu ikinciler, öğretilerinin gerçek olmadığını ve görüşlerinin küfür

²¹İmam Şâfi el-Ümm adlı eserinde her ne kadar tevbe etmekten kaçınan mürtedin tevbe etmekten yüz çevirdiği yerde ve zamanda öldürülmesi gerektiğini söylese de, öldürülmediği zaman üç, altı ya da daha fazla gün tevbe etmekten kaçınıp da daha sonra imanını izhar etse kanının masum olduğunu belirtir. Bkz. *el-Ümm*, (thk. Rif'et Fevzî Abdülmuttalib), yy. 2001, c. VII, s. 399; Ayrıca bkz. Neyfer, "Mine'r-Ridde...", s. 5.

²²Frank Griffel, "Hoşgörü ve Dışlama: Şâfiî ve Gazâlî'nin Mürted Konusundaki Görüşleri", (çev. Şükrü Selim Has), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, Nisan 2006, s. 288-289; Ayrıca bkz. Şâfi, *el-Ümm*, c. VII, s. 393 vd.

²³ Takiyyüddin İbn Teymiyye, *es-Sârimu'l-Meslûl*, (nşr.M.b.Abdullah el-Halvânî vd.), Beyrut1417, c. III, s. 600, 866.

²⁴ Griffel, "Hoşgörü ve Dışlama...", s. 294.

olduğunu bile bile sadece siyasi kudret ve dünyevi menfaat için sapkınlıklarını yayarlar. Bunlara, tövbe hakkı tanıyıp tanımamak hakim in yetkisine kalmıştır.²⁵

Şia'nın İmamiyye fraksiyonu ise mürtedi, ana-babası Müslüman olan ve ana-babası kafir olduğu halde kendisi İslam'ı kabul eden ve sonra ondan dönen olmak üzere ikiye ayırmış, birinci gruba girenlerden tövbenin dahi kabul edilmeyeceği ve öldürüleceği, ikinci gruba girenlerin ise tövbe etmedikleri takdirde öldürüleceği görüşündedir.²⁶ İrtidat edenin cinsiyeti hakkında bir ayırımı gitmeyen bu mezheplere göre, öldürülme nedeni "hak dinin bırakılıp batılın tercih edilmesi" olduğundan, böyle bir ayırımı gitmek anlamsızdır.²⁷ Câbirî, İslam fıkında mürtedle alakalı hüküm verilirken, fiilî bir girişimde bulunan ile bulunmayan mürted arasında bir ayırımın yapıldığına dikkat çekerek, muharip olan (fiilî girişimde bulunan) mürtedin öldürülmesi konusunda ittifakın söz konusu olduğunu, fiilî girişimde bulunmayan mürtedin tövbeye davet edilmeden öldürülüp öldürülmeyeceği noktasında da ihtilafın var olduğunu söyler. Aynı şekilde fukahanın, dâru'l-İslam veya dâru'l-harpte savaştan mürted arasında da bir ayırımı gitmesini delil göstererek, oldukça genel bir değerlendirmeye, fukahanın, mürtedle ilgili hüküm verirken bunu inanç hürriyeti açısından değil de "İslam toplumuna bir ihanet" olma yönüyle değerlendirdiklerini belirtir.²⁸ Bu değerlendirme, her ne kadar İslam'ın ruhuna ve ilk dönem (Hz. Peygamber ve ilk dört halife dönemi) uygulamalarına uygun düşse de, sonraki anlayışlar için, özellikle de klasik dönem fukahası için aynı şeyleri söylemek, aşırı bir iyimserlik olacaktır.

İrtidat eden erkeğin öldürülmesi konusunda, diğer mezheplerle aynı görüşü paylaşan Hanefiler, irtidat eden kadının öldürülmeyeceği noktasında onlardan ayrılmışlardır. Onlara göre mürtedin öldürülmesinin gerekçesi, inancını değiştirmesi değil, Müslümanlara karşı düşmanca tavır takınmasıdır. Bu konuda Serahsî şunları söylemektedir:

"İnkâr suçların en büyüğüdür. Ancak bu, kul ile Rabbi arasındadır. Bunun karşılığı da ahirete ertelenmiştir. Dünyada uygulanan müeyyideler ise insanların yararı için meşru kılınmış toplumsal içerikli yaptırımlardır. (...) Mürted, inkârda ısrarıyla, Müslümanlara karşı düşmanca tavır almıştır. Bu düşmanlığın izalesi için öldürülür.

²⁵ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtmiyye*, Kahire 1964, s. 160-163; Griffel, "Hoşgörü ve Dışlama...", s. 293.

²⁶ Neyfer, "Mine'r-Ridde...", s. 5.

²⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut ty., c. X, s. 75; İbnü'l-Münzîr, *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm*, Mekke ty., c. III, s. 157.

²⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, Beyrut 2004, s. 178-179.

(...) Öldürmenin illeti düşmanlık olduğundan ve kadının da bünyesi çarpışmaya uygun olmadığından hiçbir şekilde öldürülmeyeceği açıklık kazanır."²⁹

Sonuç olarak Hanefîler'e göre öldürme, mürtedin inkârının cezası değildir; çünkü Allah katında inkârın cezası dünyevî cezadan daha fazladır. Öldürme, onun düşmanca tavrını engellemeyi hedeflemektedir. Düşmanca tavır almak erkeklere has bir özelliktir. Bundan dolayı Rasulullah, kadınların öldürülmesini yasaklamış, yasağın gerekçesini de kadınların bilfiil savaşa iştirak etmemelerine bağlamıştır.³⁰ Ancak Kasânî, irtidat eden kadının öldürülmemesi gerektiğine dair Hanefî hükmü, din seçme konusunda kadınlar kocalarına tabi olduklarından, ölüm cezasının onlar üzerinde etkili olmayacağını söyleyerek,³¹ mezhebin temel yaklaşımından farklı bir gerekçeye dayandırmıştır. Böylece o, konuyu fert-toplum ilişkisinden ziyade, kadının sosyal statüsüne ve mevcut aile yapısına atıfla izah etmiştir.

Hanefî fakihler buna kıyasla, fiilen mücadele etme imkânı olmayan, savaşamayan, muhakeme gücünü kaybettiği için düşmana teorik destek veremeyen özürsüz veya yaşlıların da aynı kategoride değerlendirilerek öldürülemeyeceğini söylerler.³² Şayet bir kadın da erkekler gibi mücadele etme güç ve iktidarına sahipse o da potansiyel bir tehlike oluşturduğundan dolayı öldürülür.³³ Sadece irtidat eden kadın öldürülmez; fakat İslam'a dönünceye kadar hapsedilir ve tövbe etmesi için baskı uygulanır.³⁴ İlk dönem Hanefî hukukçularının aksine sonrakilerden hapis süresince –miktarı konusunda farklılıklar olmakla birlikte- kadının dövüleceğine dair görüşlere rastlanmaktadır.³⁵

Bütün bu görüşler ışığında konu değerlendirildiğinde, Hanefî dışındaki bütün diğer mezhepler, irtidat edenin "İslam'dan döndüğü için öldürüleceği" görüşünü paylaşırken, Hanefîler mürtedin öldürülme sebebini, "salt dinden çıkma değil, dinden çıkarak İslam'a karşı muharip olma (savaşma)" özelliğine bağlamışlardır. Hükmün (öldürme) illeti konusunda fakihler arasındaki bu

²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, c. X, s. 110; Ayrıca bkz. Merğînânî, *el-Hidâye*, Beyrut 1986, c. V, s. 310-311.

³⁰ İbn Hümam, *Fethü'l-Kadir*, Bulak 1310 h., c. V, s. 311.

³¹ Kasânî, *Bedâiu's-Sanâi*, c. VII, s. 135; Eleştirisi için bkz. İbn Hümam, *Fethü'l-Kadir*, c. V, s. 310.

³² Serahsî, *el-Mebsût*, c. X, s. 111; Haskefî, *ed-Dürrü'l-Muhtar*, (Reddül-Muhtar kenarında), Beyrut 1987, c. III, s. 224.

³³ İbn Hüâm, *Fethü'l-Kadir*, Bulak el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1310 h., c. V, s. 311.

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, c. X, s. 110-111; Merğînânî, *el-Hidâye*, c. V, s. 311.

³⁵ Kasânî, *Bedâiu's-Sanâi*, VII, 134.

görüş farklılığı, çok önemli bir sorunu da beraberinde getirmiştir: Mürted inancını değiştirdiğinden dolayı mı yoksa ayrıldığı eski dinine veya dinî topluluğuna karşı saldırıda bulunma potansiyeline³⁶ sahip olduğundan dolayı mı öldürülür? Özetle bir kişi İslam dininden çıktığı için öldürülür mü? Konunun aydınlığa kavuşması için öncelikle “mürtedin öldürüleceği” hükmünün kalkış noktasının ne olduğunun dikkatli bir incelemeyle tespit edilmesi gerekir. Kaynağın titiz bir tetkikten geçmesi, konunun asıl mecrasından saparak nasıl bir değişim ve evrim geçirdiğinin de önemli ipuçlarını sunacaktır.

b. Naklî Deliller

Mürtedin öldürülmesi gerektiğini savunanlar özellikle; “...Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, öylelerinin bütün yapıp ettikleri dünyada da, ahirette de boşa gitmiştir. Bunlar cehennemliklerdir, orada sürekli kalacaklardır”³⁷ ayetine dayanmaktadırlar. Konuyla ilgili olarak öne sürülen Âl-i İmran suresinin 69-91. ayetleri de kitap ehlinde bir grubun Müslümanlar’ı dininden döndürmek, İslam dini hakkında kafalarda şüphe uyandırmak için bilinçli bir gayret gösterdiklerini anlatmakta ve onlara karşı sert eleştirilerde bulunmaktadır. Bu bağlamda da 86-91. ayetler dininden dönenlerin karşılaşacakları uhrevi azaba dikkatleri çeker. Aynı şekilde Mâide suresinin 54. ayetinde de gayrı müslimlere uyararak dininden sapacak olanlar ciddi anlamda uyarılmıştır. Nahl suresini 106. ayetinde de inandıktan sonra Allah’ı inkar edenlerin Allah’ın gazabına uğrayacakları, onları elim bir azabın beklediği ifade edilmiş; ancak kalbi imanla dopdolu olduğu halde baskı altında oldukları için inkar etmek zorunda kalanların sorumlu olmayacakları ifade edilmiştir.³⁸

Ve Hz. Peygamber’den geldiği iddia edilen şu rivayetlere dayandırmaktadır:

1) “Ureyne kabilesinden bir grup, Medine’ye gelip Müslüman oldular. Medine’nin havası kendilerine ağır geldiği için Rasulullah’tan izin alarak zekatlık develerin otlatıldığı kırsal bir alana gittiler. Burada sağlıkları düzeldi; ancak çobanları öldürüp develeri gasp ederek İslam’dan döndüler. Bu haber Medi-

³⁶ “Potansiyel” kelimesini kasıtlı olarak kullandık. Çünkü Hanefiler erkek ve kadın mürted ayırımını muharip olma gücüne (potansiyeline) sahip olup olmamasına dayandırmışlardır.

³⁷ Bakara, 2/217.

³⁸ Ayetler hakkında geniş tahlil için bkz. Kaşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler”, *G.Ü. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, s. 349-350; Ali Toksarı, “Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtede Yapılması Gereken Muamele”, *Bilimname XIX*, 2010, c. II, s. 61-62.

ne'ye ulaşınca, Rasulullah atlılarından bir müfreze göndererek bunları Medine'ye getirtti ve öldürttü."³⁹

2) "Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik eden birinin kanı; ancak şu üç gerekçeden biriyle helal olabilir: Cinayet işleyen, zina eden evli, dinini terk ederek cemaatten ayrılan kişi."⁴⁰

3) Hz. Peygamber bir gün minbere çıkar ve:"Benden sonra fesat çıkarılacaktır. Cema'atten ayrılan kimi görürseniz veya Muhammed ümmetinin durumunu parçalamak isteyen kim olursa olsun -cema'at da olsalar- öldürünüz!" buyurmuştur.⁴¹

4) "Dinini değiştireni öldürün."⁴² Klasik fukahanın mürted hakkında hüküm verirken en çok itibar ettikleri bu rivayet, dolayına gitmeden bizzat din değiştirmenin öldürülmek için yeterli bir sebep olduğunu bildirmektedir. Sebep-i vüruduyla ilgili literatürde herhangi bir bilgiye rastlanmayan bu hadis, hükme konu olma açısından da farklı görüşlerin ileri sürülmesine neden olmuştur.

c. Delillerin Kritiği

Yukarıda zikredilen hadisler ve diğerleri, bir başka açıdan değerlendirilip, yer aldıkları kaynaklar kronolojik bir sırayla incelendiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Konuyla ilgili çok sayıdaki rivayet, aslında birkaç hadisin çeşitli kaynaklarda çeşitli isnatlarla tekrarlanmasından ibarettir. Bu rivayetlerin ortak özelliği, Hz. Peygamber'i takip eden ikinci-üçüncü tabaka ravilerinin, açıkça bunları birbirlerinden işittiklerini gösteren bir ifade bulunmayıp, tam tersine "'an ve enne" lafızlarıyla nakletmeleri, yani rivayetlerin "mu'an'an" ve "mu'en'en" denen türden olmalarıdır. Bu tür rivayetlerin ciddiye alınabilmesi için, "'an" veya "enne" ile rivayette bulunanların gerçekten birbirlerinden hadis işittiklerinin ortaya konması gerekir ki bu, bilimsel olarak gösterilebilmiş değildir. "Dinini değiştireni öldürün" rivayetinin -bir iki mürsel rivayetinin dışında- hemen hemen bütün tarikleri İbn Abbas'a dayanmakta, bu da rivayetin ferd olduğunu göstermektedir. Bu tür rivayetler, sahih kabul edilse bile, âhâd oldukları için

³⁹ Buhârî, "Muharibîn" 2; Müslim, "Kasame", 9-14.

⁴⁰ Buhârî, "Diyat", 6; Müslim, "Kasame", 25-26; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Tirmîzî, "Hudûd", 25; Nesâî, "Tahrîm", 5, 11.

⁴¹ Nesâî, "Tahrîm", 6.

⁴² Buhârî, "Cihad", 149; "İtisam", 28; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Nesâî, "Tahrîm", 14; Tirmîzî, "Hudûd", 15, 25; İbn Mâce, "Hudûd", 2.

kesin bilgi değil zann-ı galip ifade ederler. Bu ise, söz konusu rivayetlerin Hz. Peygamber'e nispetinin kesin değil, tahmîn olduğu anlamına gelir. Bu rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti konusundaki şüphe, "hadlerin şüpheli durumlarda düşürülmesi ilkesi" uyarınca, mürtedin ölüm cezasına çarptırılması önünde ciddi bir engel teşkil eder. Kaldı ki küfrün kendisi dahi, Müslümanlara karşı kin ve düşmanlık amacı gütmeyişi ve bunu fiiliyata dökmediği sürece, kanı (öldürülme) helâl kılmaz.⁴³

Ancak; "İslam dininden dönenin" öldürülmesi gerektiğine dair rivayetlerin, gerek isnad gerek metin açısından bir takım problemleri bünyesinde barındırdığı, problemsiz oldukları var sayılsa bile, kesinlik değil, ihtimal ve zann-ı galip ifade etmesi sebebiyle, ölüm cezası gibi son derece ciddi bir konuda delil olamayacağı⁴⁴ ifade edilmiş olsa da biz, bu tür rivayetlerin dönemin şartlarını göstermesi bakımından bilgi değeri taşıdıklarını düşünüyoruz. Aceleci bir yaklaşımla rivayetler reddedilmeksizin Hz. Peygamber'in böyle bir hükümde bulunmasının arkasında yatan nedenlerin iyi tespit edilmesi ve bunun için de söz konusu rivayetlerin kendi tarihsel bağlamında ele alınarak değerlendirilmesi, sağlıklı bir neticeye ulaşma adına önem arz etmektedir.

Bu bağlamda, delil olarak öne sürülen rivayetlere baktığımız zaman; ilkinde zikredilen hadisede, herhangi bir inanç değişimi söz konusu olmamakla birlikte, cana ve mala karşı açık bir saldırı söz konusudur. "...çobanları öldürüp develeri gasp ederek İslam'dan döndüler." ibaresi ise, söz konusu kişilerin açık bir şekilde İslam'dan döndüklerini ifade etmelerinden ziyade, zikri geçen eylemleri işlemek suretiyle İslam'dan çıktıklarına yönelik dolaylı bir yorum vardır. Dolayısıyla bu rivayetin, salt din değiştirmenin ölümle cezalandırılacağı hükmüne bir dayanak oluşturması mümkün görünmemektedir.⁴⁵ İkinci rivayette geçen "kanın helâl kılınmasını gerektiren suçlar", başka rivayetlerde farklı adlarla karşımıza çıkmaktadır. Bir rivayette "İslam'dan çıkan, Allah ve Peygamberi'yle mücadeleye giren,"⁴⁶ Hz. Aişe'den gelen diğer bir varyantta ise

⁴³ Mahmûd Şaltût, *el-İslâm' Akîdetün ve Şerî'atün*, Mısır, Dârü'l-Kalem, ty, s. 293; Neyfer, "Mine'r-Ridde...", *Islamochristiana*, s. 6; Hayri Kırbaşoğlu, "İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi", *İslâmiyât*, Ankara 2002, c. V, s. 128-129; Ahad haberlerin zan ifade ettikleri ve hadlerin de ahad haberler üzerine kurulamayacağına dair bilgi için bkz. Y. Vehbi Yavuz, *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, İstanbul ty., s. 232-233; Yaşar Yiğit, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidat Suç ve Cezasına Bakış", *İslâmiyât*, Ankara 1999, c. II, s. 132-133.

⁴⁴ Kırbaşoğlu, "İslam'a Yamanan...", s. 129.

⁴⁵ Muhammed Selim el-Avva, *Fî Usûli'n-Nizami'l-Cinâiyyi'l-İslâmî*, Kahire 1983, s. 158-159

⁴⁶ Şevkânî, *Neylül'Evtâr*, Kahire 1972, c. VII, s. 7.

“Allah ve Peygamberi’yle mücadeleye girişen kişi! Bu ya öldürülür ya asılır ya da sürgün edilir”⁴⁷ ifadesi yer almaktadır. Bu kategoriler, Mâide suresinin 33 ve 34. ayetlerinde ifadesini bulan kamu düzenini bozucu terör içerikli suçlar (hirâbe) kapsamında zikredilen cezalar arasındadır. Rivayetin son iki varyantındaki ortak ifadeler dikkate alındığında bu hadisin; İslam’dan dönenin değil, İslam’dan dönmekle birlikte muharib (yol kesen terörist) olanın hükmünü bildirdiği söylenebilir. Muharip ise mürted olsun olmasın, mutlaka cezalandırılır.⁴⁸

Zikredilen dördüncü rivayetin metin ve senet açısından sıhhat şartlarını taşıdığını kabul eden görüşü benimseyerek, es-San'ani (ö. 1182/1 768)'nin de ifade ettiği gibi, diğer rivayetlerin bu rivayeti tahsis ettiğini⁴⁹ rahatlıkla söyleyebiliriz. Rivayetler birlikte düşünüldüğünde; “dininden çıkarak, İslam cema'atından ayrılan, Allah ve Rasülü ile harbeden kişi ile mücadele edilir. Pişman olarak tevbe ederse el çekilir; halinde ısrar ederse öldürülür, asılır veya sürgün edilir” şeklinde bir hükmün ortaya çıkması ise kuvvetle muhtemeldir.⁵⁰

Mürtedin öldürülmesi gerektiğine temel teşkil ettiği iddia edilen ayet⁵¹ öldürme hükmüne dayanak oluşturmak bir yana, dininden dönenin öldürülmemesi gerektiğinin sağlam bir delilini oluşturur. İfadenin “sizden kim dininden dönüp de kâfir olarak öldürülürse...” şeklinde gelmemiş olması dikkat çekicidir. Öte yandan ayetin “*onlar cehennemliktirler, orada ebedî olarak kalacaklardır*” kısmı açıkça uhrevî bir azaptan bahsetmektedir. Bunu destekleyen başka bir ayet ise şöyledir: “*İman edip sonra kâfir olan, sonra tekrar iman edip yine kâfir olan, ardından da küfürlerinde ileri gidenlere gelince Allah onları ne affeder ne de onları doğru yola iletir.*”⁵² Bu ayette mükerreren vuku bulan bir irtidattan bahsedildiği halde, ne ilk irtidattan ne de ikinci irtidattan sonra “onları öldürün” şeklinde bir emir mevcut değildir. Şayet, rivayetlerde iddia edildiği gibi mürtedin öldürülmesi gerekli olsaydı, ayette bahsedilen daha ilk irtidattan sonra “onları öldürün” denmesi ve ikinci ve müteakip irtidatlara müsaade edilmemesi gerekirdi. Dolayısıyla, İster başka bir dine girme, isterse tamamen inançsız olma anlamında olsun, İslam’dan dönenlere yönelik tavrın ne olacağına dair Kur’an’ın yakla-

⁴⁷ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1.

⁴⁸ Avva, *Fî Usûli'n-Nizam*, s. 158-159.

⁴⁹ San'ani, Muhammed b. İsmail, *Sübûlü's-Selâm Şerhu Bulûğî'l-Merâm min Cemî'i Edilleti'l-Ahkâm*, Beyrut, Daru'l-Ceyyid, ty., c. III, s. 1183.

⁵⁰ Ni hat Dalgın, “Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü”, *Makâlât*, 1999/I, s. 48.

⁵¹ Bakara, 2/217.

⁵² Nisâ, 4/137.

şımına baktığımızda, herhangi bir dünyevî cezanın öngörülmediğini, aksine bunların durumunun Allah'a ve ahiret gününe bırakıldığını görürüz.

Kur'an, irtidat konusunda tartışır, uyarır, öğüt verir ama asla kılıç argümanına başvurmaz.⁵³ Öncelikle, İslam'ı evrensel, ilahi dinler zincirinin son halkası, insanlığın manevi, ahlâkî ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayan yegâne din olarak takdim ederek onun kabulünü kolaylaştırmakta, İslam'la başka dinler arasında bocalayan insanları şüphelerinden arındırmaktadır: "Kim İslam'dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek ve o ahirette kaybedenlerden olacaktır."⁵⁴ Kur'an mesajını açık bir şekilde iletmesine rağmen, insanların bâtili tercih etmelerini kınamakta ve neticede kaybedenlerden olacaklarını vurgulayarak karşılaşılabilecekleri vicdanî ve uhrevî azapla onları ikaz etmektedir:

"...Sizden kim dininden döner ve kâfir olarak ölürse, yaptığı işleri dünyada da ahirette de boşa gider. Onlar cehennemlikler ve orada ebedî olarak kalacaklardır."⁵⁵ "İman etmelerinden, Rasül'ün hak olduğuna şehadet getirmelerinden ve kendilerine apaçık deliller gelmesinden sonra inkârcılığa sapan bir kavme, Allah nasıl hidayet verir? Allah zalimler topluluğunu doğru yola iletmez. İşte onların cezası, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanlığın lanetine uğramalarıdır. Bu lanete ebedî gömülüp gidecekler. Onların azapları hafifletilmez; yüzlerine de bakılmaz. Ancak bundan sonra tövbe edip yola gelenler başka. Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir. İnandık-tan sonra kâfirliğe sapıp sonra inkârcılıkta daha da ileri gidenlerin tövbeleri asla kabul edilmeyecektir ve işte onlar sapıkların ta kendisidirler. Gerçekten inkâr edip kâfir olarak ölenler var ya, onların hiçbirinden -fidye olarak dünya dolusu altın verecek dahi olsa- kabul edilmeyecektir. Onlar için acı bir azap vardır; hiçbir yardımcısı da yoktur."⁵⁶ "Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de nice peygamberler gelip geçmiştir. Şayet o ölür ve öldürülürse siz hemen gerisin geriye dinden mi döneceksiniz? Kim geri döner, dinden çıkar-sa bilsin ki, Allah'a asla zarar veremez..."⁵⁷ "Ey iman edenler! Siz-

⁵³ Mohammed Talbi, "Religious Liberty...", *Islamochristiana*, s. 110-113; Ş. Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, Ankara, Akçağ yay., 1997, s. 146-155.

⁵⁴ Âl-i İmrân, 3/85.

⁵⁵ Bakara, 2/217.

⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/86-90.

⁵⁷ Âl-i İmrân, 3/144.

den kim dininden dönerse (bilsin ki onların yerine) Allah, sevdiği ve kendisini seven, mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve zorlu bir toplum getirecektir.”⁵⁸ “Kalbi imanla dolu olarak mutmain iken, dini inkâr etmeye zorlanıp da yalnız dilleriyle inkâr sözünü söyleyenler hariç, kim imanından sonra Allah'ı inkâr ederek gönlünü inkâra açar, göğsüne küfrü yerleştirirse, onlara Allah tarafından bir gazap, hem de müthiş bir azap vardır.”⁵⁹

Bu ayetler, Hz. Peygamber'in topluma cezaî müeyyide uygulama gücüne sahip olduğu Medine'de indiğine göre, “dinden dönme” dünyevî bir cezayı gerektirseydi, Kur'an bunu mutlaka ifade ederdi. Oysaki Kur'an'ın hiçbir yerinde böyle bir ifadeye rastlanmamaktadır.⁶⁰

Özellikle İslam devletinin ilk kuruluş yıllarında gerek Hz. Peygamber'in gerekse ilk dört halifenin uygulamaları dikkatle incelendiğinde, devamlı sıcak bir mücadele ortamının (savaş) varlığı dikkatleri çeker.⁶¹ Bu durum, aynı zamanda Kur'an ayetlerine de yansımış, Müslümanlara karşı özellikle münâfık, müşrik ve Ehl-i Kitab'ın bilinçli dinden döndürme girişimlerinin varlığı dikkatlere sunularak, bu konuda Müslümanlar uyarılmıştır.⁶² Onların bu konuda yapmış oldukları komploları gösterme anlamında, Âl-i İmrân suresinin 72. ayeti oldukça dikkat çekicidir: “*Kitap ehlinde bir grup dedi ki: İnananlara indirilmiş olana günün önünde inanın, sonunda inkâr edin; belki size bakarak onlar da dönerler.*” Hz. Peygamber zamanında Yemen'de el-Esved el-Ansî, Müseylime ve Tüleyha b. Hüveylid gibi peygamberliklerini ilan ederek dinlerinden dönenler,⁶³ bunun en bariz örneğini oluşturur. Öte yandan, siyer kaynaklarında İslam'ı kabul etmişken birtakım suçlar işleyerek cezalandırılma korkusuyla Mekke'ye sığınan, İslam'dan döndükleri gibi Mekkelileri de Müslümanlar'a karşı savaşa teşvik eden kimselerden bahsedilir. Hz. Peygamber bunlardan Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, Abdullah b. Hatal ve Mikyas b. Sübbe hakkında Kâbe'nin örtüsüne bürünseler de öldürülmeleri talimatını vermiştir.⁶⁴ Bunlardan Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh daha önce vahiy katipliği yaptığı halde, sonrasında dininden dönerek müşrikler arasında Peygambere inen vahyi kendi isteklerince yazdıklarını, de-

⁵⁸ Mâide, 5/54

⁵⁹ Nahl, 16/106.

⁶⁰ Abdülhamit Müteveli, *Mebâdiu Nizâmi'l-Hukm fi'l-İslâm*, İskenderiyye 1978, s. 308-309.

⁶¹ Câbirî, *Ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, s. 178.

⁶² Bakara, 2/109, 217; Âl-i İmrân, 3/69-91, 99-104,

⁶³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, çev. Muzaffer Can, İstanbul 1990, c. IV, s. 1517.

⁶⁴ İbn Hişam, *Siyer*, Beyrut 1981, c. III, s. 337; c IV, s. 28-29; Vakîdî, *el-Meğâzî*, c. II, s. 855, 859, 861.

ğiştirdiklerini ileri sürerek zihinlerde kuşku uyandırmaya, Hz. Peygamber ve Müslümanları küçük düşürmeye çalışmıştır.⁶⁵ Keza Yevmu'r-Recî olarak bilinen, kendilerine İslam'ı ve Kur'an'ı öğretecek birilerini göndermesi konusunda Hz. Peygamber'den talepte bulunan bir grubun, ihanet ederek ikisi hariç, gönderilen sahabeleri öldürmeleri de⁶⁶ Peygamber zamanındaki ridde olaylarının iç yüzünü göstermesi açısından önemlidir.

Bütün bunlardan hareketle, mürtedin öldürülmesi talimatının İslam'ın ilk dönemlerindeki mücadele ortamında bir yandan komploların önünü kesmeyi, diğer yandan savaşçı bedevî kabilelerini İslamlaştırma politikasına yardımcı olmayı hedefleyen siyasî bir karar olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber zamanında sürekli bir savaş ortamı hakim olduğundan, irtidat edenin yapacağı tek şey, muharip olan karşı tarafa geçmektir. İslam'ın bu ilk dönemlerindeki mürtedin, sadece kişisel bir olay olan mücerret bir dinî değişimle yetinmediğine, dinini terk etmekle hem inancını, hem toplumunu hem de devletini terk ettiğine şahit olunmaktadır. Böyle bir harp zamanında mürted, vatanına ihanet eden, düşmanlarla birlikte hareket eden kişi konumundadır.⁶⁷ İrtidat olaylarını da hiç istisnasız, silahlarını o zamanlar küçük ve saldırılara açık bir toplum olan Müslümanlara ve henüz kurulma aşamasında olan devlete doğrultan insanların saldırıları olarak değerlendirmek gerekir. Bu şartlarda verilen ölüm cezaları ise savaş halinde kendini savunma hareketi olarak görülmelidir.⁶⁸ Bu durum, mürtedin cezalandırılmasını tek başına irtidata ya da Hanefîler'e ait İslam'a karşı fiilî tehdit teşkil etmeye bağlayan görüşün⁶⁹ aksine, söz konusu cezanın Müslümanlara ve İslam'a karşı fiilen savaş açma durumuna ilişkin olduğu⁷⁰ düşüncesini desteklemektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in, gizli düşmanlıkları ve İslam toplumuna yönelik tuzakları Kur'an'da açıklanmasına rağmen, münafıklara herhangi bir ceza uygulamaması, daha sonra irtidata bağlı olarak İslam'a karşı savaş açılmasıyla birlikte, açık fiilî savaş esasına binaen ceza uygulaması-

⁶⁵ Ebû Dâvûd, "Hudud", 1.

⁶⁶ el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, c. III, s. 1211.

⁶⁷ Câbirî, *Ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, s. 177-178.

⁶⁸ Talbî, "Religious Liberty...", *Islamochristiana*, s. 109.

⁶⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye Tercümesi*, çev. A. Meylânî, İstanbul 1986, c. II, s. 327; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *El-İhtiyâr li Ta'lîl'l-Muhtâr*, İstanbul 1989, c. I, s. 674-675.

⁷⁰ Talbî, "Religious Liberty ...", *Islamochristiana*, s. 109; Cemâl el-Bennâ, *Menhecü'l-İslâm fi Takrîri Hukûki'l-İnsân*, Kâhire 1519/1999, s. 67; Câbirî, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, s. 178; Hayrettin Karaman, "İslâm Hukukunda Devlet, Fert ve İnsan Hakları", *Türklerde İnsanî Değerler ve İnsan Hakları I*, İstanbul 1992, s. 313.

na geçmesi, bunun en önemli göstergesidir.⁷¹ Hz. Peygamber'in bireysel anlamda dinini değiştiren birisini öldürdüğüne dair herhangi bir bilginin olmaması, mürtedin katlinin bağlayıcı hukukî bir norm olmaktan ziyade siyasî bir karar olduğu yorumunu desteklemektedir. Nitekim bağlayıcılık açısından Resulullah'ın davranışlarını tasnif eden İslam bilginleri, siyasî otoriteyi temsil etmenin Peygamberliğin aslî misyonuna dahil olmadığı noktasından hareketle bu kabil tasarrufların zaman ve mekân unsuruyla ilişkili olup, mutlak anlamda bağlayıcı olmadığını ifade etmişlerdir.⁷²

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk dönem halifelerinin mürted konusunda farklı icraatlar benimsemeleri, onların da konuyu siyasî otoritenin yetki sahasında değerlendirdiklerini göstermektedir. Hz. Ebu Bekir zamanında devletin otoritesini tanımayan Arap kabilelerine karşı yürütülen ve yanlış bir isimlendirmeye ridde savaşları olarak tarihe geçen olaylar da bireysel olarak dini terk etmekten ziyade, zekat vermeyi reddederek Medine merkezli siyasî otoriteyi tanımamak, ona başkaldırmaktan ibarettir.⁷³ Nitekim onun da salt dinini değiştirdiğinden dolayı birini öldürttüğüne dair herhangi bir tarihî kayda rastlanmamaktadır.⁷⁴ Yıllarca kabilelerini yağmacılıkla geçindiren bir yapıya sahip olan bir topluluğun, birden bire medenileşmesi, bir dine boyun eğmesi pek mümkün olmasa gerektir. Bu nedenle Allah Rasulü'ne verdikleri zekat adındaki bir vergiyi vermek onlara zor geliyordu. Bütün bunlara bakıldığında, gerek fert gerekse kabile bazında olsun, Medine yönetimine karşı yapılan girişimlerin, İslam'dan dönme anlamındaki irtidattan ziyade, ya kabilesini ya da bölgesini bağımsızlığa ulaştırma gayretlerinden ibaret olduğu söylenebilir.⁷⁵

İrtidatın propagandasını yapan mürtet, salt İslam'ı inkar eden biri olmanın ötesinde, ona ve ümmetine karşı savaş açan birisi olmuştur. O artık Allah'a ve Elçisine savaş açan ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışan kimselelerin arasına katılmıştır. İbn Teymiyye'nin de dediği gibi, savaşmak iki türdür: Birincisi el ile savaşmak, ikincisi de dil ile savaşmaktır. Din konusunda dil ile

⁷¹ el-Bennâ, *Menhec*, 67.

⁷² Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul, İz Yay., 2003, c. II, s. 22-23; K. Hamdi Okur, "İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, c. I, s. 352-353.

⁷³ İbn Hazm, *el-Muhalla*, Beyrut 1988, c. XII, s. 115-116; Cabirî, *ed-Dimukrâtiyye...*, s. 178. Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler I*, s. 152; Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, İstanbul 1963, s. 143.

⁷⁴ İbn Hazm, *el-Muhalla*, c. XII, s. 116.

⁷⁵ Ramazan Hurç, "Hz. Ebu Bekir Döneminde Bağımsızlık Hareketleri (İrtidat ve İrticâ)", *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:3, Elazığ 1998, s. 64-65.

savaşmak, el ile savaşmaktan daha zararlıdır. Aynı şekilde bozgunculuk ta hem el ile hem de dil ile olmaktadır; ancak dilin fesada uğrattığı dinler, elin ifsat ettiklerinden daha fazladır. Bu nedenle Allah'a ve Elçisine karşı dil ile savaş açmak daha ağır; yeryüzünde dil ile bozgunculuk çıkarmak da daha yıkıcıdır.⁷⁶

İslam, açıklamaksızın ve propaganda yapmaksızın irtidat etmiş kimseyi ölümle cezalandırmamış, inkâr ederek ölmesi durumunda cezasını ahirete bırakmıştır. Nitekim yüce Allah şöyle buyurmuştur:

"Sizden her kim dininden geri döner de inkârcı olarak ölürse, işte onların yaptıkları, bu dünya ve öteki dünyada boşa gitmiştir. Onlar, ateşin arkadaşlarıdır, orada temelli kalacaklardır."²³ Onu, uygun bir ta'zir cezasıyla cezalandırır. İslam, toplumun kimliğini korumak, varlığını ve temellerini muhafaza etmek maksadıyla, yalnızca irtidatını açıkça ilan eden ve özellikle bunun propagandasını yapan kimseyi cezalandırır. Dünyadaki her toplumun, kimlik, aidiyet ve mensubiyet gibi sarsılmasına asla müsamaha göstermeyeceği prensipleri vardır. Keza hiçbir toplum, düşmanları için mensubiyetini ve kimliğini değiştirecek eylemleri asla tasvip etmez. Bu nedenle düşmanlara sevgi besleyip gizli sırları onlara aktarmak suretiyle onları dost edinmek ve vatana ihanet etmek büyük bir suç sayılmıştır. Hiç kimse, bir vatandaşa, dilediği zaman dilediği kimselere milli bağlılığını değiştirme hakkı verildiğini söylememiştir.⁷⁷

İrtidatını açıklayıp propagandasını yapan bir kimsenin cezasının ihmal edilmesi, toplumun tamamını tehdit altında bırakır ve sonucunu ancak Allah'ın bilebileceği bir fitnenin doğmasına yol açar.

İrtidat eden kişi, kısa sürede başkalarını ve özellikle de zayıf ve sıradan insanları ayartır ve ümmetin başına bela bir topluluk oluşur. Sonra bu topluluk, ümmetin düşmanlarından kendilerine yardım etmeleri çağrısında bulunur. Böylelikle ümmet, bir kavganın, fikrî, içtimai ve siyasî bir bölünmenin eşiğine gelir; hatta bu gelişme kanlı bir çatışmaya ve her şeyi yiyip bitiren bir iç çatışmaya kadar uzanıp gider.⁷⁸

3. Ceza ve Tövbe/Nifak Sarkalında Mürted

Dinden dönenin tövbeye çağrılarak tekrar İslam'ı kabule zorlanması, reddetmesi durumunda ise öldürülmesi, Kur'an'ın tanımladığı iman anlayışına ve bu konuda insanlara tanımış olduğu geniş hürriyete tamamen aykırıdır.

⁷⁶ İbn Teymiyye, a.e., III/735.

⁷⁷ Kardavi, a.g.m., 265.

⁷⁸ Kardavi, 266.

İman, özgür iradeye dayalı bir akd olduğu gibi tövbe de insanın yanlışının farkına varması ve içinde gerçek bir üzüntü ve pişmanlık duyarak bunu telafi etmeye çalışmasıdır. Cebir, bu özelliklerinden dolayı, imanın ve tövbenin gerçekleşmesinin önündeki en büyük engeldir. Gerçek anlamda bir şüpheden dolayı İslam'dan dönen kimsenin ölüm cezasıyla tövbe seçeneği arasında bırakılması, tövbe etse dahi bu şüphesini gidermeye yetmeyecektir. Kalbî bir eylem olan inanıp inanmamanın tespiti insanlar açısından imkânsız olacağından, suç unsuru olarak kabul edilen şeyin (inanmama) tayini de bu suretle imkansız olacaktır. Birtakım belirtilerden hareketle hükümde bulunmak, her ne kadar bazı durumlarda geçerli olsa da, hukûkî, özellikle de ölüm gibi bir hükmün verilmesi için yeterli dayanağı sağlamaz; aksine bu şekildeki bir muamele suç olur. Öte yandan içinde Müslümanlar'a yönelik düşmanlık, nifâk ve inatçılık besleyen bir kişinin tövbeye zorlanması onun düşmanlığını içinde büyütmesine, nifâkını daha da arttırmasına yol açacaktır. Bu aynı şekilde şüphe içinde kalan kişi için de geçerlidir. Dinî akt, ahlâki davranışta olduğu gibi, zorlama kabul etmez. Neticesi iyi de olsa, özgür irade ve iyi niyetle yapılmayan herhangi bir davranış, hem ahlâken hem de dinen "iyi" yargısını hak etmez. Bundan dolayıdır ki Kur'an, zorlama neticesinde ikrar edilene değil de kişinin niyetinde saklı tuttuğu inancına itibar edileceğini belirtmiştir.⁷⁹ Suçları ortadan kaldırmaya ya da en aza indirmeye yönelik olan cezalar, bu şekildeki bir zorlama halinde kendilerinden beklenen hedefi gerçekleştiremeyecek aksine, yeni suçların ortaya çıkmasına neden olacaktır. Dinî inanca bağlı olarak davranışın sonucuyla ilgili ceza ancak, mükafat ve af beklentisi olabilir. Çünkü İslam'a göre suçlarda asıl olan, sosyal bir gereklilik olmadıkça cezanın ahirete bırakılmasıdır.

Kur'an, sonuçlarına katlanmak suretiyle insanlara, inanıp inanmama hürriyetini en geniş bir şekilde tanımıştır. Bu hürriyetin çıkış noktasını ilk insanın yaratıldığı andan daha da geriye, emanetin arz edildiği (yeryüzünün halifeliği, akıl, sorumluluk) ve insanın da bu emaneti hür iradesiyle kabul ettiğini belirttiği o ilk mîsaka dayandırmak mümkündür. Buradaki "arz etme" zorlama veya farz kılma anlamında değil, kişinin kendi tercihine bırakılan bir teklif anlamındadır. İnsan hür iradesiyle bu teklifi kabul etmiştir. Bu ahitleşme (arz-kabul) ezelde (insanlığın özünün ilk yaratılış anı) gerçekleşmiş olduğundan denilebilir ki hürriyet; ezelden beri insanda bulunan bir cevher, bir özdür.⁸⁰ Gerek kişisel hürriyet gerekse inanç hürriyeti bu öz üzerinde temellenir. Pek çok ayette, inanması için insanlara baskı yapılamayacağını belirtilmesi bunu

⁷⁹ Nahl, 16/106.

⁸⁰ Câbirî, ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan, s. 174-175.

destekler niteliktedir. Bu durum, en özlü ifadesini Kur'an'ın şu ayetlerinde bulmaktadır:

“Dinde zorlama yoktur. Doğruluk sapıklıktan kesin bir şekilde ayrılmıştır”⁸¹ ve “De ki: Hak Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin...”⁸² Yine Kur'an Peygamber'e hitaben “Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi mutlaka inanırdı. O halde sen mi insanları inanmaları için zorlayacaksın,”⁸³ “O halde öğüt ver! Çünkü sen ancak öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin; ancak yüz çevirip inkâr edene gelince, işte Allah öylesini en büyük azapla cezalandırır. Şüphesiz onların dönüşü; ancak bizedir. Sonra onların sorguya çekilmesi de sadece bize aittir”⁸⁴ ve “Eğer yüz çevirirlerse biz seni onların üzerine bekçi olarak göndermedik. Sana düşen ancak tebliğdir”⁸⁵ şeklinde uyarılarda bulunarak insanlara inanç konusunda kendisinin dahi bir baskı yapmadığını ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in de böyle bir şeye kalkışmaya hakkının olmadığını belirtmek suretiyle, bütün bir insanlığı böyle bir yanlışa düşmekten men etmektedir. “Gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden yarattık; onu imtihan edelim diye kendisini iştir ve görür kıldık. Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun, ister nankör.”⁸⁶ Bu ayetler ışığında, Kur'an'ın iman ve inkârı yasal veya siyasal bir konu olarak değil de aksine, Allah'ın iradesine mutlak teslimiyet veya iradî isyan arasında özgür seçim prensipleri olarak ele aldığı görülür. Bu yüzden imanın kabul veya reddine hâkim olan ilke, akıl veya yaratılıştan gelen Allah'ı tanıma eğilimine dayalı beşerî kayıtlardan uzak bir özgürlüktür.⁸⁷ Dolayısıyla, dinden dönme anlamındaki irtidatın da ilahî ceza veya bağışa konu olacak dinî ve ahlâkî bir karar olarak anlaşılması gerekir. Bu yüzden o, kişisel, iç dünyaya ait ahlâkî bir karar olarak, tamamen hukukun otoritesi dışında kalır.⁸⁸

⁸¹ Bakara, 2/256.

⁸² Kehf, 18/29.

⁸³ Yunus, 10/99.

⁸⁴ Çâşiye, 88/21-26.

⁸⁵ Şûrâ, 42/48. Ayrıca bkz. Mâide, 5/92, 99; Nahl, 16/35, 82; Nûr, 24/54; Ankebût, 29/18; Yasin, 36/17; Teğâbun, 64/12.

⁸⁶ İnsan, 76/2-3.

⁸⁷ Mahmoud Ayoub, “Religious Freedom And Law of Apostasy in Islam”, *Islamochristiana*, Roma 1994, c. 20, s. 77.

⁸⁸ Ayoub, “Religious Freedom...”, s. 78; Neyfer, “Mine'r-Ridde...”, s. 8.

Sonuç

Gerek hürriyet gerekse din hakkındaki açıklamalar bize din hürriyetinin dokunulamaz, devredilemez bir insan hakkı olduğunu ve bütün müdahaleleri dışlayan bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Nitekim, dinde hürriyetin olması onun yapısında içkin olduğundan, bu hürriyete yapılacak küçük-büyük bütün müdahaleler, her ne ad altında yürütülürse yürütülsün, dinin yapısına yönelmiş, onu yok etme amacı taşıyan saldırılar olma vasfından kurtulamaz.

İslam'ın ilk dönemlerinde mürtede uygulandığı düşünülen ceza, dinî bir norm olarak değil, dinden dönmenin sonucunda işlenen terör ve ihânet suçlarına bağlı, kamu gücünü temsil eden siyasî otoritenin inisiyatifindeki bir uygulama olduğu halde, konunun İslam hukuk doktrinine yansımaları farklı bir çizgide seyretmiştir. Vatana ihanet suçuna yönelik cezalandırma, zamanla yerini din değiştirmekten dolayı cezalandırmaya bırakmış, önceleri bu cezalandırma siyasî iradenin eseri olarak ta'zir cezaları kapsamında yer alırken, sonraları sorgulamalara kapalı had cezası olarak nitelendirilmiştir.

Bu durum, Kur'an'ın değer ve prensipleriyle, Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra meydana gelen hızlı fetihlerle ortaya çıkan İslamî devlet bilinci veya mantığından etkilenen hukukçular tarafından çıkarılan değerler ve ilkeler arasındaki çatışmanın güzel bir örneğini oluşturur. Klasik İslam Hukukunda -nihâî/temel değerler ve araşsal değerler birbirinden ayırt edilmediği ve Kur'an'ın genel bildirimleri bir tarafa atılarak, ayrıntılara raptedildiği için farklı maksatlar taşıyan hükümler hakkında büyük bir karmaşa ortaya çıkmıştır. Hayatın ayrıntıları ise, ancak nihâî/ezelî prensiplere göndermede bulunularak halledilir ve uygun şekilde yönlendirilebilir. Toplumun –belki de icmanın yanılmazlığı zannıyla- yanılmaz ilan edilmesi ve hukuk alanında en önemli güç olarak kabul edilmesi sonucu, irtidat etmek, ölüm cezasını gerektiren bir suç haline gelmiştir. Denilebilir ki, din değiştirme ile ilgili geleneksel hükmün kaynağı Kur'an değil, tarihsel İslam devletleri (siyasal düşünce) mantığıdır. Günümüzde, eski zamanlarda dinî topluma mensubiyeti siyasal topluma mensubiyetle aynı sayan sosyo-kültürel paradigmanın artık sona erdiğinin, insanlığın din özgürlüğü konusunda eski görüşlerin kabulüne mutlak olarak müsamaha vermeyecek bir seviyeye gelmesi gerektiğinin altı çizilmelidir.

İlk dönem uygulamalarından hareketle, vatana ihanet suçunu ridde olarak tanımlarsak, din değiştirmeyi bu anlamdaki ridde kapsamında değil de başka bir adlandırmayla "inanç hürriyeti" kapsamında değerlendirmek gerekir. Günümüzde de İnsan Hakları ve onun öncüllerinden olan inanç hürriyetinden bahsedildiğinde bu olgular, vatana, topluma ve dine ihanet hürriyetinin içeriğine hiçbir şekilde dahil değildir. Dinden çıkma ile dine karşı çıkma arasında

fark vardır. İslam insanlara inanma ya da inanmama hürriyeti tanır; ancak İslam devletine karşı çıkıp, kamusal görevlerini yerine getirmeme, İslamî değerlerle alay edip, bu düşüncelerinin propagandasını yapma hürriyetini kimseye tanımaz. Bu açıdan bakıldığında Câbirî'nin yerinde ifadesiyle "hürriyet başka şey, ridde ise başka bir şeydir."⁸⁹

⁸⁹ Câbirî, Ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan, s. 179.

Kaynakça

- Ardoğan**, Recep, "Kelâmî Açından İmanın Mahiyeti ve Din Özgürlüğünün Muhtevası", *Diyanet İlmî Dergi*, (XXXI/1), Ankara 2005.
- Armağan**, Servet, *İslam Hukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, DİB yayınları, Ankara 2001.
- Âsım Efendi**, *Kâmus Tercümesi*, İstanbul 1304.
- el-Avva**, Muhammed Selim, *fi Usûli'n-Nizami'l-Cinâiyyi'l-İslamî*, Kahire 1983.
- Ayoub**, Mahmoud, "Religious Freedom And Law of Apostasy in Islam", *Islamochristiana*, vol. 20, Roma 1994.
- Başgil**, Ali Fuad, "Din Hürriyeti", *A. Samim Gönensay'a Armağan*, İstanbul 1955.
- el-Bennâ**, Cemâl, *Menhecü'l-İslâm fi Takriri Hukûki'l-İnsân*, Kâhire 1519/1999.
- Birand**, Kamuran, "Dinin Mahiyeti Üzerine", *AÜİFD*, VI/1, Ankara 1957.
- el-Câbirî**, Muhammed Âbid, *ed-Dimukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsan*, Beyrut 2004.
- el-Cevziyye**, İbn Kayyım, *Zâdu'l-Meâd*, (çev. Muzaffer Can), İstanbul 1990.
- Dalgın**, Nihat, "Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü", *Makâlât*, 1999/1.
- Düzgün**, Ş. Ali, *Din Birey ve Toplum*, Akçağ yay., Ankara 1997.
- Ebû Zehra**, Ahmed b. Mustafa Muhammed, *el-Cerîme ve'l-Ukûbe fi'l-Fikhi'l-İslami*, Kahire ty.,
- Fazlur Rahman**, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, *Makaleler I*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu yay., Ankara 1997.
- Güler**, İlhami, "Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar, Tarihî Dönüşümler", *İslâmîyât*, I, sayı:4, Ankara 1998.
- Griffel**, Frank, "Hoşgörü ve Dışlama: Şâfi'î ve Gazâlî'nin Mürted Konusundaki Görüşleri", (çev. Şükrü Selim Has), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, Nisan 2006.
- Hamidullah**, Muhammed, *İslam'da Devlet İdaresi*, (çev. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963.
- Haskefi**, *ed-Dürrü'l-Muhtar*, (Reddü'l-Muhtar kenarında), Beyrut 1987.
- Hurç**, Ramazan, "Hz. Ebu Bekir Döneminde Bağımsızlık Hareketleri (İrtidat ve İrticâ)", *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:3, Elazığ 1998.
- Idinopoulos**, Thomas A., "Din Nedir?", (çev. Temel Yeşilyurt), *HÜİFD*, Şanlıurfa 1999.
- Izutsu**, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Kevser yay., Ankara 1980.
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, Matbaatü'n-Nehdâ, Beyrut 1988.
- İbn Hişam**, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Beyrut 1981.
- İbn Hümâm**, Allame el-Kemal es-Sivâsî, *Fethü'l-Kadîr*, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak 1310 h.
- İbn Kudâme**, Muvaffakuddîn, *el-Muğnî 'alâ Muhtasari'l-Hirakî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1404/1984.

- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukrim el-Efrikî, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1955 ve 1970.
- İbn Münzir**, *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm*, Beyrut 1993 ve Mekke ty.
- İbn Teymiyye**, Takiyyüddin, *es-Sârimu'l-Meslûl*, (nşr.M.b.Abdullah el-Halvânî vd.), Beyrut1417.
- el-İsfehânî**, Huseyn b. Muhammed er-Râğib, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
- Jeffery**, Arthur, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Kahire 1937.
- Kaboğlu**, İbrahim Ö., *Özgürlükler Hukuku*, İstanbul 1996.
- Karaman**, Hayrettin, "İslâm Hukukunda Devlet, Fert ve İnsan Hakları", *Türklerde İnsanî Değerler ve İnsan Hakları I*, İstanbul 1992.
- İslam'ın İşığında Günün Meseleleri, İz Yay., İstanbul 2003.
- el-Kâsânî**, Bekr b. Mes'ud, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi*, Şerîketü Matbûâtî'l-İlmiyye, Kahire 1327 h. ve Beyrut 1986.
- Kılavuz**, Ahmed Saim, *İman-Küfür Sınırı*, Marifet Yay., İstanbul 1990.
- Kırbaşoğlu**, Hayri, "İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi", *İslâmiyât*, Ankara 2002.
- Merğînânî**, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Tercümesi*, (çev. A. Mevlânî), I-IV, İstanbul 1986 ve Beyrut 1986.
- el-Mevsilî**, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, I-II, İstanbul 1989. Mütevellî, Abdülhamit, *Mebâdiu Nizâmî'l-Hukm fi'l-İslâm*, İskenderiyye 1978.
- Neyfer**, İhmîde, "Mine'r-Riddeti ile'l-İmânî İlâ Va'yi't-Tenâkudi", *Islamochristiana*, vol: 13, Roma 1987.
- "el-İslamu ve'l-Ğarbu min Hilâli Tacâvüzi Sademâti ve Mevâtini'l-Ğamûdî", *Islamochristiana*, vol: 7, Roma 1981.
- Okur**, K. Hamdi, "İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1.
- Öner**, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi yay., Ankara 2005.
- Pazarlı**, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- San'ânî**, Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûğî'l-Merâm min Cemî'i Edilleti'l-Ahkâm*, Daru'l-Ceyyid, Beyrut ty.
- es-Serahsî**, Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl, *Kitabü'l-Mebsût*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989 ve İstanbul 1983.
- Smith**, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Newyork 1964.
- Şâfiî**, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, (thk. Rif'et Fevzî Abdülmuttalib), yy. 2001.
- Şaltût** Mahmûd, *el-İslâm' Akâdetün ve Şerî'atün*, Dâru'l-Kalem, Mısır ty.
- Şevkânî**, Muhammed Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr Şerhu'l-Munteka'l-Ahbâr min Ehâdis-i Seyyidi'l-Ahyar*, Kahire 1972.

Talbi, Mohammed, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", *Islamochristiana*, vol. XI, Roma 1985.

Vâkıdî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Meğâzî*, Beyrut 1989.

Yaparel, Recep, "Dinin Tarifi Mümkün mü?", *DEÜİFD*, IV, İzmir 1987.

Yavuz, Y. Vehbi, *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul 2000.

Yiğit, Yaşar, "İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Perspektifinden İrtidat Suç ve Cezasına Bakış", *İslâmiyât*, II, Ankara 1999.

İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması

Recep Uçar*

Özet: Bu çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumlarını ölçecek geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirmek amaçlanmıştır. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan 316 öğrenciden elde edilen veriler faktör analizi yöntemi kullanılarak değerlendirilmiştir. Yapılan analiz sonucunda, toplam 53 madde seçilmiş ve ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,85 olarak bulunmuştur. Ölçeğin KMO (Kaiser-MeyerOlkin) değeri 0,876, Bartlett testi ise 5516.111 olarak bulunmuştur. Yedi faktörden oluşan bu ölçeğin son hali, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapçaya karşı olan tutumlarını ölçmektedir. Bu sonuç, ölçeğin güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Din Eğitimi, Tutum Ölçeği, Geçerlik, Güvenilirlik

Abstract: The Study Develop A Valid And Reliable Scale To Measure The Faculty Of Divinity Students' Attitudes Towards Arabic Lessons- This study aims to develop a valid and reliable scale to measure the Faculty of Divinity students' attitudes towards Arabic lessons. The data obtained from 316 students attending the Faculty of Divinity of Inonu University has been evaluated by using factor analysis method. As a result of analysis, a total of 53 items have been selected, and Cronbach's Alpha reliability coefficient has been found to be 0.85. The KMO (Kaiser-Meyer Olkin) value of the scale is 0.876, and the Bartlett test has been found to be 5516,111. The latest version of this scale consisting of seven factors measures the Faculty of Divinity students' attitudes towards Arabic. These results reveal that the scale is reliable and valid.

Keywords: Arabic, Religious Education, Attitude Scale, Reliability, Validity

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, e-posta: recep.ucar@inonu.edu.tr

GİRİŞ

Ticaret ve akademi dünyasında birkaç dil bilmenin zorunlu hale geldiği günümüzde dünyada yaygın diller arasında yer alan ve Birleşmiş Milletlerin resmi dillerinden biri olan Arapça, İslam dininin dili olması hasebiyle İslam eğitim tarihi boyunca eğitim kurumlarında alet ilmi olarak okutulmuştur, günümüzde de yüksek din öğretimi programlarında varlığı tartışmasız olarak kabul edilmektedir. Bu minvalde yapılan tartışmaların ana eksenini bu dilin eğitiminin özellikle ilahiyat eğitimi kapsamında etkililiği, ne kadar ne şekilde öğretime konu edilmesi gerektiği konuları oluşturmaktadır.

Davranışta istendik değişme meydana getirme süreci olarak tanımlanan eğitimden (Ertürk, 1997,s.12) açık bir sistem olarak, gözlenmesi kararlaştırılan bilgi, beceri, değer, ilgi, tutum, güdülenmişlik, kişilik vb. istendik özellikleri belirli bir süreçte bireylerde oluşturması beklenmektedir (Sönmez, 1994,s.6). Eğitimin konusu ne olursa olsun sistemin girdileri ve süreçlerindeki eksiklikler, öğrenme ürünlerini de olumsuz etkileyecek ve eğitim faaliyetinin başarısızlıkla sonuçlanmasına neden olabilecektir. Yüksek din öğretiminin ayrılmaz bir parçası olan Arapça öğretiminin, uzun yıllar verilen eğitime rağmen istenilen düzeyde gerçekleşmediği yargısı gözlemler sonucu yaygın bir kanaat halini almıştır. İlahiyat Fakültesi mezunu öğrencilerin, Arapçayı doğru yazma, okudukları dini metni anlama ve Arapça konuşma konusunda zorluklarla karşılaştıkları söylenmektedir.

Arapça öğretiminin istenen düzeyde gerçekleşmemesinin nedenleri üzerine birçok fikir ileri sürülmüştür. Türk toplumunda, Arapçanın yabancı dil olarak kabul edilip öğretiminin de yabancı dil öğretim esasına göre yapılmaması, Arapça öğretiminde hedeflerin belirsizliği, daha çok okuma ve anlama ağırlıklı becerilerin hedeflenmesi (Doğan, 2000,s.157), hem alan bilgisi hem de mesleki formasyonu zayıf öğretmenlerin bu dersleri okutuyor olması, öğretmenlerde Arapça derslerinde ihtisaslaşma ve branşlaşma anlayışının zayıflığı, dilin kendisini öğretmekten ziyade, amaç dil hakkındaki bilgilerin öğretime önem verilmesi, iletişim dili olarak görülmemesi (Soysaldı, 2010, s. 258; Semerci, 2012, s. 60), Arapça derslerinin okutulduğu İlahiyat Fakültelerinde Arapça öğretiminin formasyonunun verilmemesi (Civelek, 1998, s. 236) açıkça gözlemlenen durumlar olarak belirtilmektedir.

Doğan (2001) Arapça öğretiminin ana problemleri üzerine yaptığı çalışmada, Arapça dilinin yapısal problemleri yanında, Arapçanın öğretiminde kullanılan kitaplar başta olmak üzere öğretim materyalleri ve kullanılan metot ve

tekniklerin yeterince zengin olmaması, öğretmenlerin bu metotları kullanmada yeterli düzeyde olmamaları gibi etkenler yanında öğrencilerin de bu dili nasıl öğrenmeleri gerektiği noktasında temel bilgilere sahip olmamaları ve yeterli ilgi ve motivasyonlarının olmamasını da, yani öğrencilerin dile karşı olumlu tutum geliştirememelerini temel problemler olarak öne sürmüştür (s. 146).

Arapçanın daha etkili ve yeterli biçimde öğrencilere kazandırılmayışının nedenleri olarak öğretim programının yapısı, süresi, öğretmenlerin formasyon ve alan bilgisindeki kimi yetersizlikler gibi eğitim süreçlerinin unsurlarına dair birçok görüş ileri sürülmüştür. Ancak öğrencilerin öğretimin konusuna karşı olan ilgi, tutum ve motivasyonları üzerine yeterince durulmamıştır ve bilimsel anlamda çalışmaların ilgi alanına girmesi henüz yenidir. Genel anlamda öğrencilerin derse karşı geliştirmiş oldukları ön yargıları, motivasyonları son dönem eğitim araştırmalarında ele alınmaya başlanmıştır.

Davranışçı ve bilişselci öğrenme yaklaşımlarında davranışın, bilginin kazandırılması ve kalıcılığının sağlanmasında hazırbulunuşluk düzeyinin uygun olması, bilişsel hazırbulunuşluk yanında duyuşsal özelliklerin de yeterli olması öğrenmenin temel şartlarından kabul edilmiştir. Öğrenmeye ve öğrenilecek derse karşı pozitif yönde ilgi, tutum ve motivasyona sahip öğrencilerin istedik hedeflere daha kolay ulaşacakları kabul edilmektedir.

Dile karşı önceden geliştirilen çekingen, sıkılgan ve korkak tutumlar öğrenme başarısını olumsuz etkilemekle birlikte bu olumsuz tutumların İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde daha çok olduğu müşahede edilmektedir (Kaçar, 2006, s. 132). Soyupek (2003/1) yaptığı çalışmada İlahiyat Fakültelerinde öğrencilerin Arapçaya ilgi göstermeyenlerin oranının % 75,5 i bulunduğu sonucuna varmıştır. Bunların % 30.1 i derse karşı ilgisizliklerinin nedeni olarak Arapçada kendisini başarısız bulmaları, % 21.1 i Arapçayı zor bulurken % 1.4 ü de gelecekte kendisine gerekli olmayacağını düşündüklerini ileri sürmüşlerdir (s. 85). Araştırmanın bulguları İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çoğunun daha işin başında Arapçaya karşı olumsuz bir zihin haritasına sahip oldukları gerçeğini ifade etmektedir. Özdemir (2004) Arapça öğretimi sorunlarına dair birçok neden üzerinde dururken öğrencilerin derse karşı olan tutumları üzerinde net olmamakla beraber, onların derse karşı motive edilmesi, korkutulmaması, ilgi ve alaka uyandıracak etkinlikler yapılması gibi önerilerde bulunmaktadır (s. 39).

Arapça derslerinden beklentilerine yeterince cevap bulamayan öğrenciler, fakülte dışında verilen mahalli Arapça kurslarına devam etme ihtiyacı duymaktadırlar. İlk bakışta normal gibi görünen bu durum, zamanla fakülte-deki hocalarına karşı Arapça konusunda bir güvensizlik duygusuna dönüş-

bilmektedir. Arapça derslerindeki müfredat programlarının, metotlardaki tek düzeliliğin, sunuş ve işleyişteki yetersizliklerin de, öğrencilerin derslere karşı motivasyonlarını engellediği tahmin edilmektedir. Bunun tabii sonucu olarak öğrenciler dersleri zor ve sıkıcı bulabilmektedirler. Öğrenciler, İlahiyat Fakültesi eğitimi boyunca görmüş oldukları Arapça eğitimine rağmen hala Arapçayı istenilen seviyede öğrenememelerinin sebepleri arasında derse karşı ilgisizliği göstermişlerdir. (Soysaldı, 2010, s. 263)

Buna binaen öğrencinin derse ilişkin yargılarını, tutumlarını tespit etmek ve tutumları geliştirmek, ilgi ve motivasyonlarını artırmak eğitim bilimlerinin önemli bir çalışma alanını oluşturmuştur. NLP gibi yaklaşımlarla algı çerçevesinin değiştirilmesi, başarısızlık duygusunu deneyim algısına dönüştürmek ve çözüm yollarına odaklanmak gibi yaklaşımlar dile getirilmektedir. Arapça, zor bir dil olarak kodlanmış olabilir. Böyle bir haritaya sahip bir öğrencinin Arapça öğrenmesi için haritasını değiştirmesi gerekir. Bu durumda Arapça öğretmeni, zorluk-kolaylık kavramının herkese göre değiştiğini, Türkçedeki pek çok kelimenin kökeninin Arapça olduğunu örneklerle anlatıp Arapça ile Türkçe arasındaki benzerliklere dikkat çekerek, öğrencisinin zihin haritasını değiştirebilir. (Tokgözlü, 2009, s. 48)

Korukçu ve Acuner (2012), hazırlık sınıflarında Arapça öğretimine başlamadan önce öğrencilerin yetkinlik beklentilerinin yükseltici, yabancı dil öğrenme kaygı düzeylerini düşürücü etkinlikler yapılması ve öğrencilerin yabancı dil öğrenmeye karşı olumlu tutum geliştirmelerinin sağlanması, Arapçaya karşı olumsuz tutum ve yargılardan uzaklaştırarak, olumlu tutum kazandırmaya yönelik çalışmaların yapılması önerilerinde bulunmuşlardır (s. 209).

Arapça dersine karşı öğrenci algıları üzerine çalışmalar yenidir ve geliştirilmesi gerekir. Soysaldı (2010) yaptığı çalışmada Arapça kullanım yeterliği ölçeği oluşturmuştur. Bu ölçek öğrencilerin Arapça diline karşı geliştirmiş oldukları ilgi ve tutumları ele alan, daha çok pratikteki uygulamaların ne düzeyde olduğuna ilişkin veri toplamaya yönelik bir ankettir (s. 251). Deliçay (2005) İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça öğrenmedeki motivasyon düzeylerini belirlemek için bir motivasyon anketi kullanmıştır. Motivasyon anketi puanlama ölçeği olarak değerlendirilmiş, aritmetik ortalama ve T testi teknikleri ile analiz edilmiştir (s. 63). Ancak kullanılan ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarının yapıp yapılmadığı konusunda bir bilgi yer almamakla birlikte, madde havuzu oluşturma çalışması ve faktör analizinin yapılmadığı görülmektedir. Yani ölçek maddelerinin öğrencilerin Arapçaya olan motivasyonlarını ne kadar ölçtüğü, değişkenlerin ne kadarını kapsadığını, değişkenler arası ilişkileri gösterecek temel boyutların neler olduğu (Büyüköztürk, 2012, s. 123) net olarak

görülmemektedir. Semerci (2012) de tezinde Arapçaya ilişkin yargı maddeleri kullanıyor, ancak bu maddelerin geçerlik ve güvenilirlik çalışmasının olmadığı göze çarpıyor (s. 31).

Çalışmalardan da anlaşılacağı üzere Arapça diline karşı, özellikle de İlahiyat Fakültelerinde okutulan Arapçaya karşı tutumlara ilişkin çalışmalar yapılmaktadır, ancak bu türden bilimsel çalışmalara ışık tutabilecek ve çalışmalarda kullanılacak ölçme araçları üzerine yeterince çalışılmamıştır. İşte bu çalışma İlahiyat Fakültelerinde okutulan Arapça dersleri üzerine yapılacak çalışmalarda yararlanılabilecek geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirmeyi amaçlamaktadır.

YÖNTEM

Çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapçaya karşı olan tutumlarını belirlemeye yardımcı olacak geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirilmesi amaçlandığından nicel araştırma bağlamında bir örneklem seçilerek, tasarlanan ölçeğin deneme uygulaması yapılmıştır.

Çalışma Grubu

121 maddeden oluşan deneme formunu uygulamak üzere 2013-2015 eğitim öğretim yılı İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hazırlık, 1 ve 2. sınıf öğrencilerinden random yöntemiyle 340 öğrenci örneklem olarak belirlenmiştir. Bunlardan 24 ünün formları faktör analizine uygun olmayan yanlış ve eksik veri girişi yaptığı tespit edilmiş ve çalışma grubundan çıkarılmış, çalışmaya 316 öğrenci ile devam edilmiştir. Örneklem % 59,8 (n=189) ü bayan, % 40,2 (n=127) si ise erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Ölçek geliştirmede örneklem büyüklüğünü 100-200 arası yeterli gören araştırmacılar olmakla birlikte (Şencan, 2005) yaygın olarak madde sayısı ile gözlem sayısı oranı ölçüt olarak kullanılmakta ve bu oranın minimum 1:5 şeklinde olması gerektiği kanısı öne çıkmaktadır (Tavşancıl, 2005). Bu çalışmada, faktör analizi tekniğinin kullanımı için önerilen madde sayısının minimum 5 katı örneklem büyüklüğü ölçütü temel alınmıştır.

İşlemler

Arapça dersine karşı tutum ölçeğinin geliştirilmesi amacıyla yapılan çalışmalar şu şekilde sıralanabilir:

Öncelikle tutum ve tutum ölçülmesine ilişkin literatür taraması yapılmış; Arapça, Arapça öğretimi, yabancı dil öğretimi ile ilgili literatür taranmış, konu-

ya ilişkin yapılan tutum ölçek geliştirme çalışmaları, özellikle Arapça öğretiminin yeterlik ve kalite sorunları üzerine geniş bir literatür gözden geçirilmiştir. 2013-2014 eğitim öğretim yılında İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfında öğrenim gören 50 öğrenciyle 5 er kişilik gruplar halinde Arapça diline ve Arapça derslerine yönelik düşünce kanaatlerini içeren görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmelerde özellikle tutum içeren cümleler doğrudan kaydedilmiş, genel ifadeler ise tutum ifadelerine dönüştürülmüştür. En çok ortak ifade edilen ifadeler başta olmak üzere toplam 121 ifadelik bir ham envanter oluşturulmuştur.

Oluşturulan kuramsal formun kapsam geçerliğini sağlamak için, 1 ölçme değerlendirme uzmanı, 1 program geliştirme uzmanı, 2 psikolojik danışma ve rehberlik uzmanı ve 5 Arapça öğretimi alan uzmanından olmak üzere toplam 9 kişilik heyetinin görüşüne başvurulmuştur. Uzmanlar her bir maddeye ilişkin görüşlerini “Gerekli”, “Yararlı ancak gerekli değil” ve “Gerekli değil” şeklinde bir derecelendirme formunu doldurmuşlar, ayrıca şekil açısından da önerileri doğrultusunda ifadeler geliştirilmiştir. Uzman görüşlerine dayanarak kapsam geçerlik oranı 9 kişi için 0,75 minimum değer olarak kabul edilmiş (Yurdugül, 2005, s. 2) ve bu değer altında kalan 56 madde kuramsal formdan çıkarılmıştır.

Kapsam geçerliği çalışması sonucunda 28 olumsuz 37 olumlu olmak üzere toplam 65 ifadeden oluşan bir madde havuzu oluşturulmuştur. Ölçek derecelendirmesi olarak ta 5 li likert yapı tercih edilmiş ve katılım düzeyleri 5- Kesinlikle Katılıyorum, 4- Katılıyorum, 3- Kısmen Katılıyorum, 2- Katılmıyorum, 1- Hiç Katılmıyorum şeklinde belirlenmiştir. Maddeler için en olumsuz 1, en olumlu 5 olmak üzere düzenlenmiştir. Olumsuz maddelerin kodlanmasında Recode yapılmıştır. Oluşturulan “Arapça Dersi Tutum Deneme Ölçeği”, seçilen 316 kişilik öğrenci grubuna uygulanmıştır. Maddelerin yer aldıkları faktördeki yük değerlerinin yüksek olması beklenir. Bir faktörle yüksek düzeyde ilişki veren maddelerin oluşturduğu bir küme var ise bu bulgu, o maddelerin birlikte bir kavramı-yapıyı-faktörü ölçtüğü anlamına gelir. Bir değişkenin 0,3'lük faktör yükü, faktör tarafından açıklanan varyansın %9 olduğunu gösterir. Bu düzeydeki varyans dikkat çekicidir ve genel olarak, işareti bakılmaksızın 0.60 ve üstü yük değeri yüksek; 0.30-0.59 arası yük değeri orta düzeyde büyüklükler olarak tanımlanabilir ve değişken çıkartmada dikkate alınır (Büyüköztürk, 2002, s. 473). Yapılan geçerlik ve güvenilirlik analizleri sonucunda, madde faktör yükleri 0,40'ın altında kalan ve binişik faktörlü maddeler ölçekten çıkarılmış, geriye 23 olumsuz 30 olumlu toplam 53 maddelik bir ölçek son şeklini almıştır.

Ölçeğin yapı geçerliğinin belirlenmesinde öncelikle, verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı Kaiser- Meyer-Olkin (KMO) katsayısı ve Barlett küresellik testi ile kontrol edilmiştir. Faktörlerin yapısını belirlemek için açım- layıcı faktör analizinden yararlanılmıştır. Geliştirilen “Arapça Dersi Tutum Ölçeği” aracının faktör yapıları belirlendikten sonra ölçek ve alt boyutları için Cronbach's Alpha (α) içtutarlılık katsayıları da hesaplanmıştır.

Ölçekte yer alan maddeler 5'li Likert tipi derecelendirme ölçeğine göre hazırlanmıştır. Ölçekte 1-5 arasında dört aralık bulunmaktadır. Her aralığın puanlanması; aralık sayısının madde sayısına bölünmesiyle elde edilmektedir. Yapılan işlem $4:5=0.80$ şeklinde formüle edilmiş ve elde edilen sonuçtan hareketle her aralığın 0.80 puanı kapsamı gerekmektedir. Puan aralığı aşağıda

Gösterilmiştir:

- 1.00-1.80 aralığı: Hiç Katılmıyorum,
- 1.81-2.60 aralığı: Katılmıyorum,
- 2.61-3.40 aralığı: Kararsızım,
- 3.41-4.20 aralığı: Katılıyorum
- 4.21-5.00 aralığı: Tamamen Katılıyorum

Bulgular ve Yorum

Geçerlilik çalışması faktör analizi ile yapılmıştır. Toplanan verinin faktör analizine uygunluğu Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Barlett Küresellik testi ile sınımlanmıştır. Yapılan analiz sonucu Tablo-1'de verilmiştir.

Tablo-1: Arapça Dersine Yönelik KMO ve Barlett Küresellik Testi

Kaiser-Meyer-Olkin Örneklem Uyum Ölçüsü	0.876
Bartlett Küresellik Testi	5516.111
Sig.	.000
Cronbach's Alpha	0,854

Tablo-1'de görüldüğü gibi KMO uyum ölçüsü değeri 0.876 olarak bulunmuştur. Bu değer eşik değeri olan 0.6'den büyük olduğundan örneklem faktör analizi yapmaya uygundur. Barlett-Küresellik testi için bulunan değer

(5516.111) 0.0001 düzeyinde anlamlı bulunmuştur. Buna göre örneklem üzerinde faktör analizi yapılabilir. Ölçeğin güvenilirliğini kestirmek için Cronbach α katsayısı kullanılmıştır. Ölçeğin tüm maddelerin yer aldığı 53 maddeden oluşan son hali için güvenilirlik Cronbach's Alpha 0,854 bulunmuştur. Genelde kabul edilen Cronbach's Alpha iç tutarlılık katsayısının en az 0,70 oranının (Tavşancıl, 2005, s. 29) üzerinde oldukça yüksek olduğu açıkça görülmektedir.

Ölçeğin yapı geçerliğini test etmek için faktör analizi yapılmıştır. Faktör analizi yöntemi olarak temel bileşenler analizi kullanılmıştır. Döndürme yöntemi olarak da dik döndürme yöntemlerinden maksimum değişkenlik (varimax) seçilmiştir. Önemli faktör sayısını belirlemek için özdeğeri 1'den yüksek olmasına ve açıklanan varyansın oranına bakılmıştır. Maddeler arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilecek faktör sayısını belirleyebilmek için özdeğer ve varyans yüzdelerinden yararlanılmıştır. Özdeğer ve varyans yüzdelerine ilişkin tablo aşağıda verilmiştir.

Tablo 2: Arapça Dersine Yönelik Tutum Ölçeğinin Özdeğerleri ve Döndürülmüş Varyans Değerleri

Faktör	Özdeğer	Varyans Yüzdesi	Toplam Varyans Yüzdesi
1	19,095	29,377	29,377
2	15,173	23,342	52,719
3	9,901	15,233	67,952
4	5,175	7,961	75,914
5	3,816	5,870	81,784
6	2,621	4,032	85,816
7	1,409	2,167	87,983

Açımlayıcı faktör analizi sonucunda 53 madde için özdeğeri 1'in üzerinde yedi bileşen ve toplam varyansın % 29,377'sini birinci, % 23,342'ini ikinci, % 15,233'ünü üçüncü, %7,961'ini dördüncü, % 5,870'ini beşinci, % 4,032'sini altıncı ve % 2,167'sini yedinci bileşenin açıkladığı, toplam varyansın ise %87,983 olduğu tespit edilmiştir.

Bu araştırmada özdeğer 1.00 olarak alınmış ve özdeğeri 1.00'dan büyük yedi faktör belirlenmiştir. Tutum ölçeğinin son hali için faktör analizi sonuçları

döndürme sonrası yük değerleri ve faktör yapıları aşağıdaki tablolarda verilmiştir.

Tablo 3. Arapça Dersine Yönelik Tutum Ölçeğinin Döndürme Sonrası Yük Değerleri ve Faktör Yapıları

I. FAKTÖR: Özyeterlik	Faktör
Maddeler	Yükü
Cronbach's Alpha 0,792	
1. (-) Arapça öğrenilmesi zor bir dildir	0,796
2. (+) Arapçayı öğreneceğime inanıyorum	0,784
3. (-) Arapçaya karşı yeteneğim olmadığını düşünürüm	0,698
4. (-) Öğretim görevlisi, sınıfta bana Arapça soru sorduğunda cevap vermekte zorlanırım	0,720
5. (-) Arapça dersinde konuşurken heyecanlanır ve tedirgin olurum	0,898
6. (-) Sınıfta arkadaşlarımla Arapça olarak benden daha iyi iletişim kurduklarını düşünürüm	0,753
7. (-) Konular ilerledikçe kendime güvenimi kaybediyorum	0,771
8. (-) Konuşma esnasında yaptığım hatalar beni olumsuz yönde etkiler	0,718
9. (+) Arapça metinleri çözdükçe kendime güvenim artar	0,766
10. (+) Arapça dersinde konuşurken kendime oldukça güvenirim	0,894
11. (-) İnsanlar karşısında Arapça konuşma düşüncesi beni korkutuyor	0,767
12. (-) Karşılaştığım bir Arapla konuşmaktan çekinirim	0,745
Toplam varyans oranı: % 29,38	
II. FAKTÖR: Motivasyon	Faktör
Maddeler	Yükü
Cronbach's Alpha 0,845	
13. (+) Arapça ile ilgili grup çalışmalarında bulunmaktan zevk alırım	0,440
14. (+) Okul dersleri dışında verilen Arapça derslerine katılmayı isterim	0,839
15. (+) Arapça ile ilgili faaliyetlerde görev almak isterim	0,748
16. (+) Arapçanın nasıl öğretilmesi gerektiği konusunda sınıfta tartışırım	0,704
17. (-) Arapça dersi zorunlu olmasa almam	0,919
18. (+) Arapça yayınlar (kitaplar, dergiler) ilgimi çeker	0,735
19. (-) Arapça dersinde kendimi derse veremiyorum	0,901
20. (+) Derslerde aktif olduğumu düşünüyorum	0,617
21. (+) Ders esnasında verilen alıştırmaları zevkle yaparım	0,927
22. (+) Yanımda Arapça konuşulduğunda anlamaya çalışırım	0,708
23. (+) Arapça konuşulanları anlayamazsam üzülürüm	0,847
24. (+) Arapça dersinde gönüllü olarak sorulara cevap veririm	0,720
Toplam varyans oranı: % 23,34	

III. FAKTÖR: İlgı Maddeler	Cronbach's Alpha 0,917	Faktör Yüğü
25. (+) Arapça dersini seviyorum		0,934
26. (-) Arapça dersine çalışmaktan hoşlanmıyorum		0,965
27. (+) Öğrendiğim her yeni konu bana sevinç veriyor		0,546
28. (+) Arapçayı öğrenmeyi çok istiyorum		0,783
29. (+) Arapçanın her yıl okutulmasını isterim		0,914
30. (+) Arapça zevkli bir derstir		0,937
31. (-) Arapça derslerinin bir an önce bitmesini isterim		0,727
32. (+) Boş zamanlarımda Arapça ile ilgilenmek hoşuma gider		0,943
Toplam varyans oranı: % 15,23		
IV. FAKTÖR: Mesleki Alana Yönelik Gereklik Maddeler	Cronbach's Alpha 0,915	Faktör Yüğü
33. (+) Arapça ilahiyat eğitiminin temelidir		0,948
34. (-) Arapçayı sadece yabancı bir dil olarak görüyorum		0,853
35. (+) Kuranı ve hadisleri anlamak için Arapça bilmek gerekir		0,955
36. (-) Dersten geçecek kadar çalışmam yeterlidir		0,849
37. (+) Arapça dersleri olduğunu bilerek bu fakülteyi isteyerek seçtim		0,910
38. (-) Şansım olsa Arapça olmayan bir bölüm okumak isterdim		0,860
39. (-) Arapça öğrenmesem de mesleki açıdan kendimde bir eksiklik hissetmem		0,773
Toplam varyans oranı: % 7,96		
V. FAKTÖR: Beklenti Maddeler	Cronbach's Alpha 0,801	Faktör Yüğü
40. (+) Arapça bilmenin toplumda bana saygınlık kazandıracığına inanıyorum		0,640
41. (+) Arapça bilmenin mesleğimde bana değer katacağına inanıyorum		0,933
12. (-) Arapça bilmeden de mesleğimi icra edebilirim		0,738
43. (+) Arapça dünyayı daha iyi anlamama katkıda bulunur		0,541
44. (-) Arapçanın dersleri geçmek dışında bana bir katkısı olacağını düşünmüyorum		0,921
45.(+)Arapçada ilerlemek geleceğim için önemli değildir		0,945
46.(+)Arapça öğrenirsem maddi kazanç sağlayabilirim		0,659
Toplam varyans oranı: % 5,87		
VI. FAKTÖR: Kaygı Maddeler	Cronbach's Alpha 0,847	Faktör Yüğü
47. (-) Arapça dersinde başarısız olmam durumunda karşılaşılabileceğim sorunlar beni endişelendirir		0,810
48. (+) Arapça dersinde genellikle rahatımdır		0,461
49. (-) Arapça dersinde oldukça heyecanlanırım		0,596

50. (-) Arapça dersinin sınavlarına iyi hazırlansam bile, yine de kaygı duyarım	0,885
51. (-) Arapça dersinde hata yapmaktan oldukça korkarım	0,689
Toplam varyans oranı: % 4,03	
VII. FAKTÖR: Gerekliklik ve Önem	Faktör
Maddeler	Yükü
	Cronbach's Alpha 0,856
52. (+) Arapça öğrenilmesi önemli ve gerekli bir dildir	0,955
53. (+) Tartışmalarda Arapça öğrenilmesi gerektiğini savunurum	0,728
Toplam varyans oranı: % 2,17	

(-) olumsuz maddeler recode yapılmıştır.

Ölçeğin birinci faktöründe 12 madde yer almakta olup, söz konusu maddelerin faktör yükleri 0,698 ile 0,898 arasında değişmektedir. Güvenilirlik katsayısı Cronbach's Alpha 0,792'dir. Faktörde yer alan maddelerin öğrencilerin genel olarak Arapçayı ne kadar başarabilecekleriyle ilgili olarak kendilerini olumlu-olumsuz yönde algılamalarına dair yani kendilerine olan güven ve yeterliklerini anlatan ifadelerin bir araya geldiği dikkat çekmektedir. Bu açıdan bakılınca faktörün 'öz-yeterlik' olarak tanımlanması isabetli görülmüştür.

Öz-yeterlik; ilk defa Bandura'nın Sosyal Öğrenme Kuramı'nda (Sosyal Bilişsel Kuram) vurgulanan anahtar kavramlardan biridir. Bandura öz-yeterlik kavramını, davranışların oluşmasında etkili olan bir nitelik ve "bireyin, belli bir performansı göstermek için gerekli etkinlikleri organize edip, başarılı olarak yapma kapasitesi hakkında kendine ilişkin yargısı" olarak tanımlamaktadır. Bandura'ya göre başarı sadece bir işi yapmak için gerekli becerilere sahip olmaya bağlı değildir. Başarı aynı zamanda bir becerinin etkin şekilde güvenle kullanımını gerektirir. Diğer taraftan bir kişinin bir işi yapabilecek beceriye sahip olmasına rağmen bunu yapabileceği konusunda kendine öz güveni yoksa yapamayabilir ve başarısız olabilir. Araştırma sonuçları Bandura'yı doğrulamakta, bir durumla ilgili öz-yeterlik inancı yüksek olan bireylerin, bir işi başarmak için büyük çaba gösterdiklerini, olumsuzluklarla karşılaştıklarında kolayca geri dönmediklerini, tam tersine ısrarlı ve sabırlı olduklarını göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, öz-yeterlik inancı eğitim-öğretimde üzerinde durulması gereken önemli özelliklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Ekici, 2012, s. 174)

İkinci faktör 12 maddeden oluşmaktadır ve maddelerin faktör yükleri 0,440 ile 0,927 arasında değişmektedir. Güvenilirlik katsayısı Cronbach's Alpha 0,845'dir. Faktörde yer alan maddelerin öğrencilerin genel olarak Arapçaya ve Arapça dersine karşı istekli eylemlerini ve motive olma durumlarını işaret eden ifadeler olması nedeniyle bu maddeler 'motivasyon' faktörü olarak adlandırılmıştır.

Üçüncü faktör 8 maddeden oluşmaktadır ve maddelerin faktör yükleri 0,546 ile 0,965 arasında değişmektedir. Güvenilirlik katsayısı Cronbach's Alpha 0,917'dir. Bu grupta ki maddeler 'İlgi' faktörü olarak adlandırılmıştır.

Dördüncü faktör 7 maddeden oluşmaktadır ve maddelerin faktör yükleri 0,773 ile 0,955 arasında değişmektedir. Güvenilirlik katsayısı Cronbach's Alpha 0,915'dir. Bu grupta ki maddeler ağırlıklı olarak ilahiyat eğitiminde ve meslek alanında Arapçanın yerine yönelik yargılardan oluştuğu gözlemine binaen 'Mesleki Alana Yönelik Gereklilik' faktörü olarak adlandırılmıştır.

Beşinci faktör 7 maddeden oluşmaktadır ve maddelerin faktör yükleri 0,541 ile 0,945 arasında değişmektedir. Güvenilirlik katsayısı Cronbach's Alpha 0,801'dir. Bu grupta ki maddelerde Arapça öğrenmenin kendilerine kazandıracığı durumlara dair yargılar öne çıktığı için 'Beklenti' faktörü olarak adlandırılmıştır.

Altıncı faktör 5 maddeden oluşmaktadır ve maddelerin faktör yükleri 0,461 ile 0,885 arasında değişmektedir. Güvenilirlik katsayısı Cronbach's Alpha 0,847'dir. Bu grupta ki 'Kaygı' faktörü olarak adlandırılmıştır.

Kaygı, "gelecekle ilgili insanı üzen ve bunaltan bir bekleme hali ve insanların bir uyararla karşı karşıya kaldığında yaşadığı, bedensel, duygusal ve zihinsel değişimlerle kendini gösteren bir uyarılmışlık durumu" olarak tanımlanmıştır. Kaygı genel olarak araştırmalarda iki kategoride incelenir; durumluk ve sürekli kaygı. Zaman zaman herkes bir miktar kaygı duyar. Tehlikeli durumların oluşturduğu ve geçici olan bu kaygı türü 'durumluk kaygı' olarak adlandırılır. Fakat bazı insanlar çevreden gelen tehlikelerden bağımsız şekilde sürekli olarak kaygı duyarlar. Bu kaygı türü ise 'sürekli kaygı' olarak isimlendirilmiştir. 'Durumluk kaygı' normal bir duygu olarak kabul edilirken, 'sürekli kaygı' tedavi gerektiren bir 'kişilik özelliği' olarak tanımlanır (Sarı, Yenigün, Altıncı, & Öztürk, 2011, s. 150).

Kaygının yabancı dil öğrenmeye ilişkin boyutu araştırma konusu yapıldığı bilinmektedir. "Yabancı Dil Sınıf Kaygısı Ölçeği (Foreign Language Classroom Anxiety Scale), Horwitz, Horwitz ve Cope tarafından, yabancı dil sınıf ortamlarında yaşanan kaygı düzeyini ölçmek için geliştirilmiş olan 33 maddelik bir ölçektir. (Genç, 2009) Baş (2013) çalışmasında, öğrencilerin yabancı dil öğrenme kaygılarını belirleyebilmek için kullanılacak olan geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirme çalışması yapmıştır (s. 56). Çalışmamızın sözkonusu çalışmalarla örtüşen boyutlarının olması, faktörün tekrarlanabilirliğini ortaya koymaktadır.

Yedinci faktör 2 maddeden oluşmaktadır ve maddelerin faktör yükleri 0,728 ile 0,955 arasında değişmektedir. Güvenilirlik katsayısı Cronbach's Alpha 0,856'dır. Bu grupta ki 'Gereklilik ve Önem' faktörü olarak adlandırılmıştır.

Faktör yük değeri 0,45'in altında kalan maddelerin ölçekten çıkarılması önerilmektedir (Büyüköztürk, Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı, 2012, s. 124), söz konusu değer in altında kalan çoklu bileşen gösteren maddeler ölçekten çıkarılmıştır. Ölçekten çıkarılan maddeler aşağıda verilmiştir.

Maddeler
-Arapça sınavından önce korku duyarım
+Arapça sınavlarına girmekten oldukça mutlu olurum
+Arapça sınavlarını takip ederim
-Arapça sınavlarında hazırlıklı olmadığım konulardan soru sorulduğunda kendimi rahatsız hissedirim
+Kendimi Arapça konuşan insanlar arasında bulsam asla tedirginlik duymam
+Arapçayı düzgün konuşabileceğime inanıyorum
-Arapça kelimeleri yazmak zordur
+Daha ileri Arapçayı öğreneceğimi düşünüyorum
+Arapça dersini başaramamak beni endişelendirir
+Arapça dersindeki sınavlarda kendimden emin ve rahatımdır
-Arapça sınavlarında oldukça heyecanlıyım
-Arapça sınavlarına hazırlanmak beni oldukça heyecanlandırır

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmanın amacı İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine karşı tutumlarını ölçecek geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirmektir. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okuyan 316 öğrenciden elde edilen veriler faktör analizi yöntemi kullanılarak değerlendirilmiştir. Yapılan analiz sonucunda, toplam 53 madde seçilmiş ve ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı 0,85 ve KMO (Kaiser-MeyerOlkin) değeri 0,876, Bartlett testi ise 5516.111 olarak bulunmuştur. Bu araştırmada özdeğer 1.00 olarak alınmış ve özdeğeri 1.00'den büyük yedi faktör belirlenmiştir. Yedi faktörden oluşan bu ölçeğin son hali, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapçaya karşı olan tutumlarını ölçmektedir. Bu sonuç, ölçeğin güvenilir ve geçerli bir ölçek olduğunu ortaya koymaktadır.

Geliştirilen bu ölçeğin hem Arapça eğitiminin başlangıcı ve sonunda izleme ve değerlendirme amacıyla pratik alanda hem de akademik bulgulara ulaşmak amacıyla kullanılabilmesi umulmaktadır. Tutumların gelişiminin belirlenen boyutlar ekseninde tespit ve değerlendirmesinin yapılması daha sağlıklı sonuçlara ulaştıracak, başarı için gerekli tedbir ve uygulamaların temeli olabilecektir.

Kaynakça

- Aydoslu, U.** (2005). Öğretmen Adaylarının Yabancı Dil Olarak İngilizce Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (B.E.F. Örneği). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Baş, G.** (2013). Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı Ölçeği:Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi(2), 49-68.
- Büyüköztürk, Ş.** (2002). Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı. Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi(32), 470-483.
- Büyüköztürk, Ş.** (2012). Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı. Ankara: Pegem Akademi.
- Civelek, Y.** (1998). Türkiyede Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler. Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi(2), 225-283.
- Deliçay, T.** (2005). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Öğrenmedeki Motivasyon Düzeyleri. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10(1), 59-74.
- Doğan, C.** (2001). Arapça Öğretiminin Ana Promlemlerini Belirleme Amaçlı Deneysel Bir Araştırma. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3(2), 145-170.
- Ekici, G.** (2012). Akademik Öz-Yeterlik Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi(43), 174-185.
- Genç, G.** (2009). İnönü Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu Öğrencilerinin Yabancı Dil Kaygıları. e-Journal of New World Sciences Academy, 4(3), 1080-1088.
- Gömlüksiz, M. N.** (2003). İngilizce Duyuşsal Alana İlişkin Bir Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirliği. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 13(1), 215-226.
- Işkın, G. S., & Daşkıran, Y.** (2011, Haziran). İlahiyat Fakülteleri Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalları'nda Yapılan Lisansüstü Tezlerle İlgili Bir Değerlendirme. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 35, 46-60.
- Kaçar, H.** (2006). İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi Üzerine. Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi(17), 117-133.
- Kazazoğlu, S.** (2013). Türkçe ve İngilizce Derslerine Yönelik Tutumun Akademik Başarıya Etkisi. Eğitim ve Bilim, 38(170), 294-307.
- Keyifli, Ş.** (1996). Hazırlık Sınıflarındaki Devamsızlıkların Sebepleri ve Arapça Öğretiminin Verimliliği Üzerine Bir Araştırma. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 325-357.
- Kırkız, Y. A.** (2010). Öğrencilerin İngilizce Dersine Ait Tutumları İle Akademik Başarıları Arasındaki İlişki. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Korukçu, A., & Acuner, H. Y.** (2012). İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı-Hitit Üni-

versitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17(2), 191-211.

Özdemir, A. (2004). İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi(10), 27-47.

Sadoğlu, H. (2003). Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sarı, İ., Yenigün, Ö., Altıncı, E. E., & Öztürk, A. (2011). Temel Psikolojik İhtiyaçların Tatmininin Genel Öz Yeterlik ve Sürekli Kaygı Üzerine Etkisi (Sakarya Üniversitesi Spor Yöneticiliği Bölümü Örneği). SPORMETRE Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi, IX (4), 149-156.

Semerci, A. (2012). İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Arapça Öğretiminde Kullanılan Yöntemler. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Soysaldı, M. (2010). Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları. EKEV Akademi Dergisi(45), 247-277.

Soyupek, H. (2003/1). İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi: Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi(10), 77-95.

Soyupek, H. (2004). İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şencan, H. (2005). Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Tavşancıl, E. (2005). Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi. Ankara: Nobel Yayınları.

Tokgözlü, Z. Ş. (2009). Arapça Öğretimine Yönelik NLP İlkelerine Dayalı Etkinlik Önerileri. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Yanar, B. H., & Bümen, N. T. (2012, Ocak). İngilizce İle İlgili Özyeterlik İnancı Ölçeğinin İlgili Özyeterlik İnancı Ölçeğinin Geliştirilmesi. Kastamonu Eğitim Dergisi, 20(1), 97-110.

Yurdugül, H. (2005). Ölçek Geliştirme Çalışmalarında Kapsam Geçerlik İndekslerinin Kullanılması. P. Ü. Fakültesi (Dü.), XIV. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi içinde (s. 1-17). Denizli: Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi.

EK: ARAPÇA DERSİNE KARŞI TUTUM ÖLÇEĞİ

Aşağıda Arapça ve Arapça dersiyile ilgili yargı ifadeleri yer almaktadır. İfadeleri dikkatlice okuyup ifadelere katılma ölçünüzü belirten rakamı işaretleyiniz

	Hiç Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Tamamen Katılı-
1.(-) Arapça öğrenilmesi zor bir dildir					
2.(+) Arapçayı öğreneceğime inanıyorum					
3.(-) Arapçaya karşı yeteneğim olmadığını düşünürüm.					
4.(-) Öğretim görevlisi, sınıfta bana Arapça soru sorduğunda cevap vermekte zorlanırım					
5.(-)Arapça dersinde konuşurken heyecanlanır ve tedirgin olurum.					
6.(-) Sınıfta arkadaşlarımla Arapça olarak benden daha iyi iletişim kurduklarını düşünürüm					
7.(-) Konular ilerledikçe kendime güvenimi kaybediyorum.					
8.(-) Konuşma esnasında yaptığım hatalar beni olumsuz yönde etkiler					
9.(+) Arapça metinleri çözdükçe kendime güvenim artar					
10.(+) Arapça dersinde konuşurken kendime oldukça güvenirim.					
11.(-) İnsanlar karşısında Arapça konuşma düşüncesi beni korkutuyor					
12.(-) Karşılaştığım bir Arapla konuşmaktan çekinirim					
13.(+)Arapça ile ilgili grup çalışmalarında bulunmaktan zevk alırım					
14.(+)Okul dersleri dışında verilen Arapça derslerine katılmayı isterim					
15.(+)Arapça ile ilgili faaliyetlerde görev almak isterim					
16.(+)Arapçanın nasıl öğretilmesi gerektiği konusunda sınıfta tartışırım					
17.(-)Arapça dersi zorunlu olmasa almam					
18.(+)Arapça yayınlar (kitaplar, dergiler) ilgimi çeker					
19.(-)Arapça dersinde kendimi derse veremiyorum					
20.(+)Derslerde aktif olduğumu düşünüyorum					
21.(+)Ders esnasında verilen alıştırmaları zevkle yaparım					
22.(+)Yanımda Arapça konuşulduğunda anlamaya çalışırım					

23.(+)Arapça konuşulanları anlayamazsam üzülürüm					
24.(+)Arapça dersinde gönüllü olarak sorulara cevap veririm.					
25.(+)Arapça dersini seviyorum					
26.(-)Arapça dersine çalışmaktan hoşlanmıyorum					
27.(+)Öğrendiğim her yeni konu bana sevinç veriyor					
28.(+)Arapçayı öğrenmeyi çok istiyorum					
29.(+)Arapçanın her yıl okutulmasını isterim					
30.(+)Arapça zevkli bir derstir					
31.(-)Arapça derslerinin bir an önce bitmesini isterim					
32.(+)Boş zamanlarımda Arapça ile ilgilenmek hoşuma gider.					
33.(+)Arapça ilahiyat eğitiminin temelidir					
34.(-)Arapçayı sadece yabancı bir dil olarak görüyorum					
35.(+)Kurani ve hadisleri anlamak için Arapça bilmek gerekir					
36.(-)Dersten geçecek kadar çalışmam yeterlidir					
37.(+)Arapça dersleri olduğu bilerek bu fakülteyi isteyerek seçtim					
38.(-)Şansım olsa Arapça olmayan bir bölüm okumak isterdim					
39.(-)Arapça öğrenmesem de mesleki açıdan kendimde bir eksiklik hissetmem					
40.(+)Arapça bilmenin toplumda bana saygınlık kazandıracağına inanıyorum.					
41.(+)Arapça bilmenin mesleğimde bana değer katacağına inanıyorum.					
42.(-)Arapça bilmeden de mesleğimi icra edebilirim					
43.(+)Arapça dünyayı daha iyi anlamama katkıda bulunur					
44.(-)Arapçanın dersleri geçmek dışında bana bir katkısı olacağını düşünmüyorum					
45.(+)Arapçada ilerlemek geleceğim için önemli değildir.					
46.(+)Arapça öğrenirsem maddi kazanç sağlayabilirim					
47.(-)Arapça dersinde başarısız olmam durumunda karşılaşılabileceğim sorunlar beni endişelendirir					
48.(+)Arapça dersinde genellikle rahatımdır					
49.(-)Arapça dersinde oldukça heyecanlanırım					
50.(-)Arapça dersinin sınavlarına iyi hazırlansam bile, yine de kaygı duyarım					
51.(-)Arapça dersinde hata yapmaktan oldukça korkarım.					
52.(+) Arapça öğrenilmesi önemli ve gerekli bir dildir					
53.(+) Tartışmalarda Arapça öğrenilmesi gerektiğini savunurum					

Umar Ferrûh İle Şewqî Dayf'ın Cahiliyye Şiirine Dair Görüşleri

Hacı Çiçek*

Özet: Cahiliyye şiiri, Arap edebiyatının temel taşlarından sayılmaktadır. Bu şiirden yararlanmayan hiçbir şair, neredeyse yoktur. Arapça, yerli ve yabancı dilbilimcilerin katkı vermesi bağlamında ise dünya dilleri arasında belki de en şanslı dildir. Corci Zeydan (1861-1914), Ignaz Goldziher (1850-1921) ve Carl Brockelmann (1868-1956) gibi birçok oryantalistin yanı sıra Umar Ferrûh ve Şewqî Dayf gibi Arap kökenli dilci ve edebiyatçılar da Arapçaya hizmet etmişlerdir. Bu çalışmada Umar Ferrûh (1904- 1987) ile Şewqî Dayf'ın (1910-2005) Arap Cahiliyye şiirine bakış açıları, o dönemin şiirinde tespit ettikleri özellikler, Cahiliyye şiirinin arı duru olup olmamasına ilişkin yorumları, şiirin amaç ve teknikleri, Muallaqât şairlerinin sayısı hakkındaki düşünceleri, yararlandıkları kaynaklar, yazarların Cahiliyye şiirinde intihal/aşırma olayına dair olumlu ve olumsuz görüşleri ile eserlerindeki metodolojik farklılıkları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Umar Ferrûh, Şewqî Dayf, Tarihü'l-Edebi'l-Arabî, Şiir, Edebiyat.

Abstract: Umar Farrukh and Şawqî Dayf's Views About the Poem of the Period of Illiteracy; Poetry of Cahiliyya is considered foundation store of Arabic literature. Even there is no any poet who did not get benefit of this poetry. In terms of contribution by native and foreign linguists, Arabic can be said it is the luckiest one among the world languages. As well as Corci Zeydan (1861-1914), Ignaz Goldziher (1850-1921) and Carl Brockelmann (1868-1956) many orientalist like Umar Farrukh (1904- 1987) and Şawqî Dayf (1910-2005) arabic original linguists and literates contributed to the Arabic language. The perspective to the Illiteracy poetry by Umar Farrukh and Şawqî Dayf, the characterists that they found in the poetry of that term, the interprations about the purity of Illiteracy poetry, the aim and techniques of poetry, their thoughts about the numbers of Muallaqât poets, the sorces that they used, their positive and negative comments about filchery between Illiteracy poets and their methodological differences in their work will be studied.

Key words: Umar Farrukh, Şawqî Dayf, Tarih al-Adab al-Arabî, Poet, Literature.

*İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, e-posta: hcicek02@hotmail.com

Giriş

Tarihi süreç içinde gerek şehirli, gerekse göçebe olsun, bütün toplumların kendilerine özgü bazı sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel dinamikleri olmuştur. Söz konusu dinamiklerin, kendi edebiyatlarına yansımaları da doğaldır. İşte bu bağlamda Cahiliyye Arap toplumunun da kendine has bazı kültürel ve literal özellikleri söz konusudur. Mesela Arap Cahiliyye edebiyatı denildiğinde zihin dünyamızda ilk anda canlanacak edebî alan, doğal olarak şiir; şiirlerden ise Muallaqât olacaktır.

Bu dönemde Cahiliyye şiirinin şöhreti yayılmış¹ ve şiir, döneminin en hâkim edebî sanatı haline gelmiştir. Bu devir insanının bulunduğu ortam, şiirin her alanda yaşamasına ve sosyal hayata hâkim olmasına zemin hazırlamıştır. Bu yüzden de erkek, kadın, genç, ihtiyar, efendi hatta köle bile şiir söylemiş; duygu ve düşüncelerini bu yolla dile getirmiştir. Şiire karşı bu düşkünlüğün temelinde yaradılışın da büyük payı olmalıdır. Ama bunun yanı sıra yaşanan ortamın etkisi de inkâr edilemez. Masmavi gök kubbesi altında alabildiğine uzayıp giden çöl, orada yaşayan insana ilham kaynağı olmuştur.²

Arap Cahiliyye toplumu, daha sonra şehirleşmesine rağmen³ genellikle göçebe hayatı yaşayan bir toplumdur. Bu nedenle oldukça kadim olan Cahiliyye şiiri, yazılı olmaktan çok, semaî yani kulaktan kulağa, dilden dile aktarılmıştır. Yapılan araştırmalar, sonraki nesillere intikal eden Cahiliyye şiirinin, Hicaz'da İslam'ın doğuşundan en az iki bin yıl önce başladığına işaret etmektedir. İlk inşad edilen şiirlerin bize ulaşması ise mümkün olmamıştır.⁴ Nedeni ise en eski Arap şiirinin tarihini öğrenmemize katkıda bulunacak, sağlam ve güvenilir belgelerin bulunmamasıdır.⁵

Şiir, Kur'an ve hadisten sonra, Arap dilinin fesahat ve belagat açısından zirvede temsil edildiği üçüncü kaynak sayılır. Şiir, özellikle Arapların İslam öncesi yaşam tarzlarını günümüze taşımaları açısından önemli bir tarihi vesikadır. Bu yönüyle şiir, "Arapların divanı" yani "kayıt ve sicil defteri" niteliğinde-

¹ Bkz. Şevki Dayf, *el-Belağat: Tatavvurun ve Tarihun*, 4. Bsm. Daru'l-Maarif, Mısır, 1977, s. 11.

² Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1996, s. 64.

³ Bkz. Taha Huseyn, *Cahiliyye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2012, s. 60.

⁴ Umar Ferrûh, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Darü'l-İlm-i li'l-Melayin, Beyrut, 7. Bsm. 1997, I/73.

⁵ Carl Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhalim Neccar, Daru'l-Maarif, Kahire, 1959, I/44.

dir. Zira Arapların eski tarihleri, bilgileri, adet ve ananeleri şiirle muhafaza edilebilmiştir.⁶

Bilindiği üzere Cahiliyye şiirinin tedvini, Emevîlerin son döneminde başlamıştır. Şiirle ilgili kimseler, çöllerde çıkıyor; Arap kabilelerinin şiir ravilerinden Cahiliyye şiirlerini dinliyor; dinlediklerini tedvin ediyorlardı. Öyle ki zamanla yanlarında çok geniş bir şiir malzemesi birikti. Böylece onlar, İmru'u'l-Qays (ö. 549), Tarafe b. el-Abd (ö. 560), Amr b. Kulsum (ö. 600), el-Hâris b. Hillize el-Yeşkurî (ö. 580), Nâbiga ez-Zubyânî (ö. 604), Zuheyr b. Ebû Sulmâ (ö. 609), el-A'sâ Meymûn b. Qays (ö. 7/629), Lebîd b. Rebîa (ö. 41/661) ve Antara b. Şeddâd el-Absî (ö. 615) gibi şairlerin şiirlerini toplar ve tedvin eder duruma geldiler.⁷

Şiirlerin tedvin faaliyetinin geç dönemlerde gerçekleşmesi, beraberinde şiirlerin özgünlük ve otantikliği, güvenilirlik ve safiyeti, intihale maruz kalıp kalmadığı konusunda da farklı yorumların yapılmasına neden olmuştur. Bu konuda görüş belirtenlerden ikisi de, makalemize esas aldığımız Umar Ferrûh (ö. 1987) ve Şewqî Dayf (ö. 2005)⁸ adlı Arap Kültür Tarihi yazarlardır. Adı geçen müellifler, Arap dili ve edebiyatı alanında birçok ilmî eser vermişlerdir.

Bu çalışmamızda her iki yazarın Arap Cahiliyye şiirine bakış açıları, yararlandıkları kaynaklar ve şiirde intihalin olup olmadığına dair görüşleri ve eserlerindeki metodolojik farklılıkları ele alınacaktır.

⁶ Yasin Kahyaoğlu, "Şiir ve Nesir Bağlamında Arapça'nın İslam Kültüründeki Yeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 19, Ocak-Haziran 2008, s. 86. Daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Yolcu, Arapça Gramerinin Doğuşuna Etki Eden Faktörler, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sayı 37, (2008), s. 143-172.

⁷ Bkz. Ahmed Şavkî, *Mine'l-Mesadiri'l-Edebiyye ve'l-Luğaviyye*, Daru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, Beyrut, 1990, s. 13; Demiryak, Kenan- Savran, Ahmet, *Arap Edebiyatı Tarihi -Cahiliyye Dönemi-*, A.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum, 1996, s. 65.

⁸ Bu çalışmada Umar Ferrûh'un *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî* (Darü'l-İlmi li'l-Melayin, I-VI, Beyrut, 7. Bsm. 1997) ile Şewqî Dayf'ın *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî* (Darü'l-Maarif, I-VI, Kahire, 24. Bsm. 2003) adlı eserlerinin ilk ciltleri esas alınmış olsa da onlarla yetinilmemiş özellikle Dayf'ın, *el-Butûletu fi's-Şi'ri'l-'Arabî*, Daru'l-Maarif, 2. Bsm. Qâhire, 1970, *el-Belağatu, Tatavvurun ve Tarihun*, 4. Bsm. Daru'l-Maarif, Mısır, 1977, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Daru'l-Maarif, I-VI, Qâhire, 11. Bsm. 1986, *Mine'l-Maşrik ve'l-Mağrib Buhûsun fi'l-Edeb*, Daru'l-Misriyye el-Lübniyye, Qâhire, 1998 ve *el-Hubbu'l-Uzrî İnde'l-'Arab*, Daru'l-Misriyye el-Lübniyye, Qâhire, 1999, gibi eserlerinden de yararlanılmıştır. Bundan sonraki sayfalarda dipnotlarda her iki eseri, kısaca "Ferrûh, *Tarih*" ve "Dayf, *Tarih*" şeklinde vereceğiz.

1. Ferrûh ve Dayf'ın Arap Edebiyatı Tarihi Yazarlarına Dair Görüşleri

Umar Ferrûh *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî* eserinin *Mukaddime'*sinde Arap edebiyatı tarihi alanında yazılan eserlerin az olmadığından söz eder. Ama bu konuda yazarların, genelde geçmiş çağlarda gezindiklerini, sadece belli bir asrı seçip üzerinde konuştuklarını, Muallaqât'tan bilinen üç, dört veya bir düzine şairi ya da Muallaqât şairlerine yakın kişileri ele aldıklarını belirtir. Ferrûh, onlardan farklı bir metodoloji uyguladığını, dolayısıyla kendi eserinde elli civarında Cahiliyye şair ve onların şiirlerini konu edindiğini vurgular.⁹

Ferrûh, eserini kaleme almasındaki amacını şöyle açıklar: “Bu kitabı yazmamın iki temel gayesi vardır. Birincisi ve en önemlisi, yetersiz kaldığı durumlar dışında Batılı yöntemi hiçbir şekilde kullanmayan Arapça bir yöntem ile yazılmış bir eser ortaya koymaktır. Bazı Arap edebiyatı araştırmacıları, araştırmalarını Batılı yönetime göre icra etmektedirler. Onlar, iki edebiyat arasında bir farklılık olması durumunda kalemlerini ve dillerini Arap edebiyatı alanında oynatıyorlar ve eski Arap edebiyatına haksızlık ediyorlar, onun yerine yeni Batı edebiyatını yerleştirmek istiyorlar. Ben ise bu kitapta sadece yaşamış olan edebiyata yoğunlaştım.”¹⁰ Arap edebiyatına ilişkin bu ifadeyle Ferrûh'un, daha gelenekçi bir bakış açısıyla hareket ettiği söylenebilir.

Şewqî Dayf ise *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî* eserinin *Mukaddime'*sinde Arap edebiyatı tarihi alanında birçok eserin yazıldığını ama bunlardan hiçbirinin, Cahiliyye döneminden günümüze kadar şair ve yazarları detaylı bir şekilde ele almadığından söz eder; ancak Brockelmann'ın (ö. 1956) *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî* adlı eserini, bu yargısının dışında tutar. Ona göre adı geçen eser, çok kapsamlı olup alanında büyük önemi haizdir.¹¹

Ferrûh da, Brockelmann'ın *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî* adlı eserini değerlendirmesi konusunda Dayf ile aynı görüşü paylaşır; hem Brockelmann'dan hem Corci Zeydan (ö. 1914)'ın *Tarihu'l-Edebi'l-luğa'l-Arabiyye* adlı eserinden sitayişle söz eder. Ferrûh'a göre Brockelmann'ın adı geçen eseri, bibliyografik bir kaynak niteliğindedir.¹²

⁹ Ferrûh, *Tarih*, I/17.

¹⁰ Ferrûh, *Tarih*, I/17.

¹¹ Dayf, *Tarih*, I/5.

¹² Ferrûh, *Tarih*, I/17–19.

Dayf, Arap edebiyatı alanındaki birçok kıymetli eserin, halen yazma eserler olup yayınlanmadığını; yayınlananların da yeniden ilmî bir formatta yayınlanması gerektiğini belirtmiştir.¹³

Umar Ferrûh ise Arap edebiyatı tarihinin yeniden gözden geçirilip yazılması gerektiğini dile getirmiştir. Ona göre misyonerlerin ve birçok oryantalistin faaliyeti, Batı emperyalizminin ve Siyonizm'in İslam ülkelerine girmesi için bir ön etüt niteliğinde gerçekleşmiştir. Kendisi bu tür faaliyetlere karşı şiddetli bir mücadele vermiştir. Örneğin Theodor Nöldeke (ö. 1930)'nin *Kur'an Tarihi* adlı eseri için kaleme aldığı bir eleştiri yazısında şarkiyatçıların çoğundan nefret ettiğini, ancak bir grup Müslüman yazarın Kur'an'a onlardan daha fazla kötülük yaptığını söylemiştir.¹⁴

Çalışmamızda adı geçen her iki yazarın "edeb" sözcüğüne dair tespitlerini ele almamız yerinde olacaktır.

2. Ferrûh ve Dayf'a Göre Edep Sözcüğünün Etimolojisi

Hem Ferrûh hem Dayf, "edeb" sözcüğünün Cahiliyye döneminde farklı bir formatta ifade edildiğini kabul etmiş ama günümüzdeki anlamına eşdeğer bir anlamda kullanılmadığını da vurgulamışlardır.

Onlara göre Arapçadaki "e-du-be" "ye'-du-bu" (أدب - يادب) fiilinden türemiş olan "edebiyat" sözcüğü, Cahiliyye döneminde daha çok, "insanların çağrıldığı düğün ve ziyafet yemeği" anlamına gelen "me'dube" (مأدبة) kelimesiyle ifade ediliyordu. Bu anlamın yanı sıra "nefsi ve ruhu eğitmek", "kamuya açık toplantılarda güzel konuşma", "erdemli yaşama veya güzel yaşantı (السلوك الحسن)", hikmetli ve güzel nasihatta bulunma" gibi farklı anlamlara da geliyordu.¹⁵

Dayf, filozof Eflatun (ö. mö./347)'un sevgi merkezli meşhur konuşmalarını da "me'dube" olarak nitelendirmiştir.¹⁶ Dayf, aynı zamanda "edeb/edebiyat" kelimesine tarihi süreç içinde birçok anlamlar yüklendiğini ve nihai olarak günümüzdeki anlamı kazandığını söylemekte; "edeb" kelimesinin Cahiliyye şairleri tarafından kullanılmadığını ama ism-i fail formu olan (أدب) kelimesinin Cahiliyye şiirinde sadece bir defa geçtiğini belirtmektedir.¹⁷

¹³ Dayf, *Tarih*, I/5.

¹⁴ Bkz. el-Hatib "Ömer Ferrûh", *DİA*, XXXIV/60.

¹⁵ Ferrûh, *Tarih*, I/42; Dayf, *Tarih*, I/7.

¹⁶ Bkz. Dayf, *el-Hubbu'l-Uzri İnde'l-Arab*, Daru'l-Misriyye el-Lübaniyye, Kahire, 1999, s. 9.

¹⁷ Dayf, *Tarih*, I/7.

E-du-be sözcüğünün “edeb, terbiye ve güzel ahlak” anlamında ilk defa Hz. Peygamber tarafından kullanıldığına dair görüşler de söz konusudur. “ ادبى ”¹⁸ Bu sözcüğü Muhadram şairlerden Sehm b. Hanzala da aynı anlamda kullanmıştır:

أعطيهم ما أرادوا حسن ذا أدبا لا يمنع الناس منى ما أردت ولا¹⁹

Dayf, Cahiliyye döneminde “edeb” sözcüğünün “edebiyat” anlamında kullanılmış olabileceğini, bunun imkân dâhilinde olduğunu ama intikal etmiş bir kullanımının tespit edilmediğini söylemektedir.²⁰

Ferrûh, edebiyat sözcüğü hakkında şunu vurgulamıştır: “Güzel ve mükemmel söz, iki çeşittir; onlar nesir ve şiidir. Nesir; herhangi bir vezne ve kafiye gerekle duyulmadan kendi tabiatı bağlamında söylenen sözdür. Şiir ise bir kafiye ve vezne dayalı olarak ifade edilen nazımdır. Şiir; insanın aklını etkiler, duygularını harekete geçirir, nefsinı cezb eder. Bu nedenle Cahiliyye Arapları, Kur’an’a şiiir²¹ ; Hz. Peygamber için ise şair²² demiştir. Aslında onlar, bu sözlerleyle Kur’an’ın kafiyeli bir şiiir olduğunu demek istememiş aksine Kur’an’ın, insanda bıraktığı olağanüstü tesiri itiraf etmişlerdir.”²³

3. Ferrûh ve Dayf’a Göre Arap Edebiyatı Tarihi Dönemleri

Arap edebiyat tarihi, oldukça eskidir ama bununla ilgili bize ulaşan metinlerin geçmişi bin altı yüz (1600) yılı geçmemektedir. Umar Ferrûh’un kabul ettiği tasnife göre bu süre başlıca üç kısma ayrılmıştır.

1- Kadim Dönem Edebiyatı: Cahiliyye çağlarının başından Emevî döneminin sonuna kadardır (300/üç yüz yıl).

2- Yeni Dönem Edebiyatı: Emevî Devleti’nin yıkılışı ve Abbasî Devleti’nin kuruluşundan (132/750), miladî XIX. asrın başlarına kadar.

3- Modern/Çağdaş Dönem Edebiyatı: Miladi on dokuzuncu asrın başlarından günümüze kadar.

¹⁸ Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut, 1351, I/70.

¹⁹ Dayf, *Tarih*, I/8.

²⁰ Dayf, *Tarih*, I/8.

²¹ 36/Yasin, 69.

²² 21/Enbiya, 5; 37/Saffât, 36; 52/Tûr, 30; 69/Hâkka, 46.

²³ Ferrûh, *Tarih*, I/44–45.

Bu dönemlerin çok uzun olması nedeniyle Arap edebiyatı tarihçileri, İslâm tarihindeki siyasi asırlara uyacak şekilde bu süreci, sekiz kısa devreye ayırmışlardır:

1- İslâm öncesi Cahiliyye dönemi.

2- Muhadramîn ya da İslâm'ın ilk asrı: Bu dönem, İslâm'ın doğuşundan Hulefa-i Raşidîn döneminin bitimi ve Emevî devletinin kuruluşuna (40/660) kadarki zamanı kapsar.

3- Emevîler dönemi (660- 750).

4- Abbasîler dönemi (750- 1258).

Abbasîler dönemi ise Bağdat dönemi, küçük devletler/beylikler dönemi ve Selçuklular dönemi olmak üzere üç döneme ayrılır.

5- Endülüs dönemi (son dönem).

6- Moğollar dönemi.

7- Osmanlılar dönemi.

8- Modern dönem: Bu süre, Arap edebiyatının canlandığı dönem; yani modern (1800–1875) dönemdir.²⁴

Şewqî Dayf'a göre ise tarihçilerin çoğu, Arap edebiyatı tarihini beş ana kısma ayırmıştır:

1- Cahiliyye dönemi ya da İslâm öncesi dönem.

2- İslâm dönemi. Bu dönem, Hz. Peygamber'in risaletinden Emevî Devleti'nin yıkılışına (132/750) kadar geçen zamanı içerir. Bu dönem, Arap devletinin oluştuğu ve İslâm fetihlerinin tamamlandığı süreçtir. Bazı tarihçiler, bu dönemi de iki kısma ayırmıştır:

I-İslâm'ın ilk dönemi (Sadru'l-İslâm): Hulefa-i Raşidîn döneminin sonuna kadarki zamanı kapsar.

II- Emevî dönemi: Bu süreç ise Emevî devletinin sonuna kadar geçen zamanı kapsar.²⁵

3- Üçüncü dönem: Abbasîler dönemidir. Bu dönem, Bağdat'ın, Tatarların eline geçmesine (656/1258) kadar geçen süreyi kapsamaktadır. Bazı tarihçiler, bu dönemi de ikiye ayırmıştır: Abbasîlerin ilk dönemi: Bu dönem, yaklaşık yüz

²⁴ Ferrûh, *Tarih*, I/58.

²⁵ Dayf, *Tarih*, I/14.

senelik bir zaman dilimini içermektedir. Abbasîlerin ikinci dönemi: Bu dönem ise hanedanın geri kalan süresini içermektedir.²⁶

Tarihçilerin bir kısmı, bu asrı da üç kısma ayırmıştır:

- A- Abbasîlerin ilk dönemi: (yaklaşık yüz yıl)²⁷.
- B- Abbasîlerin ikinci dönemi: Bu dönem, (334/945) yılına kadar geçen süreyi kapsamaktadır. Söz konusu edilen (334/945) yıl, Büveyhîlerin Bağdat'ı işgal ettiği ve Abbasî Hilafetinin sadece sözde kaldığı yıldır.
- C- Abbasîlerin üçüncü dönemi ise Tatarların Bağdat'ı istila ettikleri (656/1258) yılına kadar uzanır.²⁸

Bazı tarihçiler, Abbasîlerin üçüncü dönemini de ikiye ayırır. Tarihçilerin bir kısmına göre bu dönem, Selçukluların Bağdat'a girdiği yıla (447/1055) kadar iken, diğerlerine göre ise Abbasîlerin geri kalan yıllarını kapsamaktadır.²⁹

4- Dördüncü dönem, Tatarların Bağdat'ı istilasıyla başlar, Fransızların Mısır'a saldırı ve işgal (1213/1798) yılına kadar devam eder.

5- Modern dönem ise günümüze kadar devam eden süredir.³⁰

Görüldüğü üzere Arap edebiyatı tarihi tasnifine dair süreci Ferrûh, üç; Dayf ise beş ana döneme ayırmayı tercih etmiştir.

4. Ferrûh ile Dayf'ın İntihale Dair Görüşleri

İntihal kelimesi Arapça bir sözcük olup "bir şeyin kendisine ait olduğunu iddia edip almaktır." Yine bu anlamda (فلان يتحل الشعر) "Falan adam şiir intihal eder" denilir.³¹ İntihal, "bir şeyi aşırma" manasında da kullanılmıştır.³²

²⁶ Dayf, *Tarih*, I/14.

²⁷ Bu dönem, Vasık'ın hilafeti (232/847) ile son bulmuştur. Bkz. Dayf, *Tarih*, I/14.

²⁸ Dayf, *Tarih*, I/14.

²⁹ Dayf, *Tarih*, I/14.

³⁰ Dayf, *Tarih*, I/14.

³¹ Daha geniş bilgi için bkz., Ebû'l-Qasım İsmâil b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekanî Sahib b. Abbad, *el-Muhtâf fi'l-luğa*, yer ve basım tarihi yok, s. 227; Ebû'l Huseyn Ahmed İbn Faris, *Mu'cemü Mekayisi'l-Lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Darü'l Fikr, Beyrut, 1979, V/403; Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah Tacü'l-Lüğa ve Sihahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar, Daru'l İlmî li'l, Melayîn, Beyrut, 1987, V/1826-1827; Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî, Daru'l-Kalem, Dımaşk, 1992, s. 795; ez-Zemahşerî, Ebû'l-Qasım Mahmud, *Esasu'l-Belâğa*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thk. Muhammed Basil, Beyrut, 1998, I/257; İbn Manzur, Ebû Fadl Cemaleddin Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, ts. XI/648; Mecduddin Muhammed b.

Birçok araştırmacı, eski Arap şiirinde orijinallik ve intihal meselesiyle ilgilenmiştir. XIX ve XX. Yüzyıllarda da müsteşriklerin bir bölümü bu meseleyi ele almıştır. Daha sonra bu alan, ilgili kimseler arasında araştırma, polemik ve mücadele konusu olmuştur.³³

Cahiliyye şiirinin gerçekliği konusunda olumlu düşünenler olduğu gibi olumsuz düşünenler de olagelmıştır. Bu konuda Umar Ferrûh, dengeli ve taraf-sız davranmakla beraber, Cahiliyye şiirinin sonraki nesillere olduğu gibi aktarıldığı noktasında da bazı çekinceler koymaktadır. Çekinceleri şu gerekçelerden kaynaklanmaktadır:

- 1- Yazılı olarak kayda geçirilmediğinden şiirlerin bir kısmı unutulup kaybolması;
- 2- Şiirleri rivayet edenlerin, bilerek ya da bilmeyerek başkalarına nispet etmeleri;
- 3- Bazı kişilerin, soylarını övmek adına Cahiliyye şiiri formatında şiir uydurmaları;

Ya'qûb Firuzabadî, *el-Kamusu'l-Muhit*, thk. Muhammed Naim el-Araksusî, 8. Bsm. Beyrut, 2005, I/1061; *el-Mu'cemu'l-Arabî el Esasî*, el-Munazzamatu'lArabiyye li't_Terbiyye ve's-Sakâfe ve'l-Ulûm. Tunus, 1988; Cubran Mes'ud, *er-Raid*, Darü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1986, I/246.

³² *Türkçe Sözlük*, TDK Yay. Ankara, 1988, I/712. İntihal, başkasının malını kendisinin gibi iddia etmek anlamına geldiği gibi edebiyatta ise başkasının yazısını, kendisinin gibi göstermek ve benimsemek anlamına da gelir. Böyle intihal edilen şiire *sirkat-î şî'r* yani *çalma şiir* denir. Bkz. Abdullah Yeğin, *İslamî-İlmî-Edebî- Felsefî Yeni Lügat*, Yeni Asya Yay. İstanbul, 1973, s. 281. Devellioğlu, Ferit (ö. 1985), *Lügat (Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik)*, 14. Bsm. Aydın Kitabevi, Ankara, 1997, s. 443. Ayrıca bkz. *Dictionary Larousse (Ansiklopedik Sözlük)*, Milliyet Yay. İstanbul, 1994, III/1158. İntihal, aynı zamanda bir eseri kısmen veya tamamen kendisine mal etmek; söz, yazı ve edebiyatta hırsızlık yapmak demektir. Bkz. D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yay. Ankara, 1982, s. 472; Mustafa b. Şemseddin, *Ahter-i Kebir – Arapça Türkçe Büyük Lügat-*, Osmanlı Yayınevi, İstanbul, ts. s. 47; *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, MEB Yay. İstanbul, 2004, II/1407; *Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara, 2005, s. 975; Arif Erkan, *el-Beyan (Arapça-Türkçe Büyük Sözlük)*, Huzur Yay. İstanbul, 2006, s. 300.

³³Fuat Sezgin, Orijinallik ve İntihal Arasında Eski Arap Şiiri, çev. Hasan Taşdelen, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5, cilt 5, 1993, s. 311. Fuat Sezgin, Arap edebiyatının geçirdiği süreçlere dair: "Arapça metinleri incelediğimiz zaman açıkça görürüz ki eski Arap şiirinin tedvini, İslam'ın ortaya çıkışından sonra başlıca üç merhale geçirmiştir. Birinci merhale: Kitabetin, Cahiliyye dönemindeki şekliyle sınırlı bir şekilde devam etmesidir. İkinci merhale: Tedvin edilmiş şiirler ile dilden dile dolaşan şiirlerin toplanmasıdır. Üçüncü merhale ise dil bilimcilerin telif ettikleri kitaplarda şiir mecmualarının hazırlanmasıdır" derken, şiirin, zaman bağlamında geçirdiği bu merhalelerin de "kitabetu'l-hadis", "tedvinu'l-hadis" ve "tasnifu'l-hadis" merhaleleriyle bir paralellik arz ettiğini de vurgulamaktadır. Bkz. Sezgin, age, s. 314.

4- Bazı dilbilimcilerin, düştükleri dil hatalarını örtmek için şiir uydurmaları.³⁴

Yukarıda sıraladığımız gerekçelerinin ardından Ferrûh, “Cahiliyye şiirinin bir kısmı hakkında kuşkulabiliriz ama onun tümü konusunda kuşkulmamız yersizdir. Şiiri karıştıran kimse, bilemedin bir iki beyti veya kasideyi taklit etmiş olabilir, ama bir şairin bütün özelliklerine müdahale etmesi mümkün değildir” dedikten sonra “İntihal eden kimse, bir tek şairin bütün özelliklerine müdahale etmeyi başarsa bile acaba aynı anda İmru’u’l-Qays , Tarafe, Antara ve A’sa’ya da müdahale edebilir mi?”³⁵ sorusunu sormaktadır.

Ferrûh’un bu görüşüne karşılık Dayf ise Taha Huseyn (ö. 1973)’in, “İmru’u’l-Qays Yemenli olmasına rağmen, onun şiiri nasıl da Kureyşî olabiliyor” görüşünü paylaşarak intihal konusunda yenilikçilerin yanında yer almıştır.³⁶

Ferrûh’a göre Cahiliyye şairlerine ait erişilebilir birçok beyit elimizde iken bazı şiirlerin sehven ya da kasten başka şairlere veya başka bir döneme nispet edilmesi, bütün Cahiliyye şairleri ve şiiri hakkında şüphelenmemizi geçerli kılmaz.³⁷ Dayf ise Taha Huseyn’in intihale dair getirdiği delilleri “parlak görüşler” diye nitelmiş; doktora danışmanı olan yazardan sitayişle söz etmiş ve bu konudaki görüşünde ona meyletmiştir.³⁸ denilebilir.

Dayf, Cahiliyye şiirinde intihalin büyük oranda gerçekleştiği görüşündedir. Ona göre kabileler, şairlerin şiirlerine eklemeler yapmış, onların söyleme-

³⁴ Ferrûh, *Tarih*, I/86–87.

³⁵ Ferrûh, *Tarih*, I/87.

³⁶ Dayf, *Tarih*, I/174.

³⁷ Ferrûh, *Tarih*, I/88.

³⁸ Bkz. Dayf, *Tarih*, I/170–171. Taha Hüseyin, intihale dair şunları söylemiştir: “Ben, Cahiliyye şiirine karşı şüpheye düştüm ve bu şüphemde de ısrar ediyorum veya bu şüphe peşimi bırakmıyorum. Araştırmaya, okumaya ve tefekküre başladım. Bütün bunlar kesin olmasa da kesine yakın bir noktaya beni ulaştırdı. Şöyle ki, bizim Cahiliyye şiiri dediklerimizin büyük bir çoğunluğunun Cahiliyye dönemi ile uzaktan yakından alakası yoktur. Bunlar, İslam’ın zuhurundan sonra ortaya çıkan çeşitli uydurma (intihal) metinlerdir. Neredeyse hiç kuşku duymuyorum ki, Cahiliyye döneminden bugüne kalan sahih şiirler çok azdır ve bunların herhangi bir bilgi vermesi mümkün değildir. Hatta İmru’u’l-Qays, Tarafe, İbn Kulsum veya Antere’nin şiiri diye okuduğumuz şeyler, hiçbir şekilde bu kişilere ait değildir.” Bkz. Taha Huseyn, *Cahiliyye Şiiri Üzerine*, s. 31–32 ve sonrası. Taha Huseyn, şunları da eklemiştir: “Hakikat vasfı taşımayan bir şeye hakikat; tarihi nitelik taşımayan bir şeye de tarih dememiz mümkün değildir. Zira Cahiliyye Araçlarının rivayet ve şiirleri, bize sahih bir tarihsel yolla ulaşılmış değildir. Bu veriler bize tıpkı kassa ve efsanelerin geldiği yoldan, rivayet ve sözlü gelenek, eğlence ve oyun, zorlama ve intihal yolundan gelmiştir.” Bkz. age, s. 127–128.

diklerini kendilerine isnat etmiş, şairlerin çocukları ve torunları da aynı işlemi yapmaktan geri durmamıştır.³⁹ Dolayısıyla Cahiliyye şiirinden ancak az bir kısmı bize ulaşmıştır.⁴⁰ Çünkü Cahiliyye dönemi şiirinin yazılı şekilde korunduğuna dair elde somut kanıtlar bulunmamaktadır. Belki bazı kasidelerin çok az bir kısmı yazılmış olabilir. Ama onlar, yazılı olarak sonraki nesillere böyle bir malzemeyi aktarmamışlardır. Zira onların divanlarını muhafaza edecek yazı malzemeleri, oldukça yetersiz olan taş, deri, kemik ve hurma yapraklarıydı. Bu faaliyet ise ancak İslam döneminde Kur'an sayesinde gerçekleştirilebildi.⁴¹

Ferrûh, Cahiliyye şiiri ve şairleri hakkındaki son yargısını, "Şayet orada burada Cahiliyye şiirlerine karıştırılan bazı beyitler; bilerek ya da bilmeyerek isnat edilen kasideler var ise bu; bütün Cahiliyye şair ve şiirleri hakkında şüphelenmeyi geçerli kılmaz, masum göstermez" şeklinde vermekte⁴² iken Dayf ise Cahiliyye şiirinin intikali konusundaki sağlamlığını, bir "usture/efsane" olarak nitelemiştir. Dayfa göre bu konuya ilişkin herhangi sağlam bir delil bulunmamaktadır.⁴³

Görüldüğü üzere Ferrûh, intihal konusunda Dayf'a göre daha ılımlı ve gelenekçi bir çizgide seyretmektedir. Fakat her iki yazarın da birleştiği ortak nokta, Cahiliyye şiirinin arı duru bir formatta bize intikal etmediğidir. Çünkü Hz. Peygamber gibi bir kişiye mevzu hadisler isnat edilmişken; kronolojik bağlamda daha önce yaşamış Cahiliyye şairlerinin şiirlerine ama az, ama çok, mevzu/intihal/uydurma ifadelerin karıştırılması herhalde garipsenmemeli, uzak bir ihtimal olarak algılanmamalıdır. Oysaki Cahiliyye şiirinin arı duruluğunu kaybetmesinde etkili olan birçok sebep vardır.⁴⁴

³⁹ Dayf, *Tarih*, I/164.

⁴⁰ Dayf, *Tarih*, I/188. Arap edebiyatı ve şiiri hakkında çalışmalar yapan Taha Huseyn de, Cahiliyye dönemine nispet edilen şiirlerin, daha sonraki bir dönemde İslamî bir ruh ve bakış açısıyla yazıldığı görüşünü dile getirmiştir. Onun bu yorumu Mısır'da oldukça tepki çekmiş, polemik ve çekişmeye neden olmuştur. Taha Huseyn, daha sonra bu görüşünü yumuşatma yoluna gitmiştir. Bkz. Sezgin, *age*, 313.

⁴¹ Dayf, *Tarih*, I/140.

⁴² Ferrûh, *Tarih*, I/88.

⁴³ Dayf, *Tarih*, I/141.

⁴⁴ "Özellikle siyasî alanda yaşanan gelişmeler, hikâyeler, uydurmacı ravilerin intihali, kıssacılar, milliyetçilik ve dil ekolleri intihale neden olan faktörler arasındadır." Bkz. Salih Tur, *Eski Arap Şiirinin Güvenilirliği*, *Nüsha*, Yıl: VI, Sayı: 21, Bahar 2006, s. 112-124. Taha Huseyn ise şiir intihaline siyasetin (s. 62), hicvin (s. 69), asabiyetin (s. 78), dinî temayül ve çıkarların (s. 81), kıssacı ve uydurmacıların (s. 83-85), münazara ve münakaşaların (s. 88), kabileciliğin/şu'ubiyye'nin (s. 111) ve mevalî şairlerin, Arap idarecilerinin nezdinde bir

5. Cahiliyye Dönemi Şiir Kaynakları ve Şairlerinin Sayısı

Şiirle ilgilenenlerin topladıkları şiirler, divanlar ve kabilelerin şiir mecmuaları neticesinde oldukça geniş bir malzeme birikmiştir.

1- *el-Muallaqât*: Muallaqât'ın en meşhur adı es-Sebû't-Tıval/yedi uzun kaside'dir. Ayrıca el-Meşhûrât/meşhur kasideler, el-Mukalledât/gerdanlıklar, es-Simât/dizili İnciler ve el-Muzehhebât/altın yaldızlı şiirler gibi farklı adları vardır.⁴⁵ Muallaqât'ın, İbnu'l-Enbarî (ö. 328/940), en-Nahhas (ö. 338/950), ez-Zevzenî (ö. 486/1093) ve et-Tebrizî (ö. 502/1109) tarafından şerhleri yapılmıştır.⁴⁶

2- *el-Mufaddaliyyât*: Bu mecmua, Mufaddal ed-Dabbî'ye (ö. 170/786) nisbet edilmiştir. 126 kasideden oluşmaktadır. Bazı nüshalarda 4 kaside daha eklenmiştir. en-Nedîm'e (ö. 380/990) göre 128 kasidedir. Bu kasideler, 67 şaire aittir. Bu şairlerin 47'si Cahiliyye döneminde yaşamıştır.⁴⁷

3- *el-Asma'ıyyât*: el-Asma'î'ye (ö. 216/831) nisbet edilen bir mecmuadır. Onu ilk defa Ahlwardt (ö. 1909), 1902'de Berlin'de fersude/yırtık bir nüshayı esas alarak neşretmiştir. Daha sonra Abdüsselam Harun ve Ahmed Şakir, en eski sayılan Şenkî'tî'nin nüshasını esas alarak yeniden yayınlamış, onu bilimsel bir forma koymuşlardır. 92 kaside ve kıta'dan oluşmaktadır. Mecmuadaki şairlerin sayısı 71 olup onlardan 40 tanesi, Cahiliyye şairidir.⁴⁸

4- *Cemheretu Eş'âri'l-Arab*: Ebû Zeyd Muhammed b. ebi'l-Hattab el-Quraşî (ö. 170/786) tarafından toplanmıştır. Sıralamada dördüncü mecmuadır. İbn Reşîk (ö. 456/1063) el-Umde'de, Suyuti Müzhir'de, Bağdadî ise Hizane'de ondan söz etmiştir. Mecmua, 49 uzun kasideden oluşmaktadır. Başlıca yedi bö-

makam ve mevki edinme amaçlarının etkili olduğunu söyler. Bkz. Taha Huseyn, age, s. 62-111.

⁴⁵ Bkz. Seyyid Ahmed Haşimî, *Cevahiru'l-Belağa fi'l-Meanî ve'l-Beyan ve'l-Bedî'*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1999, s. 7; Süleyman Tülücü, "Mu'allakât ve Şairleri Üzerinde Bir Bibliyografya -I (Türkiye), AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 23, Erzurum, 2005, s. 4; Kenan Demiryak - Ahmet Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi (Cahiliyye Dönemi)*, s. 88.

⁴⁶ Furat, age, s. 66.

⁴⁷ Onlar arasında el-Murakkîş el-Ekber, el-Murakkîş el-Asğar, Haris b. Hillize, Alkame b. Abede, Şanfera, Bişr b. Ebû Hazim, Teabbata Şerren, Avf b. Atiyye, Qays b. Eslat el-Ensarî, Müseyyib, Beni Hanife'den bir kadın ile Yahudilerden adı bilinmeyen bir şair; adlarından da anlaşılacağı gibi Hıristiyan olan Cabir b. Hanna et-Tağlibî ve Abdulmesîh b. Asle eş-Şeybanî vardır. Bkz. Dayf, *Tarih*, I/176-177.

⁴⁸ Bkz. Dayf, *Tarih*, I/178. Onların başında İmruu'l-Qays, Haris b. Abbad, Durayd b. es-Simma, Ebû Duâd el-İyadî, Zü'l-İsba' el-Advanî, Selame b. Cendel, Tarafe b. Abd, Urve b. el-Vard ve Qays b. el-Hatim'in yanı sıra Şuaya b. el-Garid ve Samuel adında iki şair gelmektedir.

lümdür: 1-*el-Mu'allakâtu's-Seb'* 2- *el-Mucemharât* 3- *el-Muntekayât* 4- *el-Muzehhebât*, 5- *Uyûnu'l-Meraî*, 6- *el-Muşevvibât* ve 7- *el-Melhamât*'tir.⁴⁹

5- *Muhtarâtu İbnu's-Şecerî*: Adından da anlaşılacağı üzere İbnu's-Şecerî (ö. 542/1147) tarafından toplanmıştır. Cahiliyye ve İslam dönemi şiirlerinden oluşup, üç bölümdür: İlk bölümün en önemli şairleri eş-Şenfarâ (ö. 525), Tarafe (ö. 560), Lağit el-Abadî ve el-Mutelemmis (ö. 580)'tir. İkinci bölümde Zuheyr, Bişr b. Ebi Hâzim ve 'Ubeyd b. el-Abras'ın divanlarından seçmeler bulunmaktadır. Üçüncü bölümde ise el-Hutay'e'nin divanından seçmeler bulunmaktadır.⁵⁰

6- *Divânu'l-Hamâse*: Ebû Temmâm (ö. 231/746) tarafından toplanan bir şiir mecmuasıdır. Bu mecmua, çok defa şerh edilmiştir. En önemli şerhleri Merzukî ile Tebrizî'nindir. 10 bölümden oluşmuştur. En geniş bölümü *el-Hamâse* olduğundan, bu adla anılmıştır. Cahiliyye ve İslam'ın ilk dönemi şairlerinin şiirlerini ihtiva etmektedir.⁵¹

7- *Divânu'l-Hamase el-Buhturî*: el-Buhturî (ö. 284/897) tarafından toplanmıştır. Kısa kıtalardan oluşup, 176 bapıdır. Buhturî'nin eserinin şerh edilmesine pek ilgi gösterilmemiştir.⁵²

8- İsfahânî (ö. 356/967)'nin *el-Ağânî* adlı eseri ile İbn Quteybe (ö. 276/889)'nin *eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ'* adlı eserleri de şiir kaynakları arasında yer almaktadır. *Eğânî*'de miladi VI. asırdan IX. Asra kadarki şairlerin hayatından söz etmektedir.⁵³

Cahiliyye Araçlarında şairin çok büyük bir yeri vardı. Herhangi bir kabileden şair çıktığında, diğer kabileler gelir şairin kabilesini tebrik eder, yemekler yapılırlar, kadınlar düğün şöenlerindeki gibi müzikal enstrümanlar eşliğinde oynardı. Erkekler ve çocuklar, birbirlerini tebrik ederdi. Çünkü şair, içinden yettiği kabilenin namus ve onurunu koruyan kişi olarak kabul edilirdi.⁵⁴

Nicelik olarak Cahiliyye şairlerinin sayısı çoktu. Şairlerin sayılarından kastımız ise öne çıkmış, meşhur olmuş şairlerin sayısıdır. Şairlerin sayısına girmeden önce şu noktayı vurgulamakta yarar vardır: Muallâka şiirlerinin, Ka'be'ye asıldığı noktasında genel bir inanç ve intiba vardır. Fakat Dayf, bunun şu ana kadar yanlış anlaşıldığını, durumun böyle olmadığını belirtmektedir.

⁴⁹ Bkz. Dayf, *Tarih*, I/178-179.

⁵⁰ Dayf, *Tarih*, I/179.

⁵¹ Dayf, *Tarih*, I/179.

⁵² Dayf, *Tarih*, I/179.

⁵³ Dayf, *Tarih*, I/182.

⁵⁴ Ferrûh, *Tarih*, 1/75.

Dayf'a göre "muallâka"nın bu şekilde nitelendirilmesinin asıl nedeni "nefis, çok güzel" (نفيس) anlamına gelen "alak (العلق) kelimesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁵ Çünkü "muallâka" şairleri, kendi sahasında en seçkin edebî eserlerdir.

Şairlerin tabakaları (tabakatü's-şuara) ve sayıları konusunda ise oldukça farklı görüş ve yorumlar vardır. Ferrûh, bu hususta şu yorumu yapmaktadır: "Çok ile azı, büyük ile küçüğü, beyaz ile siyahı, bir dil ile farklı başka bir dili, bir sanatla başka bir sanatı, bir mükemmel ile başka bir mükemmeli veya bir kötü ile başka bir kötüyü ayırt etmek, oldukça kolaydır. Ama çok benzer olan iki şeyi ayırt edip birini diğerine tercih etmek, gayet zordur. İşte Arap edebiyat tarihinde "tabakatü's-şuara" adıyla bilinen sanat, bu şekilde doğmuştur. Bu konuyla ilgilenen kimseler, şairler hakkında bir ittifak sağlayamamış, bazı şairleri diğerlerine öncelemek noktasında farklı görüşler ileri sürmüş, İmru'u'l-Qays dâhil olmak üzere hiçbir şair konusunda görüş birliği sağlayamamışlardır. İmru'u'l-Qays'ın dışındaki şairler hakkında farklı görüşler daha çoktur."⁵⁶

Şiirle ilgilenen uzmanlar, muallâka şairleri konusunda farklı düşünmüş; kimisi onların sayısını azaltmış kimisi de çoğaltmıştır. Durum böyle olmasına rağmen şiir rivayet eden raviler, sekiz şair hususunda görüş birliğine varmıştır, denilebilir. Ebû Zeyd el-Quraşî (ö. 170/786)'ye göre, o şairler şunlardır:

1- İmru'u'l-Qays (ö. 549). 2- Tarafe b. el_Abd (ö. 560). 3- Amr b. Kulsum (ö. 600). 4- en-Nâbiga ez-Zubyânî (ö. 604). 5- Zuheyr b. Ebû Sulmâ (ö. 609). 6- Antara b. Şeddâd el-Absî (ö. 615). 7- el-A'sâ Meymûn b. Qays (ö. 7/629). 8- Lebid b. Rebîa (ö. 41/661).⁵⁷

Bazıları ise muallâka şairlerine el-Hâris b. Hillize el-Yeşkurî (ö. 580) ve Abîd el-Abras (ö. 555)'ı da ekleyerek onların sayısını ona çıkarmıştır.⁵⁸ Dayf ise Hammâd er-Râviye (ö. 169/786)'den hareketle divan sahibi Cahiliyye şairlerinin sayısını yedi olarak belirtmektedir.⁵⁹

⁵⁵ Bkz. Dayf, *Tarih*, I/176. Taha Huseyn (ö. 1973) de, muallâka şairlerinin Ka'be'ye asıldığına dair görüşü kabul etmemekte, onu bir hikâye/usture olarak nitelemektedir. Bkz. *Cahiliyye Şiiri Üzerine*, s. 142. Bu olayı analiz etme noktasında da Dayf'ın, Taha Huseyn'in değerlendirmelerinden etkilendiği söylenebilir.

⁵⁶ Ferrûh, *Tarih*, I/45-46.

⁵⁷ Ferrûh, *Tarih*, I/75.

⁵⁸ Ferrûh, *Tarih*, I/75. Ayrıca bkz. Furat, *Tarih*, I/74-95.

⁵⁹ "Onlar: İmru'u'l-Qays, Züheyr b. ebi Sulma, Tarafe b. el_Abd , Lebid b. Rabia, Amr b. Kulsum, Haris b. Hillize ve Antara b. Şeddâd'dır. Cemhere'nin sahibi de Hammad ile aynı görüştedir." Bkz. Dayf, *Tarih*, I/176.

6. Cahiliyye Şiirinin Özellikleri

Cahiliyye Arapları, Grek ve Romalılar gibi göçebelik/bedevilikten sonra şehirleşmiş olsalar da⁶⁰ şiirlerindeki temel özelliklerin büyük bir değişime uğradığı söylenemez.

Cahiliyye şiiri, manevî ve lâfzî olmak üzere bazı özellikler taşır.

6. 1. Manevî Özellikler

Her şeyden önce Cahiliyye şiirinin başta gelen özelliği, onun coşkun ve müziksel bir yapıya sahip olmasıdır.⁶¹ Bâdiye, doğal olarak Cahiliyye şiirinin doğal vatanıydı. Bu itibarla şiir, bedevî hayatın bir aynasıydı ve şiirdeki ana tema, deveyle göç eden sevgilinin bıraktığı izler ekseninde döner dururdu.⁶²

Ayrıca Cahiliyye Araplarında çevresini iyi hissetmek; hissini de olduğu gibi ifade edebilmek mezziyetlerine sahip olmak esastı. Bu, bedevi Arapların vuzuh, sıhhat, şiddet ve teşbihler ile manaya maddiyat vermek ve teşbihlerde tabiiikten asla uzaklaşmamak en çok göze çarpan özellikleridir. Mesela Tarafé'nin, dişi devesinin hızını mübalağalı bir teşbih ile "yıldırım gibi ya da ateş gibi" demeyip onun yerine "soylu ve hızlı yürüyen erkek devenin ayağını kaldırdığı yere hemen elini koyar" demesi, teşbihin beyanı noktasında daha mükemmeldir. Lebid'in "Devem, gökyüzündeki büyük bir kırmızı bulut gibi gidiyordu." teşbihi de böyledir.⁶³

Bâdiye, şairlerin merkezi olmakla beraber şehirlerde de deha sahibi şairler yetişmiştir ama şiirin büyük ustalarının tümü, bâdiyedeki çadırlarda yaşayanlar arasından çıkmıştır denilebilir. Bu konuda ne Cahiliyye insanları ne de şiirle ilgilenen Müslüman bilginler, şehirli şairleri bâdiye şairlerinin önüne geçirmemiştir.⁶⁴

Cahiliyye şiiri, bâdiye merkezli olsa da Fars/İran, Irak ve Şam diyarlarına giden A'şa ve Nabîğa gibi şairlerin şiirinde az miktarda şehir kültürünün renk ve tonları da mevcuttur. Konu itibarıyla Arap Cahiliyye şiiri çeşitlilik arz etmektedir.

⁶⁰ Taha Huseyn, *Cahiliyye Şiiri Üzerine*, s. 60.

⁶¹ Dayf, *Tarih*, I/189.

⁶² Bkz. Ferrûh, *Tarih*, I/76.

⁶³ Bkz. Ali Yılmaz, "Arap Edebiyatı' Adlı Makalenin Sadeleştirilmesi", (Yazan: Şerafettin Yalıtıkaya, Yıl 1, Sayı 1, Teşrin Sâni 1329-1330, s. 364-397), *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2-2007, s. s. 472.

⁶⁴ Ferrûh, *Tarih*, I/76.

Cahiliyye döneminde toplum nezdinde şairin çok büyük bir önemi vardı. Onun sosyal statüsü ve şiirdeki yetkinliği, kabilesinin sosyal konumuna katkı sağlayan bir boyuttaydı. Onun konumu; kabilesinin, diğer kabile ve aşiretlerle güttüğü politik ve kültürel faaliyetlerle paralel bir durum arz ederdi.⁶⁵

Cahiliyye şiiri, kapsam ve içerik bağlamında bazı özellikler taşımaktadır. Cahiliyye Arap şiirinin sahip olduğu özellikler manevî ve lafzî özellikler olmak üzere iki kategoride ele alınabilir. Manevi özellikler başlıca şunlardır:

1- Doğruluk (الصدق) : Şiirde doğruluk; şairin kendi dünyasında gerçek olarak hissettiği ve gördüğü bir şeyi, şiirinde otantik olarak vurgulamasıdır.⁶⁶

2- Coşkunculuk (الوجدانية) : Cahiliyye şiiri, birinci derecede coşkundur, liriktir. Şair, kendinden ve duygularından söz eder; hatta av, savaş, hikmet ve ağıt gibi bir *nesnel konuyu* betimlerken, şiirindeki duygularının tonu *nesnel* olmaktan çıkar, *lirik* bir tona dönüşür.⁶⁷ Ferrûh, bunlara ek olarak şiirin; ğınaî (lirik-aşk-ağıt-hiciv), melhemî (savaş/kahramanlık), mesrehî/temsîlî (manzum hikayeler) ve ta'limî (eğitici) olmak üzere dört kısma ayrıldığını söyler.⁶⁸

Dayf ise Cahiliyye şiirinin özelliği hakkında "Eski Yunan'dan beri Batıların bildiği dört çeşit şiir vardır. Onlar; destansı/epik, eğitici, temsili ve coşkun şiirlerdir. Cahiliyye şiiri ise ilk üç şiir türünden daha çok, coşkun bir yapıya sahiptir. Cahiliyye şiiri, binlerce beyitten oluşan Yunan şiirinin aksine, yüz beyti geçmeyen kısa bir şiir türüdür; şiir, kişiseldir; dolayısıyla onu söyleyen şairi ve duygularını temsil eder" demiştir.⁶⁹

Burada dikkat edildiğinde şiirin kısalık ve uzunluğu hariç tutulduğunda alanları bağlamında Eski Yunan şiiri ile Cahiliyye şiiri arasında oldukça büyük bir benzerliğin olduğu anlaşılmaktadır.

3- Yalınlık (البساطة) : Cahiliyye insanının doğal ve bedevî yaşamında, insanın kişiliğini yalınlaştırmaya yardımcı olan faktörler vardır. Cahiliyyedeki bu ortam, Cahiliyye şiirinde iz bırakmıştır. Bu itibarla Cahiliyye şairi, kendi doğa-

⁶⁵ Ahmed Şavkî, *Mine'l-Mesadiri'l-Edebiyye ve'l-Luğaviyye*, Daru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, Beyrut, 1990, s. 12.

⁶⁶ Bkz. Ferrûh, *Tarih*, I/77; Dayf, *Tarih*, I/219.

⁶⁷ Ferrûh, *Tarih*, I/77; Dayf, I/179.

⁶⁸ Ferrûh, *Tarih*, I/49.

⁶⁹ Dayf, *Tarih*, I/189.

sına ve karakterine uygun hareket etmiş; ne gereksiz ayrıntılara ne nedenselliğe ne karmaşıklığa ne kavranılmaz konulara girmiştir.⁷⁰

4- Özlü ve kapsayıcı ifade (القول الجامع) : Cahiliyye şiirindeki en büyük özellik, *lirik* olmasıdır. Genelde Araplar, özelde ise Cahiliyye Arapları, sözün kapsayıcı olmasına dikkat ederlerdi; hatta şiirdeki bir beyit, tam bir manayı içerirdi. Öyle ki öncekiler, bu yetenekleriyle övünürlerdi. Zaten İmriü'l-Qays, bu konuda şiir eleştirmenlerini hayrette bırakmıştır. Onun şu beyti bu konuda oldukça meşhur olmuştur:

قفا نك من ذكرى حبيب و منزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

(Ey dostum, haydi)! Sevgilimi ve sevgilimin Dahûl ile Havmel arasında kumluğun bittiği yerdeki yurdunu anarak ağlayalım⁷¹

5- Şiiri uzun söyleme ve konunun dışına çıkma (الاستطراد/الاستطراد) : Cahiliyye şiirinde kasidenin uzun olması takdir edilirdi. Şair, bazen asıl konunun dışına çıkar; uzaktan ya da yakından ilgili konulara girerdi ki buna *istidrad* denir.⁷²

6- Hayal gücü (الخيال) : Çölün genişliği, aynı zamanda Cahiliyye şairinin ufkunun genişlemesine ve hayal gücünün artmasına etki etmiştir. Dolayısıyla Cahiliyye şairi, kendi ortamı gibi doğal ve yalındı. Bu arada yerleşik yaşamla iç içe olan ve şiirlerinde şimşek, yağmur, sel ve yağmurdan sonra bitkilerin yeşermesini betimleyen A'şa ve İmru'u'l-Qays gibi şairlerin daha kuşatıcı, daha derinlikli ve hassas olmaları, herhalde garipsenmemelidir.⁷³

⁷⁰ Bkz. Ferrûh, *Tarih*, I/77; Dayf, *Tarih*, I/219. Ayrıca bu konuda: "Arap, fitraten sahip olduğu zekâsını, muhitinde oyalayacak pek fazla bir şey bulamamış; hatta bu saik ile geceleyn gökyüzündeki yıldızların oluşturduğu manzarayı kendi muhitinden daha ziyade müte-nevvi'/çeşitli bulduğu için yeryüzünden daha çok, gökyüzü ile meşgul olmuştur. Arabın muhiti sonsuz, kesintisiz bir çölden; yine gökyüzüne ait muntazaman güneşin kıpkızıl doğup batmasından ve bazı gecelerde ayın verdiği rehavetkâr ve munis bir nurdan ibaretti. Tabiat değişiklikleri, bu kadar basit olduğu gibi hayvan ve bitkiler de hemen hemen at, deve, aslan ve funda cinsinden çalılar ve hurma ağacı gibi bazı şeylerle sınırlıydı. Ara sıra görülen vahalar ise hem az ve hem daimi değildi. Demek ki Arap, bu cevval zekâsını hareketlendirmek için ufukları/objektif değil, sübjektif (enfûsî) bir zemin arıyor ve dolayısıyla bütün ruhî faaliyetini diline hasr ediyordu." gibi değerlendirmeler de vardır. Bkz. Yılmaz, *Arap Edebiyatı Adlı Makalenin Sadeleştirilmesi*, s. 469-470.

⁷¹ Ferrûh, *Tarih*, I/78.

⁷² Ferrûh, *Tarih*, I/78.

⁷³ Ferrûh, *Tarih*, I/78.

6. 2. Lafzî Özellikler

Cahiliyye Arap şiirinin lafzî özellikleri ise şunlardır:

1- **Yabancı ifadelerin çokluğu** (غرابة الالفاظ و جزالتها) : Günümüzde okuduğumuz Cahiliyye şiirlerinin bir kısmında bize göre oldukça garip ve aşına olmadığı kelime varlığına şahit olmaktadır. Ne var ki söz konusu kelimelerin, o günün literatürüne koşullarına göre tanıdık ve fasih olan sözcükler olduğunu söyleyebiliriz. Zaten o dönemin hayatı, çadırlar ve develer ekseninde dönüp durduğundan, sözcükler de aynı minval üzere oluşturuluyordu.⁷⁴

2- **Deyimler sağlamdır, en güzel şekilde ifade edilmiştir.** (متانة الأداء و بلاغة التركيب):

Cahiliyye şiirinde terkipler son derece sağlam olup gramer kurallarına da uygundur. Gereksiz yerlerde sözcükler ne öne alınmış ne geriye bırakılmıştır. Başka bir ifadeyle sözcüklerden dolayı gereksiz devrik cümleler kurulmamıştır.⁷⁵ Dayf, Cahiliyye şiirinde lafızların yerli yerince yer aldığını; deyimlerin ise hiçbir zorlukla karşılaşmadan anlamları bağlamında kullanıldığını ifade etmektedir.⁷⁶

3- **Şiirde titizlik ve şiiri gözden geçirme** (العناية و التنقيح) duyarlılığı mevcuttur.⁷⁷ Cahiliyye şairi, şiirlerini söylerken gereksiz zorlamalara girmez, doğal olarak hayalinden geçenleri nazmederdi. Bazı şairler de kimi zaman, şiirlerini defalarca gözden geçirir, en ideal bir formata koymaya çalışırdı. Bu nedenle şiirleri rivayet eden kimseler, bu gibi şairlere “şiirin kulu/kölesi” adını vermiş-

⁷⁴ Ferrûh, I/79. Şu ifadeler, Cahiliyye şiirinde kullanılan sözcüklerin durumuna ışık tutmaktadır: “Nasıl ki bugün, genellikle insanlar arasında en ağır ve en yüksek tezyinatın temelini altın ve elmas gibi değerli madenler ve taşlar teşkil ediyorsa, Muallakalar da -sonradan gelen şairlerin eserleri hariç tutulursa- Arap edebiyatının külçeleridir. Muallakalardaki kelimeler ağırdır ama bu ağırlık, zorluk veren bir ağırlık olmayıp, altının ağırlığı gibi hoş ve ruhu okşayıcıdır. Doğal şekillerini muhafaza eden bu kelimelerde, adeta bir geometrik bir intizam vardır. İmale (bir heceyi vezne uydurmak için uzatarak okumak), zihaf (uzun okunması gereken bir sesli harfin, vezin zarureti ile kısa okumak) ve benzeri eğrilik büğrülük gibi kusurlardan tamamen uzaktırlar. Mücevher tanelerine benzeyen bu kelimeler, hem muntazam hem sağlamdırlar.” Bkz. Yılmaz, “ ‘Arap Edebiyatı’ Adlı Makalenin Sadeleştirilmesi”, s. 471–472.

⁷⁵ Ferrûh, *Tarih*, I/79. Zuheyr, şiirlerini bir yıl bekletir, gözden geçirir, şiir eleştirmenlerine sunardı. Arapçada “havl” sözcüğü, “bir tam yıl” anlamına geldiğinden Zuheyr’in kasidelerine de “Havliyyât” الحويلات denilmiştir. Bkz. Ferrûh, *Tarih*, I/79.

⁷⁶ Bkz. Dayf, *Tarih*, I/226.

⁷⁷ Ferrûh, *Tarih*, I/79.

lerdir. Bu şairler arasında en-Nabiğa, Zuheyr, el-Hutay'a ve Tufeyl el-Ğanevî öne çıkmıştır. Bunlardan "Havliyyât" adlı kasideleriyle Zuheyr meşhurdur.⁷⁸

Cahiliyye şiirinin manevî ve lâfzî özelliklerini belirttikten sonra Ferrûh ile Dayf'a göre Cahiliyye şiirinin içerdiği konulara geçmek istiyoruz.

7. Ferrûh ve Dayf'a Göre Cahiliyye Şiirinin Ele Aldığı Konular

Cahiliyye şiirinin ele aldığı konular oldukça çeşitlidir. Daha çok, duygu yüklü ve doğayla iç içedir. Onları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- **Göç tasviri (betimleme/ وصف الاطلاق)** : Şair, sevgilisini ziyarete gelir ama onun, ailesiyle konakladığı yerden göçmüş olduğunu görünce, çadırın kurulduğu yerde durarak çadırı ve çevresini tasvir eder, sevgilisine duyduğu özlemi dile getirir.⁷⁹

2- **Binek hayvan tasviri (وصف الراحلة)** Şair, kendisini, sevgilisine götürecek deve ya da atı tasvir eder.⁸⁰

3- **Av tasviri (وصف الصيد)** Cahiliyyedeki avlanma iki nedene dayanırdı; ya yoksul Arapların, ihtiyaçlarına binaen yaptıkları avlanmalar ya da İmru'û'l-Qays 'ın eğlenmek veya şair Nabîğa gibi şairlerin, vakit geçirmek için kralların grubuna katılarak yaptıkları avlanmalardı.

4- **Doğa tasviri (وصف الطبيعة)**: Şair, yolculğu esnasında gördüğü çöl, vadi, yağmur, rüzgâr ve ırmakları tasvir eder. Bu konuda İmru'û'l-Qays (ö. 549) oldukça meşhurdur.⁸¹

5- **Kahramanlık (الحماسة)**: Şiirin bu kısımda, savaş esnasında gösterilen kahramanlıklar; savaşların seyri ve şairin, kendisiyle ya da atalarıyla övünmesi söz konusu edilir.⁸² Cahiliyye dönemindeki kahramanlık duyguları, daha çok, kuru bir hamasetten kaynaklanıyordu. Çöl havasını teneffüs eden ve hiçbir bağlayıcı yasaya bağlı olmayan göçebe Arapların, kahramanlıkta da dengeli davrandıkları pek söylenemez. Şevqî Dayf, İslam'ın, Cahiliyye Araplarında bulunan olağanüstü kahramanlık duygularını temizlediğini ve bir dengeye oturttüğünü söylemektedir.⁸³ Arap şiirinde kahramanlık, "hamaset" ve

⁷⁸ Ferrûh, *Tarih*, I/79.

⁷⁹ Dayf, *Tarih*, I/219.

⁸⁰ Dayf, *Tarih*, I/219; Ferrûh, *Tarih*, I/80-81.

⁸¹ Ferrûh, *Tarih*, I/80-81; Dayf, *Tarih*, I/96.

⁸² Bkz. Dayf, *el-Butûletu fi'ş-Şi'ri'l-Arabî*, Daru'l-Maarif, 2. Bsm. Kahire, 1970, s. 5.

⁸³ Dayf, *el-Butûlet-u fi'ş-Şi'ri'l-Arabî*, s. 5.

“furûsiyye” diye nitelendirilmiştir. Nitekim hem Cahiliyye hem İslam dönemi şiirinde “Divanu'l-Furûsiyye” adıyla eserler verilmiştir.⁸⁴

6- **Edebiyat** (الادب) : Buna “hikmet” de denilir. Doğru ve isabetli, gerçek ve mantıklı bir olaya dair sözlerdir. Bu hikmetli sözlerin, bilginlerin ve zeki kimselerin diliyle söylenmesi zorunluluğu yoktur.

7- **Aşk** (الغزل) : Aşk, insanın cinsel ihtiyaçlarından kaynaklanan duyguların bir ifadesidir. Cahiliyye insanının aşk betimlemesi, sadece kadın odaklıdır⁸⁵ ama bu aşk; afifi (temiz ve çekinceli duygularla olan) ve sarihî (apaçık bir şekilde söylenen) aşk olmak üzere iki alanda seyrederek. Afifi aşk, genellikle çöllerdeki aşktır. Şairin, afifi aşk şiirinde, sevdiğinin adını açıkça vurgulaması pek nadirdir. Şair, tasvirinde daha çok, kendi özlemini, mazide kalan günleri ve sevgilisine duyduğu kavuşma isteğini vurgular. Sarih aşkta ise şair, sevdiği kadındaki özellikleri olduğu gibi tasvir eder. Örneğin Cahiliyye Arapları, akı ak, kara gözlü kadınları severdi. Bu nedenle onların tasvir ve betimlemeleri de bu doğrultuda seyredirdi.⁸⁶

Cahiliyye şiirinde kadınlar güneş, ay, yumurta, inci, oyuncak bebek, mızrak, kılıç, bulut ve kediye; kadının dişleri papatyaya; saçları ip ile yılana; yüzü som altın dinara; göğüsleri geyik burnuna; kokusu misk ile kavuna; tükürüğü ise şarap ile bala benzetilirdi. Erkekler ise genellikle deniz, yağmur, aslan, kurt, ejderha, deve, kılıç, eşek, köpek, kaya vb. varlıklara benzetilirdi.⁸⁷ Tabii ki bu teşbihler kimi yerde övgü, kimi yerde ise yergi formunda kullanılırdı.

8- **Övünmek** (الفخر) : Övünmek, asabiet ve kabile hayatının beraberinde getirdiği özelliklerdendir. Şair, ilkin kendi kabilesiyle, sonra kendisiyle övünür. Cahiliyyede övünme gerekçeleri ise asalet, sayıca çok olma, cesaret, saygınlık vb. özelliklerdir. Mesela bedeviler, diğer bir ifade ile çölde yaşayanlar, özellikle eliyle ya da kılıcıyla bir başkasına yaptığı yardımlarla övünürdü. Bedeviler, aynı şekilde şarap içmek ve başkalarına şarap ikram etmekle de övünürlerdi.

⁸⁴ Bkz. Şevki Dayf, *Mine'l-Maşrik ve'l-Mağrib: Buhûsun fi'l-Edeb*, Daru'l-Misriyye el-Lübnaniyye, Kahire, 1998, s. 15.

⁸⁵ Cahiliyye insanı, bir kadına sahip olmak adına her türlü macerayı göze alırdı. Göçebeler, diğer bir ifadeyle çölde yaşayanlar (bedeviler), bu konuda en kolay yolu tercih ederken; şehirde yaşayanlar (hadarîler) ise korumasız bir kadından daha çok, korumaları olan, en emin surların gerisindeki bir kadına sahip olmayı tercih ederlerdi. Onlar, bunu bir macera olarak görürlerdi. Bkz. Bkz. Ferrûh, *Tarih*, 1/82.

⁸⁶ Bkz. Ferrûh, *Tarih*, 1/82.

⁸⁷ Bkz. Dayf, *Tarih*, 1/220- 221.

Çünkü şarap, Cahiliyye döneminde az bulunan ve oldukça pahalı olan bir içecekti.⁸⁸

9- **Medih/övgü** (المدح): Cahiliyyede iki çeşit övgü vardı. Birincisi, karşı tarafa teşekkür etmek içindi. Bu medihi, daha çok, çöl şairlerinden sayılan İmrü'ü'l-Qays ve Zuheyr b. Ebî Sulmâ gibi şairlerde görmek mümkündür. İkinci medih türü ise mal kazanmak amacıyla yapılırdı. Genellikle şehirde oturan ya da şehir ile çöl arasında gidip gelen en-Nabiğa ez-Zubyanî (ö. 604) ve el-A'sâ Meymûn b. Qays (ö. 7/629) gibi şairlerde görülen medihdir.⁸⁹

10- **Mersiye/ağıt** (الرثاء): Mersiye, ölen kimseyi övmektir, ona ağıt yakmaktır. Bu, genellikle yüksek sesle ve dövünerek yapılırdı. Bu şiir türü, daha çok, kadınların ölüye yaktıkları şiirlerdi. Dövünerek ve feryat figan ederek ağıtlar yakmak, Cahiliyyede bir sanat halini almıştı.⁹⁰ Mersiye, Arap şiirinin en bariz konularından biridir. Araplardaki mersiye, diğer toplumlara nazaran daha kapsamlıdır. Mersiyenin yas tutma, anma töreni ve taziye olmak üzere üç sacayağı vardır. Şair, mersiyesinde sadece kendini ve ailesini ele almaz; onların yanı sıra dostlarını, arkadaşlarını ve misafirlerini de söz konusu eder.⁹¹

11- **Hicv/yerghi** (الهجاء): İnsanları, övülen niteliklerin aksiyle yermektir. Mesela bir kimseyi korkaklık ve cimrilikle; bir kabileyi de sayı azlığıyla aşağılamak gibi. Cahiliyye Arapları, hicvi genellikle rakip kabileye yaparlardı. Şahsa yönelik yapılan hicivler, oldukça azdır. Şahıslara yönelik yapılan hicivler, kişinin fiziki yapısına değil, daha çok, onun kişilik ve karakterine yapılırdı.⁹²

8. Dayf İle Ferrûh'un Ele Aldığı Cahiliyye Şairleri

Lübnanlı ve aynı zamanda gelenekçi bir çizgide seyreden Arap edebiyatçısı Ferrûh, Mısırlı Dayf'a kıyasla, Cahiliyye şairlerine sayıca daha geniş yer vermiştir. Ferrûh'un, hayatlarını kronolojik olarak konu edindiği Cahiliyye şair ve ediplerinin sayısı elli bir (51) tanedir; şunlardır:

el-Find ez-Zemanî (ö. 530) (I/100); Şenfera el-Ezdî (ö. 525); Sa'd b. Malik el-Bekrî (ö. 530); Teabbata Şerren (ö. 530);⁹³ el-Muhelhil (ö. 530); Amir b. ez-

⁸⁸ Ferrûh, *Tarih*, 1/83; Dayf, *Tarih*, I/96.

⁸⁹ Ferrûh, *Tarih*, 1/83; Dayf, *Tarih*, I/96.

⁹⁰ Ferrûh, *Tarih*, 1/83.

⁹¹ Daha geniş bilgi için bkz. Şewqî Dayf, *er-Risâ*, Daru'l-Maarif, 4. Bsm. Kahire, 1955, s. 5.

⁹² Bkz. Ferrûh, *Tarih*, 1/83.

⁹³ Bu şairin adını Teebbataşarran şeklinde yazanlar olduğu gibi (Mehmet Yalar, Cahiliyye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2,

Zerib el-Advanî (ö. 535); Amr b. Kumaysa (ö. 538); İmru'û'l-Qays (ö. 549); Ebû Duad el-İyadî (ö. 567); Abîd el-Abras el-Esedî (ö. 555); el-Hâris b. Ubâd el-Bekrî (ö. 550); el-Murakkîş el-Ekber (ö. 552); Kabîsa b. Nuaym (ö. ?)⁹⁴ Zuheyr b. Cenab el-Kelbî (ö. 560); el-Efveh el-Evdî (ö. 560); Tarafe b. el-Abd (ö. 560); Amr b. Kulsum et-Tağlib (ö. 570); el-Murakkîş el-Asgar (ö. 570); Evs b. Harise (ö. ?) ; el-Hırnık bnt. Bedr (ö. 570); Abdulmuttalib b. Haşim (ö. 578); el-Hâris b. Hillize el-Yeşkurî (ö. 580); Museyyib b. Ales (ö. 580); el-Mütelemmis (ö. 580); Esved b. Ya'fur (ö. 585); Musakkab el-Abdî (ö. 587); Bısr b. Ebi Hazım (ö. 590); Zu'l-İsba' el-Advanî (ö. 590); Sahr b. Amr eş-Şerîd (ö. ?); Munahhal el-Yeşkurî (ö. 597); Evs b. Hecer (ö. ?); Kuss b. Saide el-İyadî (ö. 600) ; Hacib b. Zurâre (ö. ?) Tufeyl el-Ğanevî (ö. ?); en-Nâbiga ez-Zubyânî (ö. 604) ; Adıyy b. Zeyd (ö. 604); Hatem et-Taî (ö. 607); Ciran el-Avd en-Nemirî (ö. ?) ; Abdu Qays b. Hufaf el-Burcumî (ö. ?)⁹⁵ Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609) ; Eksem b. Sayfî (ö. 612); Qays b. el-Hatîm (ö. ?)⁹⁶ Abdu Yağus el-Harisî (ö. 213); Antara b. Şeddâd el-Absî (ö. 614) ; Urve b. el-Verd (ö. 615) ; Alqâme b. Abde (ö. 625); Umeyye b. Ebi's-Salt (ö. 629) ; Amir b. Tufeyl (ö. 629); el-A'şâ Meymûn b. Qays (ö. 629) ; Dureyd b. es-Simme (ö. 630); Lebîd b. Rebîa (ö. 665 veya 669).⁹⁷

Dayf ise Cahiliyye şairlerinden sadece şu dört şairi ayrıntılı olarak konu edinmiştir, onlar: İmru'û'l-Qays , en-Nabîğa ez-Zubyânî, Zuheyr b. Ebû Sulmâ ve A'şâ Meymun b. Qays'tır.⁹⁸ Onlardan bir kısmı çölde, bir kısmı da şehirde yaşayan şairlerdir.⁹⁹

Dayf, *el-Asru'l-Cahilî* adıyla yazdığı eserinin I. cildinde not düştüğü bir ek yorumunda, Cahiliyye şiirinin intihale maruz kaldığına inandığından dolayı ele

2008, I/105); Teabbata Şerren şeklinde yazarlar da (Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, I/68) vardır. Biz, burada ikinci yazım şeklini tercih ediyoruz.

⁹⁴ Kabîsa, İmru'û'l-Qays'a çağdaş bir şairdir ama ölüm yılı tespit edilememiştir. Bkz. Ferrûh, *Tarih*, I/131.

⁹⁵ Abdu Qays, aşireti içinde son derece değerli, saygın ve cesur ve tecrübe sahibi birisiydi. Hatem et-Taî ve Nabîğa ez-Zübyânî'ye çağdaş bir şairdi. Bkz. Ferrûh, *Tarih*, I/153.

⁹⁶ Qays'ın ölüm tarihi tam tespit edilmemekle beraber, hicretten birkaç yıl önce öldüğüne dair rivayetler bulunmaktadır. Bkz. Ferrûh, *Tarih*, I/203.

⁹⁷ Bkz. Ferrûh, *Tarih*, I/100–236. el-Cundî, Cahiliyye dönemine ait muallaqât, umerâ, fursân, hukemâ, sealîk, Yehûd vb. şairler olmak üzere 125 şairin varlığını not etmiş, onların mensup oldukları kabile ve aşiretleri de kayıt altına almıştır. Söz konusu şairler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ali el-Cundî, *Fi Tarih'il-Edebi'l-Arâbî*, Mektebetu Daru't-Turas, Qâhire, 1991, s. 281.

⁹⁸ Bkz. Dayf, *Tarih*, I/232–365.

⁹⁹ Bâdiyyede yaşayan şairlere *Şenfera*, *Teabbata Şerren* ve *Mühelhil*'i; şehirde yaşayanlara ise *Adıyy b. Zeyd*'i örnek vermek mümkündür. Bkz. Furat, *Tarih*, I/66–71.

aldığı Cahiliyye şairlerini sınırlı tuttuğunu vurgulamıştır. O, bu nedenle orada sadece öne çıkmış şairlerden söz etmiştir. Dayf'ın, bu metodolojisi, Cahiliyye şiirinde meşhur olmuş şairlerin dışında hiçbir Cahiliyye şairinden söz etmediği anlamına da gelmemelidir. Zira Dayf, diğer Cahiliyye şairlerinden de alıntılar yaptığını ifade etmiştir.¹⁰⁰

Dayf'ın, bazı Fursân,¹⁰¹ Se'âlik¹⁰² Yahudi¹⁰³ ve Hıristiyan şairlerden de söz ettiğini eklememiz gerekir.¹⁰⁴

9. Ferrûh İle Dayf'ın Yararlandığı Kaynaklar

Gerek Ferrûh, gerekse Dayf olsun, söz konusu eserlerini yazarlarken birçok temel kaynaktan yararlanmışlardır. Bu, her ikisinin de yüzde yüz, aynı kaynaklardan yararlandıkları anlamına gelmez. Ama her ikisinin de birçok aynı temel kaynağa ulaştıklarını söyleyebiliriz. Umar Ferrûh ile Şewqî Dayf'ın yararlandığı bazı ortak eserleri¹⁰⁵ vermeyi uygun görüyoruz.

1- ed-Dabî', Mufaddal b. Muhammed (ö. 170/786), *el-Mufaddaliyyât*, şerh ve thk. Abdusselam Harun, Qâhire 1952.

¹⁰⁰ Dayf, bu konuda şu şairleri örnek vermiştir: Abîd el-Abras el-Esedî (ö. 555); Tarafe b. el-Abd (ö. 560); Amr b. Kulsum et-Tağlib (ö. 570); el-Hâris b. Hillize el-Yeşkurî (ö. 580) ve Antara b. Şeddâd el-Absî (ö. 614)'dir. Dayf, Amr b. Kulsum ile Haris b. Hillize'yi, az şiir inşâ edenlerin arasında saymıştır. Bkz. Dayf, *Tarih*, I/430-431.

¹⁰¹ Bunlar çöldeki savaşçı süvarilerdir. Cahiliyyede her kabilenin, düşmanlara karşı hazır kıta bekleyen süvarileri vardı ki bunlara "Fursân" denilirdi. Fursân şairleri arasında en meşhurları, Mühelhil et-Tağlibî, Antara b. Şeddâd ve Amir b. Tufeyl'dir. Bkz. Dayf, *Tarih*, I/366-369.

¹⁰² Se'âlik, sözlük anlamı, temel gereksinimlerini karşılayabilecek kadar malı olmayan yoksul demektir ama Cahiliyye döneminde yol kesen ve çapulculuk yapan kişilere bu ad verilmiştir. "Se'âlik", Arap edebiyatında bu ikinci bağlamıyla bilinir. Bu dönemde yağmacılık ve talanı, bir kültür ve sanat haline getiren, cimri zenginlerin mallarını yağmalamayı marifet sayan şairler yetiştirilmiştir. Hediye almayı hor gören bu şairler, zekâları, seri hareketleri ve arzu ettiklerini silah gücüyle alışlarıyla iftihar ederlerdi. Bunlardan meşhur olanlar Süleyk b. Süleke, Taabbata Şerren ve Şanfera'dır. Bkz. Dayf, *Tarih*, I/375; Furat, age, s. 57-58.

¹⁰³ Dayf'ın söz ettiği Yahudi şairler Samuel b. Garîd b. Adiyâ; Rabi' b. Ebi Hukayk; Ka'b b. Eşref; Şurayh b. İmran; Samuel'in kardeşi Şuayy b. Garîd; Ebû Qays b. Rufa; Ebû'z-Zeyyal; Dirhem b. Yezid; Evs b. Dunnî ve Semmâk'tır. Bunların arasında en meşhur olanı ise İmruu'l-Qays'a çağdaş olan Samuel'dir. Bkz. Dayf, *Tarih*, I/388-389.

¹⁰⁴ Hîre'den Adiy b. Zeyd, A'şa gibi hamr/içki konulu şiirleriyle öne çıkmıştır. Adiy b. içki konulu şiirlerinin yanında dünyanın faniliği ile hayatın geçiciliğine dair şiirler de söylemiştir. Dayf, *Tarih*, I/393.

¹⁰⁵ Sıralama, yazarların ölüm tarihlerine göre yapılmıştır.

2- el-Quraşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattab (ö. 170/786), *Cemheretu Eş'ari'l-Arab*, Beyrût, ts.

3- el-Asmaî, Abdulmelik b. Kuraybî (ö. 216/831), *el-Asmaiyyât*, Mısır, 1955.

4- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik, (ö. 213/833) *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Mısır, 1955.

5- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed el-Katib (ö. 239/845), *et-Tabakatu'l-Kübrâ*, Leiden, 1940.

6- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs (ö. 231/845), *Kitabu'l-Hamaseti's-Suğra ve'l-Vahşiyyat*, Beyrût, 1910; Qâhire, 1922 ve 1929.

7- el Cumahî, Muhammed b. Selam (ö. 232/847); *Tabakatu Fuhuli's-Şuara*, Mahmud Muhammed Şakir neşri, Daru'l-Maarif, Qâhire 1952.

8- el-Cahız, Ebû Usman Amr b. Bahr (ö. 255/869), *Kitabu'l-Hayavan*, Abdusselam Harun neşri, Qâhire, 1945; *el-Beyan ve't-Tebyîn*, Abdusselam Muhammed Harun neşri, Qâhire 1948- 1950.

9- İbn Quteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim (ö. 276/889), *eş-Şi'r ve's-Şuara*, Beyrût, 1964.

10- el-Belazurî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Yahya (ö. 279/893), *Futuhu'l-Buldan*, Selahaddin Müneccid neşri, Qâhire, 1952.

11- İbn Abdirabbih (ö. 328/940), *el-İkdu'l-Ferîd*, Ahmed Emin neşri, Qâhire, 1965.

12- el-İsfahanî, Ebû'l-Ferec (ö. 356/987), *Kitabu'l-Eğânî*, Daru'l-Kutub, Qâhire, 1927.

13- el-Kalî, Ebû Ali İsmail b. Qasım (ö. 356/987), *el-Emalî*, Bulak, 1324.

14- en-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak (ö. 385/995), *Kitabu'l-Fihrist*, Mısır, H/1348.

15- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Usman (ö. 392/1002): *el-Hasais* thk. Muhammed Ali Neccar, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Qâhire, 1952.

16- ez-Zewzenî, Ebû Abdullah Hasan (ö. 486/1093), *Şerhu'l-Muallaqâti's-Sab'a*, el-Mektebetu'l-Emeviyye, Dımaşq, 1963.

17- Ebû Hilal el-Askerî (ö. 400/1010), *Kitabu's-Sin'ateyn*, Muhammed el-Becavî neşri, Asitane, 1320.

18- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali (ö. 456/1064), *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, Qâhire, 1961.

- 19- İbn Reşîk el-Qayravanî (ö. 463/1071), *el-Umde fi Mehasini's-Şi'r ve Adabih ve Nakdih*, Beyrût, 1972.
- 20- İbnu'l-Enbarî, Abdurrahman (ö. 577/1181), *Nuzhetu'l-Elibba fi Tabakati'l-Udeba*, Qâhire, 1961.
- 21- İbnu'l-Esir, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Tarih*, Qâhire, H/1303.
- 22- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282), *Vefayâtu'l-A'yân*, Mısır, 1948.
- 23- es-Suyutî, Celaluddin (ö. 911/1505), *el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Enva'ihâ*, Daru'l-İhyai'l-Arabiyye, Qâhire, ts.
- 24- Kâtip Çelebi (Hacı Halife), (ö. 1657) , *Keşfu'z-Zunûn an-Esami'l-Kutubi ve'l-Funûn*, İstanbul, 1943.
- 25- el-Bağdadî, Abdulqadîr b. Umar (ö. 1093/1682), *Hizanetu'l-Edeb ve Lubbu Lubabbi'l-Arab*, Bulak, 1299.
- 26- er-Rafîî, Mustafa Sadık (ö. 1937), *Tarihu Adabi'l-Arab*, Muhammed Said Üryan neşri, Qâhire, 1954.
- 27- Ahmed Emin (ö. 1954), *Fecru'l-İslam*, Beyrût, 1969.
- 28- Vecdî, Muhammed Ferid (ö. 1954), *Naqdu Kitabi's-Şi'ri'l-Cahilî*, Qâhire 1926.
- 29- Brockelmann, Carl, (ö. 1956), *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Arapçaya çev. Abdulhalim Neccar, Daru'l-Maarif, Qâhire, 1959.
- 30- Zeydan, Corci (ö. 1914), *Tarihu'l-Arab Qable'l-İslam*, Arapçaya çev. Cevad Ali, Qâhire, 1957.
- 31- Blachere, Regis (ö. 1973), *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Arapçaya çev. İbrahim Geylanî, Dimaşq 1375/1906. Bu eserin aslı *Histoire de la litterature Arabe*'dir.
- 32- Taha Huseyn (ö. 1973), *Fi's-Şi'ri'l-Cahilî*, Qâhire 1925.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Umar Ferrûh, ayrıca Arap dili ve edebiyatı hakkında özel-genel kütüphanelerde bulunan bazı Arapça, İngilizce eser ve katalogların toplu dökümünü vermiştir. Geniş bilgi için bkz. Ferrûh, *Tarih*, I/38-42, 52-57.

10. Kapsam ve Şekil Bağlamında Ferrûh ile Dayf'ın Eserlerindeki Metodolojik Özellikler

Ferrûh ile Dayf, eserlerinde üslup, kapsam ve kullandıkları dil bağlamında bazı yerlerde aynı ortak paydada buluşmuş, bazı yerlerde ise ayrılmışlardır. Doğal olarak onların her konuda aynı hareket etmeleri beklenmemelidir. Zira her yazarın, gerek eserinin biçim ve kapsamına, gerekse okurlarına yönelik bazı hassasiyetleri vardır.

Adı geçen iki yazarın, eserlerinde uyguladıklarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Her iki yazar da ilkin, “edebiyat” sözcüğünün, Cahiliyye döneminde hangi anlama geldiğini ve kronolojik olarak geçirdiği süreci tespit etmekle çalışmalarına başlamıştır.¹⁰⁷

2- Her ikisi de Cahiliyye döneminde Hicaz Bölgesi'nin siyasal, ekonomik, kültürel ve sosyal durumlarına dair bilgiler vermişlerdir.¹⁰⁸ Bizim makalemizin konusu Cahiliyye şiiri olduğundan, çalışmamıza adı geçen alanlara değinmeyi pek uygun görmedik.

3- Ferrûh, Cahiliyye şairlerinden yaklaşık elli şairi söz konusu etmesine karşılık Dayf, sadece İmru'u'l-Qays, en-Nabîga ez-Zubyanî, Zuheyr b. Ebû Sulmâ ve A'sa Meymun b. Qays'ı ele almıştır.

4- Ferrûh, eserinde ele aldığı edip ve şairlerin biyografilerini; a- “kısa hayatları” b- “ilgi alanları ve yapıtları” c- “şairlerinden seçmeler” d- “şair ve ediple ilgili yararlandığı kaynaklar” olmak üzere dört alt başlık altında işlerken; Dayf ise Cahiliyye şair ve ediplerini; “kabilesi”, “hayatı”, “divanı” ve “şiiri” başlıkları altında vermiştir. Bu konuda her iki yazarın, paralel hareket ettiği söylenebilir.

5- Hem Ferrûh hem Dayf, edebiyat tarihi bağlamında tasnif edilen dönemlere değinmiştir. Aralarında bazı nüanslar olsa da genel anlamda hemfikir olduklarını ifade edebiliriz. Arap edebiyat tarihi, Ferrûh'a göre üç; Dayf'a göre ise beş ana dönemde mütalaa edilmiştir.¹⁰⁹

6- Ferrûh, eserinde, Arap dili ve edebiyatı alanında çalışma yapacak kişilerin yararlanabileceği eserlerin ve katalogların adını kaydetmiştir. Ferrûh'un

¹⁰⁷ Ferrûh, *Tarih*, I/43; Dayf, *Tarih*, I/7.

¹⁰⁸ Ferrûh, *Tarih*, I/59–82; Dayf, *Tarih*, I/17–37.

¹⁰⁹ Bkz. Ferrûh, *Tarih*, I/58; Dayf, *Tarih*, I/14–15.

bu metodu, bu alanla ilgili araştırma yapacak ilim adamları için oldukça faydalı bir çalışmadır.¹¹⁰ Dayf ise bu tarzda herhangi bir malzeme kaydetmemiştir.

7- Ferrûh, "içindekiler" bölümünü, kitabın başında verirken, Dayf ise "içindekiler" bölümünü sonunda vermiştir. Ferrûh'un eserinde aynı bölümün daha ayrıntılı olduğunu söyleyebiliriz.

8- Ferrûh, her cildin sonunda alfabetik şahıs indeksini verdiği halde Dayf, böyle bir detaya girmemiştir. Oysaki şahıslar indeksi, bir eserden yararlanmak isteyenler için çok önemli bir malzemedir.

9- Ferrûh, ayrıca 'genel fihrist'te bulunmayıp sadece 'mukaddime'de adı geçen şahıslar için de bir "indeks" vermiştir.¹¹¹ Dayf'ta ise böyle bir ayrıntıyı göremiyoruz.

10- Arap dili ve edebiyatı bağlamında Ferrûh'un kullandığı dilin, Dayf'a göre daha sade ve yalın olduğu söylenebilir. Ferrûh'un, Arap dili ve belagati gibi bir alanda anlaşılır bir dil kullanması da, bu konuda çalışacak yabancılar için ayrı bir kazanımdır, denilebilir.

11- Her iki yazarın da, eserlerinde adı geçen şair ve ediplerin sonuna, onların ölüm tarihlerini kaydettiklerini belirtmemizle beraber, bu konuda Ferrûh'un daha duyarlı davrandığını söyleyebiliriz.

12- Dayf'ın, yararlandığı kaynakların basım yeri ve tarihini gösterme konusunda, Ferrûh gibi duyarlı davrandığını söyleyemiyoruz. Biz de bu detayları daha çok, Ferrûh'u esas alarak kaydetmeye çalıştık.

13- Arap dili ve edebiyatına bakış açıları noktasında kategorik olarak Ferrûh'u eskilerin (qadimûn); Dayf'ı ise yenilerin (cedîdûn) tarafında saymamız mümkündür.

¹¹⁰ Daha geniş bilgi için bkz. Ferrûh, *Tarih*, I/25-27; 39-42; 52-57; 70-72; 94-99.

¹¹¹ Ferrûh, *Tarih*, I/25-27.

Sonuç

Arap Cahiliyye edebiyatı denilince ilk anda akla gelen edebi sanat, çöl hayatının karakteristik özelliklerini taşıyan şiidir. Cahiliyye döneminde neredeyse bütün sosyal sınıfların şiirle ilişkili olduğu ilgili kaynaklarda yer almaktadır. Cahiliyye şiirinin, çok az bir kısmı hariç olmak üzere şifahi/sözlü formatta sonraki nesillere aktarıldığına dair ortak bir kanaat vardır denilebilir. Bu nedendir ki Arap dili ve edebiyatı alanında çalışanların, en çok analitik yaklaşımlarda buldukları alan, Cahiliyye şiiri olmuştur.

Gerek Arap gerekse yabancı olsun birçok araştırmacı, Arap edebiyatı tarihi hakkında eserler kaleme alarak Cahiliyye şiirine ilişkin görüşler ileri sürmüş, tahliller yapmış, tespitlerde bulunmuştur. Örneğin, Ferrûh'un tespitiyle Nöldeke gibi kimi yazarlar sübjektif davranırken, Carl Brockelmann gibi yazarlar ise metodolojik anlamda objektif hareket etmiştir.

Cahiliyye şiirine dair yapılan farklı yorumlar, beraberinde kategorik bağlamda iki farklı ekolün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Onlar, ilmi çevrelerde *eskiler/kadimun* ve *yeniler/cedidun* diye adlandırılmıştır. Adı geçen ekollerin temsilcileri; Cahiliyye şiirinin otantikliği, özellikleri, kaynakları, intihale maruz kalıp kalmadığı gibi konularda düşüncelerini açıklamış; bazıları ise karşı ekolü ironik derecede eleştirmekten geri durmamıştır. Buna Taha Huseyn örnek olarak verilebilir.

İslam dünyasında Arap dili ve edebiyatı alanında eserler verenlerden iki tanesi de Lübnanlı Umar Ferrûh ile Mısırlı Şevqî Dayf'tır. Her iki yazarın, aynı adı taşıyan *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî* isimli eserlerinin I. ciltlerinde ele aldıkları Cahiliyye şiiri konusundaki yorumlarıyla bazı konularda örtüşüklerini bazı meselelerde ise farklı düşündüklerini söyleyebiliriz.

Ferrûh, Arap edebiyatı tarihi dönemlerini ele alırken Modern Dönem'i 1800-1875 tarihleri ile sınırlandırırken; Dayf ise söz konusu dönemi günümüze kadar getirenlere katılmaktadır. Biz de Dayf'ın, kronolojik bağlamda daha haklı olduğu kanaatindeyiz.

Ferrûh ile Dayf'ın daha çok, farklı düşündükleri noktanın, Cahiliyye şiirinin sonraki kuşaklara sağlıklı şekilde intikal edip etmediği sorundur. Bu konuda her iki yazar, bir paydada buluşmakla beraber Dayf'ın, Cahiliyye şiirine oldukça şüpheli yaklaştığı söylenebilir. Zira onun, doktorasını, Cahiliyye şiirine ve Kur'an'daki Hz. İbrahim kıssasına ustûre/mitoloji diyen Taha Huseyn'in danışmanlığında yaptığından, bir bakıma ondan etkilendiğini söyleyebiliriz. Zaten kendisi, hocası Taha Huseyn'in düşüncelerini "parlak fikirler" olarak nitelmiş, yorumlarına katılmış; kendisi de Cahiliyye şiirinin sonraki

nesillere intikalinin güvenilirlik boyutunu efsane diye nitelemiştir. Dayf, hocası Taha Huseyn'den etkilenmiş olsa da her konuda onunla hemfikir olduğunu söylemek de doğru olmaz.

Arap dili ve edebiyatı tarihi metodolojisi eksenindeki ekoller tasnifinde Ferrûh'u, eskilerin/qadimûn; Dayf'ı da yenilerin/cedîdûn temsilcisi olarak saymak mümkündür.

Kategorik olarak farklı ekollerde bulunmalarına rağmen her iki yazarın *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî* adıyla yazdıkları eserler, Arap dili ve edebiyatı alanında oldukça kapsamlıdır; bilgilenmek veya bilimsel çalışmalarda bulunmak isteyen kimseler için yararlanılacak kaynaklar arasında sayılmayı hak etmiştir, denilebilir.

KAYNAKÇA.

- Abbad**, Sahûb b. , Ebû'l-Qasım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekanî (ö. 385/995), el-Muît fi'l-Luğa, yer ve basım tarihi yok.
- Aclûnî**, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrût, 1351
- Allam**, Mehdî, el-Macmaiyyun li Hamsîne 'Amen, Qâhire, 1986.
- Brockelmann**, Carl, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Arapçaya çev. Abdulhalim Neccar, Daru'l-Maarif, Qâhire, 1959.
- Caha**, Mişel, *Umar Ferrûh ve'l-İstişrak*, el-İctihad, Beyrût, 1994.
- Cemal**, Adil Suleyman, "Şewqî Dayf: Hatimetü'l-Muhakkikîn er-Ruvvad", *Mecelletü'l-Ma'hadi'l-Mahtutati'l-Arabiyye*, Qâhire, 2006, L/1-2.
- el-**Cevherî**, Ebû Nasr İsmail b. Hammad *es-Sihah Tacü'l-Lüğa ve Sihahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar, Daru'l İlmi li'l, Melayîn, Beyrût, 1987.
- el-**Cundî, Ali**, *Fi Tarihi'l-Edebi'l-Arabî*, Mektebetu Daru't-Turas, Qâhire, 1991.
- Dayf**, Şewqî, *er-Risâ*, Daru'l-Maarif, 4. Bsm. Qâhire, 1955.
- el-Butûletu fi'ş-Şi'ri'l-Arabî*, Daru'l-Maarif, 2. Bsm. Qâhire, 1970
- el-Belağatu, Tatavvurun ve Tarihun*, 4. Bsm. Daru'l-Maarif, Mısır, 1977.
- Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Daru'l-Maarif, I-VI, Qâhire, 11. Bsm. 1986.
- Mine'l-Maşrik ve'l-Mağrib Buhûsun fi'l-Edeb*, Daru'l-Mısriyye el-Lübniyye, Qâhire, 1998.
- el-Hubbu'l-Uzrî İnde'l-Arab*, Daru'l-Mısriyye el-Lübniyye, Qâhire, 1999.
- Derrûbî**, Muhammed Mahmud, "Şewqî Dayf: Müerrihan li'n-Neşri'l-Arabiyyi'l-Qadim", *el-Ahmediyye: Mecelletün İlmiyyetün Devriyyetün*, Dubai, 2005.
- Demirayak**, Kenan- **Savran**, Ahmet, *Arap Edebiyatı Tarihi -Cahiliyye Dönemi-*, A.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum, 1996.
- Doğan**, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yay. Ankara, 1982.
- Erkan**, Arif, *el-Beyan (Arapça-Türkçe Büyük Sözlük)*, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Ferrûh**, Umar, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Daru'l-İlm-i li'l-Melayin, I-VI, Beyrût, 7. Bsm. 1997.
- Firuzabadî**, Mecduddin Muhammed b. Ya'qûb, *el-Kamusu'l-Muhit*, thk. Muhammed Naim el-Araksusî, 8. Bsm. Beyrût, 2005.
- Furat**, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi*, I-II, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1996.
- Halife**, Abdulkерim, *Mecelletu Mecami'l-Lugati'l-Arabiyye*, Qâhire, 1988, sayı, 62.
- el-**Haşimî**, Seyyid Ahmed, *Cevahiru'l-Belağa fi'l-Meanî ve'l-Beyan ve'l-Bedî'*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût, 1999.

- el-Hatib**, Adnan, "Umar Ferrûh", *Mecelletü Macmau'l-Lugati'l-Arabiyye*, Dımaşq, 1988.
- Huseyn**, Taha, *Cahiliyye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012.
- el-İsfahanî**, Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî, Daru'l-Qalem, Dımaşq, 1992.
- İbn Faris**, Ebû'l Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Daru'l Fıkr, Beyrût, 1979.
- İbn Manzûr**, Ebû Fadl Cemaeddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrût, ts.
- Kahyaoglu**, Yasin, "Şiir ve Nesir Bağlamında Arapça'nın İslam Kültüründeki Yeri", *Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 19, Ocak-Haziran, 2008.
- Koçak**, A. Yaşar, "Endülüs Muvaşşahaları", *Nüşa*, Yıl 1, Sayı, 3, Güz, 2001.
- el-Quraşî**, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattab, *Cemheretü Eş'ari'l-Arab fi'l-Cahiliyyeti ve'l-İslâm I-II*, thk. Muhammed Ali el-Haşimî, Daru'l-Qalem, Dımaşq, 1999.
- Mes'ud**, Cubran, *er-Raid*, Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrût, 1986.
- el-Mevsuatu'l-Arabiyye, Dımaşq, 2006.
- Mevsuatü Beyti'l-Hikme li A'lami'l-Arab fi'l-Karneyn et-Tasi' Aşer ve'l-İşrîn, Bağdat, 2000.
- Ni'me**, Gattas, el-Mevsuatu'l-Arabiyye, Dımaşq, 2005.
- el-Mu'cemu'l-Arabî el-Esâsî*, el-Munazzamatu'l-Arabiyye li't-Terbiyye ve's-Sakâfe ve'l-Ulûm, Tunus, 1988.
- Örnekleleriyle Türkçe Sözlük*, MEB Yay. İstanbul, 2004.
- es-Sabunî**, Abdulvahhab, *Uyûnu'l-Muellefât*, thk. Mahmud Fahurî, Halep, 1992.
- Seydo**, Emin Suleyman, *Alemu'l-Kutub*, Basım yeri yok, H/1408.
- Sezgin**, Fuat, Orijinallik ve İntihal Arasında Eski Arap Şiiri, çev. Hasan Taşdelen, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5, cilt 5, 1993.
- Şemseddin**, Mustafa, *Ahter-i Kebir –Arapça Türkçe Büyük Lugat-*, Osmanlı Yayınevi, İstanbul, ts.
- Şensoy**, Sedat, "Şewqî Dayf", *DİA*, İstanbul, 2012.
- Şewqî**, Ahmed, *Mine'l-Mesadiri'l-Edebiyye ve'l-Luğaviyye*, Daru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, Beyrût, 1990.
- Tur**, Salih, "Eski Arap Şiirinin Güvenilirliği", *Nüşa*, yıl, VI, sayı, 21, Bahar 2006.
- Tülücü**, Süleyman, "Mu'allakât ve Şairleri Üzerinde Bir Bibliyografya –I (Türkiye), *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 23, Erzurum, 2005.
- Türkçe Sözlük**, TDK, Ankara, 2005.
- el-Welî**, Taha, *Beyrut: Fi't-Tarih ve'l-Hadara ve'l-Umran*, Daru'l-İlmi li'l-Melayin, Beyrût, 1993.
- Yalar**, Mehmet, "Cahiliyye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 17, sayı 2, 2008.

Yılmaz, Ali, "Arap Edebiyatı Adlı Makalenin Sadeleştirilmesi", (Yazan: Şerafettin Yaltkaya, Yıl 1, Sayı 1, Teşrîn Sâni 1329–1330), *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2–2007.

Yolcu, Mehmet, Arapça Gramerinin Doğuşuna Etki Eden Faktörler, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sayı 37, 2008.

ez-Zebidi, Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tacu'l Arus Min Cewahiri'l Kamus*, Daru'l-Hidâye, basım yeri ve tarihi yok.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Qasım Mahmud, *Esasu'l-Belâga*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thk. Muhammed Basil, Beyrût, 1998.

Hız. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı

Mehmet Yılmaz*

Özet: Günümüze ulaşan rivâyetlerden şiir sanatının hayli değeri verildiği Arap toplumunda yetişen Allah Resûlü'nün (s.a.v.) pratikte şiire ilgi duyduğu, şiiri övdüğü ve şiirin sihirli gücünden yararlanarak düşman karşısında bir tür psikolojik savaş aracı olarak kullanılmasını istediği anlaşılmaktadır. Yine günümüze ulaşan söz konusu rivâyetlerden Allah Resûlü'nün şâirleri hakka ve İslâm öğretilerine uygun düşecek türden şiir söylemeye teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Buna mukabil Allah Resûlü'nün toplumda bozgunculuğa sevk eden ve İslâm'a saldırı içeren şiir türlerine sansür uyguladığı görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Asr-ı Saâdet, Allah Resûlü, Hadîs, Şiir, Sanat.

Abstract The Prophet Muhammad's Opinion About Poetry The narratives which have reached until today is understood that the Messenger of Allah (May the peace and blessings of Allah be upon him) who raised in a community giving great value to the art of poem, praised and gave importance to poetry and also used its strength as a psychological struggle against the enemy. Again it is understood through these narratives that Prophet Mohammad encouraged the poets to write about the right and İslamique teachings. It can be seen that in return the Prophet of Allah practises censor on poem types which urges to defeatism in society and which includes attack on Islam.

Key words: The century of Prophet, The Messenger of Allah, Hadith, Poetry, Art.

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.

Giriş

Cahiliye devri Arap toplumlarında öz anne ile evlilik yapma¹, soylular tabakasından sayılmak adına kadının kocası tarafından soylulardan hamile kalmasını sağlama², güçsüzlere zulmetme, faiz yeme, kumar oynama, hırsızlık yapma, çocukları fakir kalma endişesiyle öldürme³ ve namus adına kız çocuklarını canlı olarak toprağa gömme⁴ gibi davranış bozuklukları yaygındır. Suç oranı yüksek olan böyle bir ortamda âhir zaman peygamberinin ortaya çıkması ve insanlığı doğru yola sevk edecek adımlar atması beklenecek bir durumdur.⁵ Güçlünün güçsüzü ezdiği, akliselimin kabul görmediği ve gerçek dinin henüz bulunmadığı söz konusu ortamda İslâm peygamberi nihayet Mekke'de ortaya çıkmıştır.⁶

Cahiliye toplumunda sıkça rastlanan ahlâk dışı davranış bozuklukları, iki tarafı da keskin kılıç gibi iyilik ve kötülük yolunda kullanılmaya elverişli olan şiir sanatında da sirayet ettiğiinden, Allah Resûlü tarafından Asr-ı Saâdet şiirinde İslâm öğretilerine uygun düşecek bazı değişiklikler yapıldığı günümüze ulaşan kaynaklardan anlaşılmaktadır. Bu bakımdan şiir sanatının insanoğlu üzerinde bırakacağı etkiyi dikkate alması beklenen Allah Resûlü'nün şiir sanatına yaklaşımını ilgili rivâyetler yoluyla tanımak uygun düşecektir.

Allah Resûlü'nün şiir sanatına yaklaşımını; şiire ilgisi, şiir rivâyetine sansür getirmesi, şiiri yermesi ve şiiri övmesi gibi ana başlıklar halinde değerlendirmeye tabi tutmak mümkündür.

Allah Resûlü'nün Şiire ilgisi

Cahiliye Arapları güzel ve kaliteli söze fazlasıyla önem vermekte ve hoş nağmeler karşısında coşmaktadırlar.⁷ Söz gelimi, Araplar Mekke'de kurdukları 'Ukaz panayırı'nda şiir yarışmaları düzenlemekte ve seçkin şâirler tarafından

¹ Sakkâl, Dîzîre, *el-'Arab fî'l-'asri'l-câhilî*, Dâru's-Sadâka el-'Arabiyye, Beyrut, 1995, s. 48.

² et-Turmânîni, 'Abdu's-Selâm, *ez-Zevâcu 'inde'l-'Arab fî'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm*, 'Âlemu'l-Ma'rife, Kuveyt, 1984, s.17.

³ Şemseddîn, Muhammed Mehdî, *Beyne'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm*, el-Muessesetu'd-Devliyye, Beyrut, 1995, s. 29.

⁴ Hasen, Hasen İbrâhîm, *Târîhu'l-İslâm*, Mektebetu'n-Nahda'l-Mısriyye, Kahire, 1964, I, 65.

⁵ el-Ğazâlî, Muhammed, *Fıkhü's-sîre*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, Kahire, 1965, s. 27.

⁶ Ebû 'Ûde, Ahmed Mansûr, *Vahdetu'l-ummeti'l-İslâmiyye fi's-sunneti'n-nebeviyye*, Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Kulliyetu Usûli'd-dîn, Gazze, 2009, s. 19.

⁷ Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, el-'Asru'l-câhilî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1960, s. 191.

dillendirilen şiirleri dinlemenin tadını çıkarmaktadırlar.⁸ Bu bakımdan Arapların fitratları itibarıyla şâir bir ulus olduklarını söylemek mümkündür. Kaldı ki Cahiliye toplumunda hemen her Arap kolayca şiir söylemektedir.⁹

Şiire bu denli önem veren Arap toplumu arasında yetişen Allah Resûlü de, her Arap gibi şiiri dinlemekte, şiire ilgi duymakta ve şiirden etkilenmektedir. Söz gelimi, Allah Resûlü peygamberlikten önce sırf şiir dinlemek amacıyla annesiyle birlikte 'Ukaz Panayırı'na giderek ve orada Cahiliye Şâiri 'Amr b. Kulsûm'u (v. h.ö. 40/584) meşhur 'Mu'allaka'sını okurken dinlemiştir.¹⁰

Allah Resûlü'nün şiire olan ilgisi peygamberlikten sonra da sürmüştür.¹¹ Nitekim Allah Resûlü, mısralarda yer alan bazı ifadelerin anlamlarını pek çok sahâbeye kıyasla daha iyi bilmektedir. Söz gelimi, Ka'b b. Zuheyr (v. 26/646), Allah Resûlü'nden özür dilediği meşhur '*Burde kasidesi*'inde şu mısralara yer verir:¹²

عَثَقُ مُبِينٌ وَفِي الْأَحْدَيْنِ تَشْهِيلٌ بِهَا فَنَوَاءٌ فِي حُرَّتَيْهَا لِلْبَصِيرِ

(Asil deve) eğik burunludur. Uzmanı asil devenin kulaklarında görür/
Açık seçik bir asalet ve yanaklarında da bir pürüzsüzlük.

Allah Resûlü, sahâbeye mısradaki yer alan حُرَّتَيْهَا lafzıyla neyin kastedildiğini sorar. Bazı sahâbenin Allah Resûlü'ne cevabı "Devenin iki gözü kastedilmektedir." şeklinde olur. Bazısı da cevap vermek yerine susmayı tercih eder. Bunun üzerine Allah Resûlü, mısradaki حُرَّتَيْهَا ifadesi ile "Devenin iki kulağı kastedilmektedir." buyurarak şiirde sözü edilen devenin asaletine vurgu yapıldığını belirtir.¹³

el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (v. 173/789), Allah Resûlü'nün şiire olan ilgisini, "Allah Resûlü'ne şiir, çoğu söz biçiminden daha hoş gelirdi."¹⁴ şeklinde ifade eder.

⁸ Dayf, el-'Asru'l-câhilî, s. 134.

⁹ Dayf, el-'Asru'l-câhilî, s. 186.

¹⁰ Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fi târihi'l-'arabi kable'l-İslâm*, Câmî'atu Bağdâd, Bağdat, 1993, IX, 89.

¹¹ et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ali el-Hatîb, *Şerhu kasîdeti K'ab b. Zuheyr fi en-Nebî sal-lallâhu 'aleyhi ve sellem*, thk.: F. Kranko, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, Beyrut, 1978, s. 26.

¹² Ka'b b. Zuheyr, *Dîvân*, thk.: Derviş el-Cuveydî, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2008, s. 129.

¹³ Tebrîzî, *Şerhu Kasîdeti K'ab b. Zuheyr*, s. 26.

¹⁴ eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenney er-rivâyeti ve'd-dirâye*, Mür: Yusuf el-Gûş, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007, IV, 500.

Şâirlerin dilinde şiir akışının nasıl meydana geldiği hususu da Allah Resûlü'nün ilgisini çekmektedir. Söz gelimi, İbn 'Asâkir'in (v. 571/ 1176) '*Târîhu Dimaşk'* adlı kitabında yer verdiği rivâyete göre Allah Resûlü, şâir Abdullah b. Revâha'ya: "Şiir nedir?" diye sorar. Abdullah b. Revâha da: "Kişinin gönlünde kıpırdayıp da dilinden şiir olarak dökülen şeydir" cevabını verir.¹⁵ Bunun üzerine Allah Resûlü: "O halde bir şiir söyleyebilir misin?" buyurarak Abdullah b. Revâha'dan şiir söylemesini ister. Abdullah b. Revâha, Allah Resûlü'nün yüzüne bir göz atar ve oracıkta şu dizeleri okur:¹⁶

وَإِنِّي تَوَسَّمْتُ فِيكَ الْخَيْرَ نَافِلَةً	وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَنِّي ثَابِتُ الْبَصَرِ
تَبَّتِ اللَّهُ مَا أَنَاكَ مِنْ حَسَنِ	تَثْبِيَّتِ مُوسَى وَنَضْرًا كَالَّذِي نُصِرُوا
يَا آلَ هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ فَضَّلَكُمْ	عَلَى الْبَرِيَّةِ فَضْلًا مَا لَهُ غَيْرُ

Gerçekten hayırı fazlasıyla görüyorum sende/ Allah biliyor ki yanılmam algımda/ Güçlendirsin Allah sana bahşettiği güzelliği/ Musa'yı güçlendirdiği gibi ve de zafere ulaştırılanlar gibi sana zafer bahşetsin/ Ey Hâşim oğulları! Allah gerçekten size insanların ötesinde eşi benzeri görülmemiş farklı bir değer verdi.

Allah Resûlü'nün şiire olan ilgisi, huzurunda okunan mısraların doğruluğunu test etmek istemesinde de görülmektedir. Allah Resûlü ve Hz. Ebû Bekir, *Şeybe* oğullarının kapısında buldukları bir sırada yanlarından geçen şahsın şu beyitleri okuduğunu işitirler:¹⁷

يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُحَوَّلِ رَحْلَهُ	أَلَا نَزَلَتْ بِآلِ عَبْدِ الدَّارِ
هَبْلَتَكَ أُمَّكَ لَوْ نَزَلَتْ بِرَحْلِهِمْ	مَنْعُوكَ مِنْ عُدْمٍ وَمِنْ إِقْتَارِ

Be hey bineğinin yönünü değiştiren adam!/ 'Abdi'd-dâr oğullarının (diyarında) konaklayamaz mıydın?/ Anan doğurmayaydı seni. (Ne olurdu Abdi'd-Dâr oğullarının) bineklerinin bulunduğu yerde konaklasaydın/ Yokluk içerisinde olmana ve kızlarını onursuz kimse ile evlendirip de onuruna hâlel gelmesine izin vermezlerdi.

¹⁵ İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım, Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şâfi'î, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk.: Muhibbu'd-Dîn Ebû Sa'îd vd., Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1995, XXVIII, 93; es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî, Merkezi Heçr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2003, XI, 327.

¹⁶ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, XXVIII, 94.

¹⁷ el-Kâlî, Ebû Ali İsmail el-Kâsım, *Kitâbu'l-emâli*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, ts, I, 241.

Allah Resûlü, Hz. Ebû Bekir'e dönerek: "Şâir böyle mi söylemişti?" buyurur. Ebû Bekir de: " Seni hak üzere gönderen Allah'a and olsun ki, şâir böyle söylememiştir. Şâirin söylediği dizeler şunlardır" der ve aşağıdaki dizeleri okur:¹⁸

نَزَلْتُ بِأَلِ عَبْدِ مَنَافٍ أَلَا	يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُحَوَّلُ رَحْلَهُ
مَنَعوكَ مِنْ عُدْمٍ وَمِنْ إِقْرَافٍ	هَيْلَتِكَ أَتَمَّكَ لَوْ نَزَلْتُ بِرَحْلِهِمْ
حَتَّى يَعُودَ فَقِيرُهُمْ كَالْكَافِي	الْخَالِطِينَ فَقِيرَهُمْ بِغَيْبِهِمْ
حَتَّى تَغِيْبَ الشَّمْسُ فِي الرَّجَافِ	وَيُكَلِّلُونَ جِنَانَهُمْ بِسَدِيفِهِمْ

Be hey bineğinin yönünü değiştiren adam!/ 'Abdi Menâf oğullarının (diyarında) konaklayamaz mıydın?/ Anan doğurmayaydı seni. (Ne olurdu Abdi Menâf oğullarının) bineklerinin bulunduğu yerde konaklasaydın?/ Yokluk içerisinde olmana ve kızlarını onursuz kimseler ile evlendirip de onurlarının zedelemesine izin vermezlerdi./ Fakirlerini zenginleriyle bir arada tutan ('Abdi Menâf oğulları)/ Ta ki fakirleri kendine yeten kimse gibi olana kadar./ Ve de tahta çanaklarını iç yağı ile taçlandırırılar/ Ta ki güneş deniz(in ortasında) batıncaya kadar.

Bunun akabinde Allah Resûlü tebessüm eder ve: "Şiiri rivâyet edenlerin bu şekilde okuduklarını işitmişim." buyurur.¹⁹

Allah Resûlü, karşılaştığı zor anlarda azmini güçlendirmek ve şiirle teselli bulmak amacıyla şâirlere ait dizeler de okur.

Söz gelimi, *Ahzâb* savaşı sırasında Müslümanlar Medine etrafına hendek kazmaktadır. Hendek kazma işi bitmeden her an müşriklerin saldırıya geçme ihtimali yüksek olduğundan sahâbe duraksamadan çalışmaktadır. Sahâbeyle birlikte aç, yorgun ve bitkin düşen Allah Resûlü, Abdullah b. Revâha'ya ait bazı dizeler söyleyerek güç toplamaya çalışır.²⁰ Buhârî (v. 256/870), bu bağlamda *el-Câmi'u's-Sahîh*'de Berâ b. 'Âzib (v. 71/690) yoluyla gelen şu rivâyete yer verir:²¹

¹⁸ Kâlî, *Kitâbu'l-emâlî*, I, 241.

¹⁹ Kâlî, *Kitâbu'l-emâlî*, I, 242.

²⁰ Dizelerin Câhiliye şairi 'Âmir b. El-Ekva "a (v.7/628) ait olduğu da gelen rivâyetler arasındadır. Bkz: İbn Hişâm Ebû Muhammed Abdu'l-Melik, *Siretu'n-Nebî*, thk.: Mecdî Fethi es-Seyyid, Dâru's-Sahâbe Li't-Turâs, Tanta, Mısır, 1995, III, 332.

²¹ el-Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Cu'fi, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk.: Muhibbu'd-Dîn el-Hatîb vd, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire, 1400, Kitâbu'l-Mağâzî, 29.

Ahzâb günü Allah Resûlü'nü toprak taşırken gördüm. O kadar ki, toprak karnını kaplamıştı –veya karnı toza karışmıştı.- Allah Resûlü aynı zamanda Bin Revâha'ya ait beyitleri okuyor ve şöyle diyordu:

وَلَا ضَمْنَا وَلَا صَلَّيْنَا وَاللَّهُ لَوْلَا اللَّهُ مَا اهْتَدَيْنَا
وَتَبَّتِ الْأَقْدَامُ إِنْ لَا قَيْنَا فَأَنْزَلْنَا سَكِينَةً عَلَيْنَا
إِذَا أَرَادُوا فِتْنَةً أَيْنَا إِنْ الْأُلَى قَدْ بَعَوْا عَلَيْنَا

Allah'a yemin olsun ki; Allah'(ın inayeti) olmasaydı doğru yola girmezdik/ Oruç da tutmazdık namaz da kılmazdık/ Dolayısıyla (Ey Rabbim), üzerimize bir sükûnet indir mutlaka/ Ve (düşmanla) karşılaştığımızda sabitleştir ayaklarımızı/ Onlar saldırırsa bize/ Reddederiz fitne arzuladıklarında.

Allah Resûlü'nün bir başka rivâyette son kelimeyi tekrarlayarak: “Reddederiz! Reddederiz!” diye sesini yükselttiği aktarılır.²²

Görüleceği üzere, Abdullah b. Revâha'nın mısraları hidayet, namaz ve oruç gibi İslâm prensiplerinden bahsetmektedir. Yine Abdullah b. Revâha'nın mısraları savaş gibi zor durumlarda Yüce Allah'tan düşman karşısında Müslümanlara sebat bahşetmesi yolunda dua içermektedir. Bu bakımdan Allah Resûlü, *Huneyn* savaşı örneğinde olduğu gibi, zora düştüğü anda hakkı anlatan mısralar okumak suretiyle himmetini bilemekte ve coşkuyla “Reddederiz! Reddederiz!” diye sesini yükseltmektedir.

Yapılan îzâhlardan da anlaşılacağı üzere, güzel söze büyük önem veren şâir bir ulus arasında yetişen Allah Resûlü, şâir olarak nitelenmese de, şiire ilgi duymuş, şiirden etkilenmiş ve şâirlere ait bazı dizeler okumaya çalışmıştır. Peygamberlikten sonra da, Allah Resûlü'nün şiire olan ilgisi mısraların anlamlarını sahâbeden daha iyi idrak edecek düzeyde artmıştır.

Bununla birlikte Allah Resûlü tarafından bazı şiir rivâyetine sansür uygulandığı, bir kısmının zem edildiği ve bazılarının da övüldüğü günümüze ulaşan rivâyetler arasındadır. Allah Resûlü'nün şiir sanatına yaklaşımını yakından tanımak amacıyla ilgili rivâyetleri değerlendirmeye tabi tutmak yerinde olacaktır.

Şiir Rivâyetine Sansür Getirmesi

Allah Resûlü'nün özellikle iki şiir metnine sansür uyguladığı²³ gelen rivâyetler arasındadır. Söz konusu rivâyetler sırasıyla şunlardır:

²² Buhârî, Kitâbu'l-Mağâzi, 29.

İbn Ebî Hadred es-Eslemî (v. 71/٦٩١) yoluyla gelen rivâyete göre, Muhammed b. Seleme (v. 43/666), Allah Resûlü'nden şu hadîseyi aktarır:²⁴

Bir gün Allah Resûlü'nün yanında iken Allah Resûlü (s.a.v) Hassân b. Sâbit'e: "Ey Hassân! Câhiliye şiirinden bana bir şiir oku. Zira Allah, şiirin zirvesini Câhiliye şiiri ile Câhiliye şiirinin rivâyetinde kılmıştır." buyurdu. Hassân b. Sâbit de Allah Resûlü'ne A'sâ'nın 'Alkame b. 'Ulâse'yi (v. 20/640) hicvettiği şiirlerden aralarında şu dizenin de bulunduğu bir şiir okudu:

عَلَّمْتُ مَا أَنْتَ إِلَى غَايِرٍ²⁵ التَّافِضِ الْأَوْتَارَ وَالْوَاتِرَ²⁶

'Alkam! Sen 'Âmir'le (v. 11/632) kıyaslanacak (adam) değilsin/ Öç almak için (düşmanın) ahdettiği sözleri bozan ('Âmir'le) ve de kimsenin kendisinden öç almaya cesaret edemediği 'Âmir'le.

Bunun akabinde Allah Resûlü (s.a.v.): "Ey Hassân! Bu meclisimden sonra bir daha bana bu şiiri okuma!" buyurdu. Hassân b. Sâbit de: "Ey Allah'ın Resûlü! Bana Kayser'in yanında ikâmet eden müşrik bir kimseyi mi yasaklıyorsun?" diyerek karşılık verince, Allah Resûlü: "Ey Hassân! İnsanlara fazlasıyla şükreden kimse, Allah'a en çok şükreden kimsedir. Nitekim Kayser, Ebû Süfyan b. Harb'e (v. 30/656) beni sordu. Ebû Süfyan da aleyhime ileri geri konuşmak suretiyle bana dil uzattı. (Kayser) Alkame'ye de hakkımda soru sorunca o, benimle ilgili güzel şeyler söyledi." buyurdu. Böylece Allah Resûlü (s.a.v.) kendisine bu (eyleminden) ötürü teşekkür etti.

Yukarıdaki dizinin de yer aldığı A'sâ'nın divanındaki altmış beyitten²⁷ oluşan ilgili şiirde, aynı minval üzere 'Alkam'ı aşağılayıcı çok sayıda ifadelere yer verilmektedir. Bu bakımdan Allah Resûlü'nün A'sâ'ya nispet edilen söz konusu şiirin Müslümanlar arasında kin ve nefret duygularını körüklemeye elverişli olduğunu sezindiğinden rivâyetini yasakladığı kuvvetle muhtemeldir. Nitekim İbn Raşîk el-Kayravânî'nin 'el-'Umde' sinde 'Âmir b. et-Tufeyl'in (v. 11/633) söz konusu şiirde 'Alkame hakkında A'sâ tarafından kullanılan ifa-

²³ el-'Ânî, Sâmi Mekki, *el-İslâm ve's-Şi'r*, 'Âlemu'l-Ma'rife, Kuveyt, 1996, s. 56.

²⁴ İbn Ebî'd-Dunyâ, Ebû Bekir, Abdullah b. Ubeyd b. Süfyan el-Kuraşî, *Kitâbu kadâi'l-havâic*, thk.: Muhammed 'Abdu'l-Kâhir 'Atâ, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1993, s. 63.

²⁵ Şâir "Âmir" lafzıyla 'Âmir b. et-Tufeyl'i kastetmektedir. Bkz: İbn Kays, Meymûn, *Dîvânu'l-A'sâ el-Kebîr*, thk.: Muhammed Huseyn, Mektebetu'l-Âdâb bi'l-Cemâmîz, İskenderiye, 1950, s. 139.

²⁶ Dizede yer alan الواتر lafzı, 'Düşmanın kendisinden öç almaya cesaret edemediği kimse' anlamına gelmektedir. Bkz: İbn Kays, Meymûn, *Dîvânu'l-A'sâ el-Kebîr*, s. 141.

²⁷ İbn Kays, Meymûn, *Dîvânu'l-A'sâ el-Kebîr*, s. 139-147.

delerden dolayı 'Alkame'ye karşı nefret duyguları beslediğine²⁸ yer vermiş olması da bu durumu destekler mahiyettedir. Kaldı ki Allah Resûlü'nün yukarıdaki rivâyet dışında A'şâ'ya nispet edilen diğer şiirlere herhangi bir yasaklama getirmemiş olması da yine bu durumu desteklemektedir.

Ayrıca rivâyetten, Allah Resûlü'nün, yapılan iyilikler karşısında insanlara teşekkür etmemeyi âdet haline getirme durumunda, sayısız nimetleriyle insanları kuşatan Yüce Allah'a şükür borcunun îfâsında da ihmalkâr davranacağına vurgu yaptığı sonucunu çıkarmak mümkündür.

Allah Resûlü'nün rivâyet edilmesini yasakladığı öne sürülen diğer şiir metni ise, Umeyye b. Ebî's-Salt'ın (v. 5/626) *Bedir* savaşında öldürülen Müşriklerin ardından ağıt yaktığı mersiye'dir. Cumahî, Umeyye b. Ebî's-Salt'a ait otuz bir beyitten oluşan²⁹ söz konusu mersiyeden sadece şu iki beyite '*Tabakât*'ında yer verir:³⁰

مَاذَا بِنَدْرِ فَأَلْعَنُـ	قَلٍ مِنْ مَرَاذِبِ جَحَايِجِ؟
هَلَّا بَكَيْتَ عَلَى الْكِرَا	مِ بَنِي الْكِرَامِ أُولِي الْمَمَادِحِ

Bedir'de ve el-'Akankal³¹ (tümseğinde) ne oldu/ Toplumun efendilerine ve müsamahakâr cömertlerine?/ Ağlamadın mı cömertlere/ Güzel ahlâk sahibi cömertlerin evlatlarına?

Umeyye b. Ebî's-Salt'a nispet edilen söz konusu şiirin küfrü yüceltmesi ve İslâm dinine saldıran ifadeler içermesi sebebiyle rivâyetine Allah Resûlü tarafından yasak getirilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Allah Resûlü'nün Umeyye b. Ebî's-Salt'a nispet edilen hikmet içerikli birçok şiiri hayranlıkla dinlediği yolunda gelen rivâyetler bu durumu destekler mahiyettedir.³²

Bu bağlamda Bezzâr'ın (v. 292/405) '*Musned*'inde yer verdiği bir rivâyete göre, yasaklanan hiciv şiirlerinin sadece yukarıdaki rivâyetlerle sınırlı olmadığı

²⁸ İbn Raşîk, Ebû 'Ali el- Hasen el-Çayravânî, *el-'Umde fî mahâsini's-şi'r ve âdâbihi ve nakdih*, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1981, I, 54.

²⁹ Umeyye b. Ebî's-Salt, *Dîvan*, thk.: Sucey' Cumeyyil el-Cubeylî, Dâru Sâdir, Beyrut, 1998, s. 31.

³⁰ İbn Sellâm, Muhammed el-Cumahî, *Tabakâtu fuhuli's-şu'ara*, thk.: Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Kahire, 1980, I, 263.

³¹ العنقنل *Bedir*'de bir kum tepciğinin ismidir. Bkz: İbn Sellâm, *Tabakât*, I, 263, dipnot.

³² Söz gelimi bkz: Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Muslim*, thk.: Muhammed Fuâd Abdulbâki, Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, Beyrut, 1991, Kitâbu's-Şi'r, 2. (IV, 1768) Ayrıca bkz.: İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1998, İkâmetu's-salât ve's-sunnetu fihâ, 808. (I, 444)

anlaşılmaktadır. Nitekim Bezzâr'ın 'Musned'inde yer verdiği ilgili rivâyette Allah Resûlü şöyle buyurur:³³

مَنْ قَالَ فِي الْإِسْلَامِ هِجَاءً مُقَدِّعًا فَلِسَانُهُ هَدْرٌ

“Kim İslâm'da küfür içerikli hiciv söylerse dilinin koparılması helaldir.”

Görüleceği üzere Allah Resûlü, toplumda kin ve nefret duyguları körükleyen veya İslâm dinine karşı düşmanca tavır sergileyen şiir türlerine ve bu tarz şiirlerin rivâyetlerine yasak getirmektedir. Buna mukabil Allah Resûlü, insanoğlunun fitratıyla örtüşen şiir türlerine ise herhangi bir yaptırım uygulamamaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) 'Musned'inde yer verdiği Simâk b. Harb (v. 123/741) yoluyla gelen rivâyet bu durumu destekler mahiyettedir:³⁴

Câbir b. Semura'ya (v. ??) dedim ki: “Peygamber'le (s.a.v.) beraber mi oturuyordun?” (O da): “Evet, sahâbesi de, oturup şiir söylüyorlardı ve Câhiliye meselesinden bir şeyler zikredip gülüyorlardı. Onlar güldüğünde (Allah Resûlü) de beraberlerinde tebessüm ediyordu” dedi.

Allah Resûlü toplumda fitne ve bozgunculuğa sebep olabilecek şiir türlerine sansür uygularken aynı zamanda bazı şiirleri yermiş ve bazılarını övmüştür. Bu bakımdan Allah Resûlü'nün şiir sanatını algılayış biçimi hakkında sağlıklı bir sonuca varmak için şiirin yerildiği ve övüldüğü rivâyetlere de değinmek uygun düşecektir.

Şiiri Yermesi

Allah Resûlü'nün şiiri yerdiği yolundaki rivâyetler ele alındığında, şiirin tümünden ve kısmen zemmedildiği hadîsler olmak üzere iki ayrı kategoride değerlendirilmeleri mümkündür.

Şiirin tümünden yerildiği rivâyetler:

Şiirin yerilmesiyle ilgili olarak Ebû Sa'îd el-Hudrî (v. 74/694), Allah Resûlü'nden şu hâdiseyi aktarır:³⁵

³³ el-Bezzâr, Ahmed b. Amr b. Abdî'l-Hâlik el-'Atkî, *el-Bahru'z-Zehhâr*, thk.: 'Âdil b. Sa'd vd. Mektebu'l-'Ulûmi Ve'l-Hikem, el-Medînetu'l-Munevvera, 2003, X, 290.

³⁴ İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Musned*, şrh.: Hamza Ahmed ez-Zeyn, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1995, XV, 329. Ayrıca bkz: el-Bağavî, el-Huseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sunne*, thk.: Zuhayr eş-Şâvîş vd., el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1983, XII, 318.

³⁵ Muslim, Kitâbu's-Şî'r, 9.

“el-‘Arc köyünde³⁶ Allah Resûlü’yle birlikte yürürken aniden karşımıza şiir söyleyen bir şâir çıktı. Bunun üzerine Allah Resûlü şöyle buyurdu:

خُذُوا الشَّيْطَانَ، أَوْ أَمْسِكُوا الشَّيْطَانَ، لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفَ رَجُلٍ قَيْحًا، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا.

“Şeytanı alın!” veya “Şeytanı tutun! Kişinin içinin irin ile dolması şiirle dolmasından daha hayırlıdır.”

Zâhiri itibarıyla hadîs, ilk bakışta Allah Resûlü’nün şiir sanatını tümünden zemmettiği çağrışımı uyandırmaktadır. Ancak zâhire göre hareket edilmesi durumunda hadîsin şiirden övgüyle bahseden ve şiir söylemeye teşvik eden diğer hadîslerle çelişki arz ettiği açıktır. Bu bakımdan Nevevî (v. 676/1277) gibi bazı ulemânın yukarıdaki hadîsi söz konusu çelişkiyi ortadan kaldıracak ve şiirden övgüyle bahseden diğer hadîslerle örtüşecek biçimde tevîl etme cihetine gittikleri görülmektedir. Nevevî, *Sahîhu Muslim*’in şerhinde konuyla ilgili olarak şu ifadeler yer verir:³⁷

“Bazı âlimler bu hadîsi, Allah Resûlü’nün “Şeytanı alın!” sözünden hareket ederek fâhiş söz içermese bile genel anlamda şiirin azının da çoğunun da hoş karşılanmayacağına hamletmişlerdir. Hâlbuki cumhur fâhiş söz içermedikçe şiirin mubâh olduğu yönünde fikir beyân etmişler ve “ Şiirin iyisi iyi, kötüsü de kötüdür.” demişlerdir. Zaten doğrusu da budur. Zira Allah Resûlü şiiri dinlemiş, şiirin okunmasını istemiş ve Hassân’a Müşrikleri hicvetmesini emretmiştir. Sahâbe de yolculuk gibi münasebetlerde Allah Resûlü’nün huzurunda şiir söylemişlerdir. Yine halifeler, sahâbenin imâmları ve selefin erdemlileri de şiir söylemişlerdir. Halifeler, sahâbe imâmları ve selefin erdemlilerinden hiç kimse- nin şiiri yadrgadığı asla varit olmamıştır. Sadece şiirin zemmedilen cinsinden olanını yasaklamışlardır. Şiirin zemmedilen cinsi ise içeriği fâhiş söz türünden olanıdır.”

Şeytanın müminleri doğru yoldan saptırmak için sinsî ve habis eylemler peşinde olduğu nazarı dikkate alındığında, Allah Resûlü’nün hadîste sözü edilen şâiri ‘şeytan’ diye adlandırmasından, sözü edilen şâirin mısralarda İslâm’a muhalif sözler sarf ettiği olasıdır. Dolayısıyla Nevevî’ye göre sözü edilen şâirin ya gayrimüslim ya da İslâm dininin kurallarına gerektiği gibi riayet etmeyen Müslüman bir kimse olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Yine Nevevî’ye göre söz konusu şâirin Müslümanları hicvetmek amacıyla İslâm düşmanları

³⁶ ‘el-‘Arc’ Mekke ile Medine arasında kalan bir köy ismidir. Bkz: el-Bekrî, Ebû ‘Ubeyd Abdullah b. Abdulazîz, *Mu‘cemu me‘sta‘cem*, thk.: Mustafa es-Sakkâ, ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrut, 1945, III, 930.

³⁷ en-Nevevî, Muhyiddîn, b. Şeref b. Murri b. Hasen b. Huseyn b. Huzâm, *Sahîhu Muslim bi şerhi’n-Nevevî*, el-Matba’atu’l-Mısriyye, Kahire, 1929, XV, 14.

tarafından uydurulan şiirlerden birini söylemiş olması da ihtimal dâhilindedir. Zira hadîsin râvisi Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin *إِدْعَا شَاعِرٍ* ifadesini kullanmış olması, söz konusu şâirin Allah Resûlü'ne eşlik eden sahâbe tarafından tanınmayan bir kimse olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Nevevî, bu hususta şu ifadelere yer vermektedir:³⁸

“Allah Resûlü'nün şiir söylediğini işittiği kişiyi '*şeytan*' diye adlandırmasına gelince onun kâfir veya şiir bağımlısı bir kimse olduğu ya da o an için zemmedilen türden şiir söylediği muhtemeldir. Kısacası Allah Resûlü'nün kendisini '*şeytan*' diye adlandırması tüm bu ihtimalleri akla getirmektedir. Dolayısıyla hadîste tümünden şiirin zemmedildiği yolunda herhangi bir genelleme söz konusu değildir. Bu bakımdan Allah Resûlü'nün yukarıdaki hadîsine dayanarak şiirin tümünden zemmedildiğini öne sürmek yanlıştır.”

Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm da (v. 224/838), '*Ğarîbu'l-hadîs*'inde Allah Resûlü'nün yukarıdaki hadîsini şiirden övgüyle bahseden ve şiir söylemeye teşvik eden diğer hadîslerle örtüşecek biçimde tevil ederek şunları söyler:³⁹

“Bana göre hadîste hangi tür şiir olursa olsun bağımlı bir kimsenin kendisini tümünden şiire kaptırarak Kur'ân-ı Kerim'den ve Allah'ı anmaktan tamamen uzaklaşması kastedilmektedir. Bu bakımdan bizce Kur'ân-ı Kerim'in ve ilmin kendisine galebe çaldığı kimse hakkında içinin şiirle dolu olduğu söylenemez.”

Buhâri de (v. 256/870), yukarıdaki hadîsi Nevevî ve Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm gibi algılamaktadır. Nitekim Buhâri '*Sahih*'inde yer verdiği bir bölüme “Kur'ân-ı Kerim'den ve Allah'ı Zikretmekten Alıkoyacak Derecede Kişiye Şiirin Baskın Gelmesinin Keraheti Bâbı”⁴⁰ adını vermiştir.

Buhârî'nin şârihi 'Aynî ise (v. 855/١٤٥١) 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın ifadelerine benzer ifadeler kullanmakta ve '*Umdetu'l-Kârî*'de şu ifadelere yer vermektedir:⁴¹

“İçin şiirle dolması ifadesi, Allah'ı zikretmekten, Kur'ân okumaktan ve ilim tahsil etmekten tamamen sarfı nazar edecek biçimde şiirle meşgul olmak

³⁸ Nevevî, *Şerhu Muslim*, XV, 15.

³⁹ el-Heravî, Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Ğarîbu'l-hadîs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, I, 32.

⁴⁰ Buhârî, *Kitâbu'l-Edeb*, 92.

⁴¹ el-'Aynî, Bedru'd-Dîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, '*Umdetu'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*', Tsh.: Abdullah Mahmûd Muhammed 'Umar, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, XXII, 293.

anlamına gelmektedir. Dolayısıyla burada kinaye yoluyla bu türden eylem zemmedilmiştir. Yüce Allah'ı zikretmek, Kur'ân okumak ve ilimle meşgul olmak kişiye baskın geliyorsa şiirin zemmi söz konusu değildir.”

Söz konusu hadîsin Müslim'deki (v. 261/875) rivâyetine ek olarak, Buhârî'de “هَجِيْتُ بِهِ/ hicvedildiğim” şeklinde gelen bir başka rivâyeti daha bulunmaktadır. Ne var ki, İbn Hacer'e (v. 852/1449) göre Hz. 'Âişe'den “هَجِيْتُ بِهِ/ hicvedildiğim” şeklinde gelen söz konusu ilave kesinlik kazanmamıştır.⁴² Bununla birlikte “هَجِيْتُ بِهِ/ hicvedildiğim” şeklinde gelen rivâyete itibar edilmesi durumunda dahi, şiirin tümünden yerildiği anlamı çıkarılamayacağı açıktır. Zira rivâyette zemmedilen şiir Allah Resûlü'nün hicvedildiği şiirle sınırlıdır.

Yapılan îzâhlardan da anlaşılacağı üzere yukarıdaki hadîsin zâhiri itibarıyla şiirden övgüyle bahseden diğer hadîslerle çelişki arz ediyor olması nazarı dikkate alındığında, Nevevî'nin konuya yaklaşımı daha sağlıklıdır. Buna göre hadîste tümünden şiiri yerecek bir genellemeye gidilmemiş, aksine İslâm'a saldıran, fitne yayan, kötülüğe teşvik eden ve kişiyi Allah'a yönelik görevlerini yerine getirmekten alıkoyan şiirler eleştirilmiştir. Dolayısıyla her söz gibi şiir de 'kötü' veya 'iyi' sıfatıyla tanımlanabilecektir.

Zâhiri itibarıyla şiirin zemmedildiği çağrışımı veren hadîslerden bir diğeri de Abdullah b. 'Amr (v. 64/683) yoluyla gelen şu rivâyettir:⁴³

نَهَى عَنْ تَنَاشُدِ الْأَشْعَارِ فِي الْمَسْجِدِ

“(Allah Resûlü (s.a.v.)) mescitte karşılıklı şiir okumayı yasakladı.”

İlk bakışta yukarıdaki hadîsin Allah Resûlü'nün mescitte şiir söylemeyi yasakladığı izlenimi verdiği aşikârdır. Hâlbuki hadîsin zâhirine itibâr edilmesi durumunda Allah Resûlü'nün mescitte şiir söylemeye onay verdiği diğer rivâyetlerle çelişki arz edeceği açıktır. Söz gelimi, Ebû Hüreyre'nin (v. 57/676) aktardığı şu rivâyete göre Allah Resûlü, mescitte şiir söylemeye teşvik etmektedir:⁴⁴

⁴² İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk.: 'Abdulaziz b. 'Abdullah b. Bâz vd., Dâru'l-M a'rife, Beyrut, 1379, 1379, X, 549.

⁴³ et-Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ, *el-Câmi'u'-'kebir*, thk.: Beşşâr 'Avvâd M'arûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996, es-Salât, 124. (I, 353-354) Ayrıca bkz.: es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn, *Şerh'u Süneni'n-Nesâive Hâşiyetu's-Sindî*, thk.: Mektebu Tahkîki't-Turâsi'l-İslâmî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts. I, 378-379.

⁴⁴ Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, thk.: Muhammed Fuâd Abdalbâki, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, Kitâbu fadâili's-sahâbe, 151.

"Hassân b. Sâbit mescitte şiir söylerken Ömer b. el-Hattâb yanına uğramış ve gözünün ucuyla onu süzmüştür. Bunun üzerine Hassân b. Sâbit: "Ben mescitte senden daha hayırlısı var iken de şiir okuyordum" demiştir. Sonra Ebû Hüreyre'ye dönerek: "Allah aşkına Allah Resûlü'nün " أَجِبْ عَنِّي اللَّهُمَّ أَيُّدُهُ بِرُوحِ الْقُدْسِ / Benim namıma sen cevap ver! Allah'ım bunu Ruhü'l-kuds ile teyit buyur!" derken işittin mi? diye sormuştur. Ebû Hüreyre de: "Ey Allah'ım evet!" cevabını vermiştir.

Yine Allah Resûlü'nün mescitte şiir söylemeye teşvik ettiğine dair 'Âişe (r.a.) yoluyla gelen şu hadîs de günümüze ulaşan rivâyetler arasındadır:⁴⁵

"Allah Resûlü (s.a.v.) Hassân için mescide bir minber koyuyordu. Hassân b. Sâbit de üzerine çıkıyor ve Allah Resûlü'nü hicvedenlere karşılık veriyordu. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.v.): " إِنَّ رُوحَ الْقُدْسِ مَعَ حَسَّانَ مَا نَافَحَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ = صَلَّى = اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ / Gerçekten Rûhu'l-kuds (Cebrâil) Allah Resûlü'nü savunduğu sürece Hassân'ladır" buyurmuştur."

Nevevî yukarıdaki hadisin yorumunu yaparken mescitte mubah şiir söylemeye ruhsat olduğunu ve İslâm'ı ve Müslümanları öven şiirin de teşvik edildiğini belirtmektedir. Nitekim Nevevî bu hususta şu ifadelerle yer verir:⁴⁶

"Bu hadîste mescitte mubah şiir söylemeye ruhsat vardır. Yine söz konusu hadîste İslâm'ı ve Müslümanları övüyorsa şiire teşvik vardır. Hassân b. Sâbit'in şiiri de bu türdendir."

Buhârî'nin şârihlerinden İbn Receb'e (v. 795/1393) göre ulemâ, 'Amr b. Şu'ayb'ın rivâyet ettiği hadîsi Câhiliye şiirlerine ve mescitlerde söylenmesi uygun görülmecek türden şiirlere hamletmişlerdir. Yine İbn Receb'e göre cumhur, mubah sayılan şiirlerin mescitlerde söylenmesine cevaz vermiştir. Söz konusu âlimler, görüşlerine gerekçe olarak mescitlerde şiir söylemeye ruhsat veren sahih hadîslerin çokluğunu ve buna karşılık şiiri eleştiren rivâyetlerin senetleri itibarıyla sağlam olmadığını öne sürmüşlerdir.⁴⁷

Öte yandan Allah Resûlü'nün mescitte şiir söylemeyi tümünden değil, muhtemelen şiir söylenirken mescidin saygınlığıyla bağdaşmayacak derecede ölçünün kaçırılması veya ibadet esnasında mescitte gerekli sükûnetin ihlal

⁴⁵ Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'As, es-Sicistântî, *Sünen*, thk.: 'Izzed 'Ubeyd ed-Da'âs v.d., Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997, Edeb, 87. Ayrıca bkz.: Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, Edeb, 104.

⁴⁶ Nevevî, *Şerhu Muslim*, XVI, 45.

⁴⁷ el-Hanbelî, Zeynu'd-Dîn, Ebi'l-Ferec b. Receb, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk.: Mahmûd b. Şa'bân b. 'Abdi'l-Maksûd vd., Mektebetu'l-Ğurabâ el-Eseriyye, el-Medînetu'l-Münevvera, 1996, III, 335.

edilmesi gibi nedenlerle yasaklamış olması da imkân dâhilindedir. Nitekim İbn Hacer'in şu ifadeleri bu durumu destekler mahiyettedir:⁴⁸

“Mescitte şiir söylenmesine yasak getirilmesinin nedeni, şiir atışmasının mescittekileri meşgul edecek derecede baskın olmasındandır.”

Kaldı ki, *Sünen en-Nesâi*'nin şarihlerinden Sindî'ye (v. 1138/1726) göre hadîste şiirin tümünden yasaklanması söz konusu değildir. Aksine hadîste yasaklanan şiir sadece zemmedilen türden olanıdır. Nitekim Sindî, bu bağlamda şu ifadelere yer verir:⁴⁹

“Burada yasaklanan şiir zemmedilen türden olanıdır. Bunun dışında kalanlar övülen şiir türlerine hamledilmelidir. Burada zemmedilen şiir türünün çoğunluk arz etmesi nedeniyle yasaklama getirilmiştir. Hadîste sözü edilen yasaklama zemmedilenlerin dışında kalan şiirler tenzîh amaçlıdır. Dolayısıyla zemmedilenlerin dışında kalan şiirler cevaza hamledilmelidir.”

Görüleceği üzere her ne kadar hadîs, zâhiri itibarıyla mescitlerde şiir okumaya genel anlamda bir yasaklama getirdiği yolunda çağrışım yapsa bile, böyle bir yaklaşım şiir söylemeye teşvik eden diğer hadîslerle çelişki arz etmektedir. Dolayısıyla geçmişten bu yana hadîsi yorumlamaya çalışan ulemânın algıladığı gibi burada bir genellemeden ziyade, İslâm dininin öğretileriyle çelişen şiir türüne yasaklama getirilmiş olma ihtimalinin ağır bastığını söylemek mümkündür.

İbn Mes'ûd (v. 32/650) yoluyla gelen şu rivâyet de Allah Resûlü'nün şiiri verdiği çağrışımı yapmaktadır:⁵⁰

قَالَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ وَهَمْزِهِ وَنَفْخِهِ وَنَفْخِهِ
قَالَ: هَمْزُهُ الْمُؤْتَةُ، وَنَفْخُهُ الشَّعْرُ، وَنَفْخُهُ الْكَبِيرُ

Allah Resûlü (s.a.v.): “Allah'ım! Kuşkusuz ben taşlanmış şeytandan, onun hemzinden (çılgınlığından), nefsinden (üfürmesinden) ve nefhinden (pohpohlamasından) sana sığınırım.” buyurdu. (Allah Resûlü'ne ‘Şeytan'ın hemzi’, ‘nefsi’ ve ‘nefhi’nin ne olduğu sorulunca):⁵¹ “ ‘Hemzi’ delilik (çılgınlık), ‘nefsi’ (üfürmesi) şiir ve ‘nefhi’ (pohpohlaması) kibirdir” buyurdu.

⁴⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 549.

⁴⁹ es-Suyûtî, Celâlu'd-Dîn, *Şerh'u Süneni'n-Nesâi ve Hâşiyetu's-Sindî*, thk.: Mektebu Tahkîki't-Turâsi'l-İslâmî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts. I, 378-379.

⁵⁰ İbn Mâce, *Sünen*, *İkâmetu's-salât ve's-sunnetu fihâ*, 2.

⁵¹ Heravî, *Ğaribu'l-Hadîs*, I, 412.

Erken dönem muhaddislerinden Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'a göre Allah Resûlü'nün şiiri '*şeytan üfürüğü*'ne benzetmesinin nedeni, şâirin mısraları normal ifade tarzlarından farklı olarak şiire has bir üslûpla üfürüyor gibi okumasıdır. Yine Allah Resûlü'nün çılgınlığı '*şeytan dürtmesi*' diye adlandırmasının nedeni de, çılgın kimsenin anormal davranışlar sergilemesi sebebiyle kolaylıkla alay konusu olmasındandır.⁵²

Görülebileceği üzere hadîste Allah Resûlü'nün şeytanın vesvesesi sonucunda eyleme dönüştürülebilecek şer ve kibirle aynı siyak ve sibak içerisinde şiirden Allah'a sığınmış olması, şiirin tümünden zemmedildiği yolunda bir çağrışım uyandırmaktadır. Ancak İslâm öncesi dönemlerde şâirlerin ilhamlarını şeytanlardan diğer bir ifade ile ilham perilerinden aldıkları yolundaki güçlü inanış dikkate alındığında, Allah Resûlü'nün daha çok şeytanın vesveseleriyle söylenmiş şer odaklı şiirlerin şerrinden Allah'a sığınmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Yine Allah Resûlü'nün Müslümanları fitrata uygun düşen ve hayra yönlendiren eylemlere teşvik etmesi ve kötülüklerden Allah'a sığınmış olması da, hadîste şer odaklı şiirlerin kastedildiği ihtimalini artırmaktadır.

Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm da, hadîste kastedilen şiirin, Müşrikler tarafından Allah Resûlü'ne saldırı mahiyetinde söylenen türden olduğu yolunda fikir beyan etmektedir. Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, bu hususta şöyle der:⁵³

"Hadîsin anlamı, müşriklerin Allah Resûlü (s.a.v.) ve sahâbesi hakkında söyledikleri şiirlerden öte bir şey değildir. Zira Allah Resûlü'nün, kendisi ve sahâbe hakkında söylenen şiirleri istisna tutarak şiir söylemeye ruhsat verdiği yolunda rivâyetler bulunmaktadır."

Zâhiri itibarıyla bu hadîs, şiire teşvik eden diğer rivâyetlerle çelişmektedir. Söz gelimi, Allah Resûlü, Hassân b. Sâbit'i düşman karşısında Hz. Peygamber'i savunan ve İslâm'ın güzelliklerini yansıtan şiirleri nedeniyle övmektedir. Dahası Allah Resûlü, Hassân b. Sâbit'in şiirleri aracılığıyla İslâm Peygamberini ve İslâm'ın değerlerini düşman karşısında savunduğu müddetçe '*Rûhu'l-kuds*' tarafından destek bulacağı ile ilgili haber yukarıda zikredilmişti.

Kaldı ki Allah Resûlü, şiire ilgili olarak Abdullah b. 'Amr yoluyla gelen bir başka rivâyette şöyle buyurmaktadır:⁵⁴

⁵² Heravî, *Çaribu'l-Hadîs*, I, 412.

⁵³ Heravî, *Çaribu'l-Hadîs*, I, 412.

⁵⁴ el-Buhârî, Ebû Abdullah, Muhammed b. İsmail, *el-Edebu'l-Mufred*, thk.: Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, el-Matba'atu's-Selefiyye, Kahire, 1375, s. 223.

وَالشَّعْرُ بِمَنْزِلَةِ الْكَلَامِ، حَسَنُهُ كَحَسَنِ الْكَلَامِ وَقَبِيحُهُ كَقَبِيحِ الْكَلَامِ

“Şiir söz konumundadır. İyisi sözün iyisi gibidir. Kötüsü sözün kötüsü gibidir.”

Zehebî (v. 748/1274), bu rivâyetten yola çıkarak, Ebû Nuvâs, İbn el-Haccâc (v. 391/1001) ve İbn el-Fârid (v. 632/1235) gibi şâirlere ait genel ahlâka ve İslâm inancına ters düşen şiirleri çok fazla ezberlemekle uğraşmanın haram olduğu yolunda fikir beyan etmektedir. Zehebî, genel ahlâk ve İslâm inanç prensipleriyle örtüşen şiirlerle etraflıca ilgilenmeyi ise mubah görmektedir. Nitekim Zehebî bu bağlamda şunları söyler:⁵⁵

“Söylenen her söz gibi şiirin de iyisi iyidir; kötüsü kötüdür. Şiirle uğraşmak mübâhtır. Ancak Ebû Nuvâs, İbn el-Haccâc ve İbn el-Fârid gibi şâirlere ait şiir örneklerini ezberlemek için uğraş vermek bunun dışındadır. Zira Ebû Nuvâs, İbn el-Haccâc ve İbn el-Fârid gibi şâirlere ait şiir örnekleriyle şiir ezberlemek uğruna gereğinden fazla uğraşmak haramdır. Çünkü senin peygamberin bu türden şiirler hakkında şöyle buyurmuştur: “Kişinin karnının içi şiir dolmaktansa, irin dolması daha hayırlıdır.”

Abbâsî şâiri Ebû Nuvâs’ın Arap şiir geleneğinde ilk kez ‘sübyancılık’ a teşvik etmesi,⁵⁶ İbn el-Haccâc’ın ahlâk’a mugâyir şiirler nazmetmesi⁵⁷ ve İbn el-Fârid’in de dizelerde ‘vahdeti vücud’ düşüncesine sıkça yer vermesi⁵⁸ nazarı dikkate alındığında ez-Zehebî’nin söz konusu şâirlere ait şiirlerle ilgilenmeyi haram görme nedeni anlaşılmaktadır.

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, hadîste şiirin tümünden yerildiği yolunda bir işaret bulunmamaktadır. İlhamını vahyin prensiplerinden alan veya moral değerleriyle örtüşen şiirin sâhibine sevap kazandıracağı ve içeriği itibâriyle de dinleyenlere yarar sağlayacağı nazarı dikkate alındığında, Allah Resûlü’nün hayra teşvik eden şiirlerden Allah’a sığınmayacağı muhakkaktır. Dolayısıyla hadîste Allah Resûlü’nün sadece ilhamını şeytanın vesveselerinden alarak şerre teşvik eden şiir türlerinden Allah’a sığındığı açıktır.

⁵⁵ ez-Zehebî, Şemseddîn, Muhammed b. Ahmed b. ‘Usmân, *Sittu resâil*, thk.: Câsim Suleymân ed-Devserî, ed-Dâru’s-Selefiyye li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, Kuveyt, 1988, Mesâil fi Talebi’l- ‘İlmi ve Aksâmih, s. 209.

⁵⁶ Dayf, Şevkî, *Târîhu’l-edebi’l-‘arabî el-‘asru’l-abbâsiyyi’l-evvel*, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire, 1966, s. 220.

⁵⁷ Zehebî, *Sittu Resâil*, s. 209. (Dipnot)

⁵⁸ Zehebî, *Sittu Resâil*, s. 209. (Dipnot)

Bununla birlikte Allah Resûlü'nün bazı rivâyetlerde şiiri kısmen yerdığı de görülmektedir. Konu hakkında sağlıklı kanaat edinmek amacıyla Allah Resûlü'nün şiiri kısmen yerdığı hadîslere de değinmek yerinde olacaktır.

Şiirin kısmen yerildiği rivâyetler:

Allah Resûlü, özellikle hiciv içerikli bazı şiir türlerini söylemeyi yasaklamıştır. Nitekim Allah Resûlü, Hz. 'Âişe (v. 56/676) (r.a.) yoluyla gelen rivâyette hiciv içerikli şiir söyleyen kimseyi insanların en iftiracısı olarak nitelemekte ve şöyle buyurmaktadır:⁵⁹

إِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ فِرْيَةٌ لِّرَجُلٍ هَجَا رَجُلًا، فَهَجَا الْقَبِيلَةَ بِأَسْرِهِا، وَرَجُلٌ انْتَفَى مِنْ أَبِيهِ وَرَتَى هُمُ. "Kuşkusuz insanların en büyük iftiracısı, (şiiriyle) bir adamı hicvedip de, (hicvedilen adamın) mensubu bulunduğu kabilenin tümünü hicvetmiş olan kişi ve babasından olmadığı ileri sürerek anasını zina ile itham eden adamdır."

Buhârî'inin 'el-Edebu'l-mufred'inde yer alan bir başka rivâyette ise hadîsin metni şöyledir:⁶⁰

إِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ جُزْمًا إِنْ سَأَلَ شَاعِرٌ يَهْجُو الْقَبِيلَةَ مِنْ أَسْرِهِا، وَرَجُلٌ انْتَفَى مِنْ أَبِيهِ.

"Kuşkusuz insanların en büyük günahkârı, kabileyi tümünden hicveden şâir kimse ve babasından olmadığını iler süren adamdır."

Hadîste yerilen hiciv türünün şâir bir kimseden sadır olması, ilk bakışta hiciv içerikli şiirlerin tümünden yasaklandığı izlenimi vermektedir. Ne var ki, hadîsin etraflıca ele alınması durumunda Allah Resûlü'nün burada şâirleri yönlendirmeyi amaçladığı, dolayısıyla şâirlerden hicvedecekleri kimselerin mensubu buldukları kabileyi tümünden hedef alacak ifadelerden uzak durmalarını istediği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile Allah Resûlü, Müslüman şâirlerden Müslümanların sözlü saldırılara maruz kalacakları savaş hali gibi olağanüstü durumlarda şiir yoluyla suçsuz kimseleri hedef almamalarını talep etmektedir. Nitekim Allah Resûlü, Kureyş halkının hem silah hem de şiir yoluyla İslâm'a karşı koyduklarını görünce Hassân b. Sâbit, Ka'b b. Mâlik ve Abdullah b. Revâha gibi Müslüman şâirlerden müşrikleri hicvetmelerini bir başka ifade ile müşriklere kendi silahlarıyla karşılık vermelerini istemektedir.⁶¹ Allah Resûlü tarafından kendisine gösterilen özel ilgi nedeniyle 'Allah Resûlü'nün şâiri' laka-

⁵⁹ İbn Mâce, *Sünen*, Kitâbu'l-Edeb, 43. (IV, 230)

⁶⁰ Buhârî, *el-Edebu'l-Mufred*, s. 225.

⁶¹ Nevevî, *Şerhu Muslim*, XVI, 45.

bını⁶² alan Hassân b. Sâbit, Hz. Peygamber'in isteği doğrultusunda müşrikleri şu beyitlerle hicvetmiştir:⁶³

وَمَا جُمَحَّ وَلَوْ ذُكِرَتْ بِشَيْءٍ	الرَّوْعَاءُ فَذَلِكُمْ وَلَا تَيْمٌ،
لَأَنَّ اللُّؤْمَ فِيهِمْ مُسْتَبِينٌ	إِذَا كَانَ الْوَقَائِعُ، وَالْمِصْصَاعُ
وَمَمْحُورٌ هُمْ وَعَدِيٌّ كَغِبٍ	لِتَأْمُ النَّاسِ، لَيْسَ لَهُمْ دِفَاعٌ

Cumah (oğulları) hiçtir bir şeyle anılsalar bile/ Teym (oğulları) da (öyle). Zira ayak takımıdır onlar/ Çünkü adilik onlarda gösterir kendini/ Savaşlarda ve çatışmalarda./ Ve Mahzûm (oğullarının) bizzat kendileri de ve Ka'b'in 'Adiyy'i de/ Savunmasız alçak kimselerdir.

Bu bakımdan İbn Kudâme (v. 620/1223), 'el-Muğni' adlı kitabında Allah Resûlü'nün sadece Müslümanlara ve Müslümanların mukaddesatına saldıran hiciv şiirlerine cevâz vermediğini⁶⁴ belirtmektedir.

Yapılan îzâhlardan da anlaşılacağı üzere Allah Resûlü sadece Müslümanlara ve Müslümanların mukaddesatına saldırı içeren şiirlere cevaz vermemektedir. Zira Allah Resûlü, sahâbeyi düşman şâirlere karşılık vermeye teşvik etmekte ve onların şiir sanatını kullanarak İslâm inancını savunmalarını 'cihâd' olarak nitelendirmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla hadîsten, Allah Resûlü'nün şiiri tümünden yediği yolunda bir sonuç çıkarmak mümkün gözükmemektedir.

Allah Resûlü medih (övgü) içerikli şiirleri de yermektedir. Söz gelimi, Müslim'in 'Sahih'inde yer verdiği Hemmâm b. el-Hâris (v. ?/?) yoluyla gelen rivâyette Allah Resûlü meddahların yüzüne toprak serpilmesini istemektedir:⁶⁶

"Bir adam Osman'ı (v. ۳۵/656)⁶⁷ methetmeye koyuldu. Mikdâd da (v. 33/653) davranarak iki dizinin üzerine oturdu. Kendisi iri yarı bir zattı. Hemen adamın yüzüne çakıl taşı serpmeye koyuldu. Bunun üzerine Osman kendisine: "Senin neyin var?" dedi. Mikdâd da: Kuşkusuz Allah Resûlü (s.a.v): " إِذَا رَأَيْتُمْ "

⁶² en-Nemerî, Yûsuf b. Abdullah, b. Abdi'l-Azîz el-Kurtubî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thrc: 'Âdil Murşid, Dâru'l-A'lâm, Amman, 2002, s. 163.

⁶³ Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, thk.: 'Abd Muhanna, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, s. 161.

⁶⁴ İbn Kudâme, Muvaffaku'd-Dîn, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğni*, thk.: Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Turkî vd., Dâru 'Âlemi'l-Kutub, Riyad, 1997, XIV, 165.

⁶⁵ el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. El-Huseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâiratu'l-Ma'ârif en-Nizâmiyye, Haydarâbâd, 1344, Kitâbu'ş-Şehâdât, Bâbu Şehâdeti'ş-Şu'arâ, X, 238.

⁶⁶ Müslim, Zühd, 69.

⁶⁷ Rivâyette yer alan 'Osman' ile Hulefâ-i râşidînden III. Halife Osmân b. Affan kastedilmektedir. Bkz: Nevevî, *Şerhu Muslim*, XVIII, 127.

الْمَدَّاحِينَ فَاحْتُوا فِي وُجُوهِهِمُ التُّرَابَ / Meddahları gördüğünüz vakit, yüzlerine toprak serpin!" buyurdular diye karşılık verdi."

Hadîste doğrudan şiirle ilgili bir ifade bulunmamakla birlikte, öteden beri övgü amaçlı kaleme alınan şiirler nazarı dikkate alındığında, genel anlam bütünlüğü içerisinde yerginin şiiri de kapsadığı aşikârdır. Ne var ki kişinin yüzüne karşı övülebileceği yolunda günümüze ulaşan bazı sahih rivâyetlerden, hadîste sözü edilen yerginin şiiri tümünden kapsamayacağı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Nevevî, hadîsi açıklarken bazı kimselerin "Meddahları gördüğünüz vakit, yüzlerine toprak serpin!" ifadesini "Meddahlara övgülerinden ötürü bir şey vermeyerek emellerini boşa çıkarınız" şeklinde yorumladıklarını belirtmektedir.⁶⁸ Dolayısıyla Allah Resûlü'nün söz konusu hadîsi övgüde makul sınırı aşan bir kimse hakkında söylemiş olabileceği ihtimali yüksektir. Nitekim Hattâbî (v. 388/988) 'Ma'âlimu's-sünen'de hadîste sözü edilen meddahların meddahlığı meslek haline getirerek insanları sömüren kimseler olduğunu belirtmekte ve şu ifadelerle yer vermektedir:⁶⁹

"Burada meddahlarla, meddahlığı âdet edinen ve bunu kendilerine meslek haline getirerek insanları sömüren kimseler kastedilmektedir. Güzel eylemi ve övgüye değer davranışı nedeniyle kişiyi övmek ise takdire şayan bir durumdur. Kişiyi söz konusu eylemlerinden ötürü övmek insanları benzer davranışlar sergilemeye teşvik için gerekli bir durumdur. Bu bakımdan övgü içerikli güzel sözleriyle kişiyi övse bile söz konusu şahsa meddah sıfatı yakıştırılması doğru değildir."

Hadîsin orijinalinde الْمَدَّاحِينَ lafzının mübalağa formatında gelmiş olması, Hattâbî'nin hadîste sözü edilen meddahların meddahlığı meslek haline getirerek insanları sömüren kimseler olduğu yolundaki görüşünü destekler mahiyettedir. Kaldı ki, Allah Resûlü, Ka'b b. Zuheyr'in meşhur 'Burde kasîdesi'nde olduğu gibi sahâbeyi şiirleri yoluyla kendisini övmekten alıkoymamıştır.

Görülebileceği üzere hadîste Allah Resûlü'nün şiiri tümünden yerdığı yolunda bir işaret bulunmamaktadır. Bununla birlikte hadîste yerginin, geçmişte devlet erkânının saraylarında olduğu gibi çıkar amaçlı şiir söylemeyi meslek haline getiren ve kişileri hak etmediği sıfatlarla öven şâirleri de içereceğini söylemek mümkündür. Kaldı ki, Allah Resûlü tarafından şiirin övüldüğüne dair günümüze ulaşan rivâyetlere de rastlanmaktadır. Bütünlük arz etmesi bakımından

⁶⁸ Nevevî, *Şerhu Muslim*, XVIII, 128.

⁶⁹ el-Bustî, Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed el-Hattâbî, *Ma'âlimu's-Sünen*, thk.: Muhammed Râğib et-Tabbâh, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1932, IV, 111.

Allah Resûlü tarafından şiirin övüldüğü yolundaki rivâyetlere de değinmek yerinde olacaktır.

Şiiri Övmesi

Allah Resûlü'nün İslâm dinine cephe alan ve şerre davet çıkaran şiir türlerine yasaklama getirmesi beklenecek bir durumdur. Ne var ki şiir sanatının büyük önem arz ettiği Arap toplumunda yetişen ve fitrat dininin peygamberi olan Allah Resûlü'nden şâirin fitratında bulunan şiire tümünden yasaklama getirmesi düşünülemez. Nitekim Allah Resûlü tarafından şiirin övüldüğüne dair rivâyetlere de rastlanmaktadır. Bu rivayetleri şu şekilde değerlendirmeye tabi tutmak mümkündür:

Allah Resûlü hakkı savunan şâirlere büyük önem vermektedir. Söz gelimi, daha önce de zikrettiğimiz üzere Allah Resûlü Hassân b. Sâbit için mescide minber koydurarak Hassân'ın onun üzerinde Müşriklere karşı şiirler söylemesini sağlamıştır. Bu bağlamda Tirmizî (v. 279/892), 'el-Câmi'u'l-kebir'de Hz. 'Âişe'den aktarılan şu rivâyete yer verir:⁷⁰

كَانَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَضَعُ لِحَسَّانَ مِثْبَرًا فِي الْمَسْجِدِ يَقُومُ عَلَيْهِ قَائِمًا يُفَاجِرُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَوْ قَالَتْ: يُنَافِحُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وَيَقُولُ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - "إِنَّ اللَّهَ يُؤَيِّدُ حَسَّانَ بِرُوحِ الْقُدُسِ، مَا يُفَاجِرُ أَوْ يُنَافِحُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -:"

"Allah Resûlü (s.a.v.), mescidde Hassân b. Sabit'e bir minber koyar, Hassân da bu minber üzerinde ayakta durarak Allah Resûlü (s.a.v.)'nü övücü - veya şöyle dedi-: destekleyici şiirler söylerdi. Allah Resûlü (s.a.v.) de şöyle buyururdu: "Allah'ın peygamberini övdüğü veya savunduğu sürece Şâir Hassân'ı Allah, Ruh'u'l-Kudus (Cibril)'le destekler."

Kuşkusuz Allah Resûlü tarafından şâir Hassân b. Sâbit için mescide minber konulması Hassân'ın yüklendiği fonksiyon gereği şâire verilen önemin göstergesidir. Nitekim Hz. Ömer'in bir defasında Hassân'ı Mescid-i Nebevî'de şiir okurken bakışlarıyla uyarılmış olması Hassân'a Hz. Peygamber zamanında olduğu gibi ihtiyaç duyulmadığındandır. Zira Hz. Peygamber müşriklere şiirle karşılık verme ve karşı hiciv yapma işini en iyi ve en uygun yapabilecek kimselelere havale etmekte idi.⁷¹ Dolayısıyla şiire olan ihtiyaç zamanla ilintilidir. İslâm dininden başka hiçbir semavî din şâirleri bu kadar önemli bir konuma getir-

⁷⁰ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, el-Edeb, Bâbu mâ câe fi inşâdi's-şi'r, 104. Ayrıca bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî...*, I, 548-549.

⁷¹ Sancak, Yusuf, Hz. *Peygamber Devrinde Şiir*, Şafak Yayınevi, Erzurum, 1999, s. 239.

memiştir.⁷² Nitekim Allah'ın evi mescitte şiir meclisi kurulmakta ve başlarında Allah Resûlü olduğu halde sahâbe de dinleyici sıfatıyla söz konusu mecliste hazır bulunmaktadır. Allah Resûlü burada "Allah, Ruhu'l-kudus (Cibril)'le Hassân'ı destekler" buyurarak ilham yoluyla⁷³ şâiri kuşatacak ilâhî desteği müjdelemektedir.

Öte yandan hadîste vahiy meleği Cibril, 'temiz' ve 'duru'⁷⁴ anlamlarına gelen 'Ruhu'l-kudus' ismiyle anılmaktadır. Bu bakımdan Cibril'in, şâirin gönlüne temizi ve duruyu diğer bir ifade ile İslâm'ın prensipleriyle örtüşen güzel ilhamları vereceği açıktır. Dolayısıyla Allah Resûlü iki tarafı da keskin kılıç mahiyetindeki şiir sanatının fitrata uygun düşenini, şerden uzak olanını ve İslâm'a hizmet edenini övmektedir.

Allah Resûlü Asr-ı Saâdet'te şiiri övmenin de ötesinde, şiire yeni bir rol biçerek İslâm dininin yayılması yolunda icra edilmesini zorunlu kılmaktadır. Nitekim Ebû Dâvûd'un 'Sünen'inde yer verdiği Enes b. Mâlik (v. 93/712) yoluyla gelen rivâyette, Allah Resûlü şöyle buyurur:⁷⁵

جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ.

"Müşriklere karşı mallarınızla, canlarınızla ve dillerinizle cihat ediniz."

Rivâyetin şiirle alâkası bağlamında Beyhakî (v. 458/1066), *es-Sünen el-kübrâ*'sında şu hadîse yer vermektedir:⁷⁶

Ka'b b. Mâlik, Allah Resûlü'ne (s.a.v.) şöyle demiştir: "Allah (c.c.) şiir hakkında indirdiğini (yeterince) indirdi." (Allah Resûlü de) şöyle buyurdu:

إِنَّ الْمُؤْمِنَ يُجَاهِدُ بِسَيْفِهِ وَلِسَانِهِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَكَأَنَّ مَا تَزْمُونَهُمْ بِهِ نَضْحُ النَّبْلِ

"Kuşkusuz Mümin kimse kılıcıyla ve diliyle cihat eder. Nefsim elinde olana and olsun ki sizin onlara attıklarınız, ok darbeleri gibidir."

Görülebileceği üzere Allah Resûlü burada şiir yoluyla İslâm'ı savunan şâirleri, mallarını ve canlarını aynı amaç uğruna feda eden müminlerle aynı kefeye koymaktadır. Diğer bir ifade ile Allah Resûlü, duygulara hitap eden sanat dili-

⁷² el-Bâşâ, Abdurrahmân Ra'fet, *Nahve mezheb islâmî*, s. 6.

⁷³ el-Bâşâ, Abdurrahmân Ra'fet, *Nahve mezheb İslâmî*, s. 6.

⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk.: Abdullah Ali el-Kebîr, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts, V, 3550. (Kaf bâbı)

⁷⁵ Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk.: Şu'ayb el-Arnaût vd., Dâru'Risâleti'l-'Âlemiyye, Dimâşk, 2009, Kitâbu'l-Cihâd, 17.

⁷⁶ el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali, *es-Sünen el-Kübrâ*, Kitâbu's-Şehâdât, Bâbu Şehâdeti's-Şu'arâ, X, 238.

nin savaş gibi toplumun kaderini belirleyecek hassas durumlarda kitle psikolojisi üzerinde bırakacağı derin etkiye işaret etmekte ve sanatın en az mal ve can kadar önemli olduğuna gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla Allah Resûlü, şiir sanatını daha çok mahfillerde duyguların dile getirildiği eğlence ve teselli aracı olmaktan çıkararak İslâm'a hizmet gibi ulvî bir amaca yönlendirmektedir.

Mekke müşrikleri tarafından İslâm dininin yayılmasını engellemek amacıyla şiirin sihirli gücünden yararlanıldığını gören Allah Resûlü, aynı silahla sahâbeyi müşriklere karşı İslâm'ı savunmaya da teşvik etmiştir.⁷⁷ Nitekim Müslim, konuyla ilgili olarak 'Sahîh'inde Hz. 'Âişe yoluyla gelen şu rivâyete yer verir:⁷⁸

Allah Resûlü şöyle buyurdu: أَهْجُوا فَرِيشًا فَإِنَّهُ أَشَدُّ عَلَيْهَا مِنْ رَشْقٍ بِالنَّبْلِ "Kureyş'i hicvedin, çünkü bu, onlara ok atmaktan daha ağır gelir." (Allah Resûlü) İbn Revâha'ya haber salarak "اهْجُهُمْ / Onları hicvet" buyurdu. O da Kureyş'i hicvetti ancak Peygamber'i (s.a.v.) razı edemedi. Bunun Üzerine (Allah Resûlü), Ka'b b. Mâlik'e, daha sonra Hassân b. Sâbit'e haber saldı. Hassân huzuruna girince: "(Demek) kuyruğu ile vuran bu arslana (haber) salmanızın zamanı gelmiştir" dedi. Sonra dilini çıkararak onu oynatmaya başladı ve: "Seni Hak (din) ile gönderen Allah'a yemin ederim ki, onları dilimle deri parçalar gibi parçalayacağım!" dedi. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.v.): "Ebû Bekir Kureyş'in neseplerini en iyi bilen kimsedir ve benim de aralarında bir nesebim bulunmaktadır. (Bu bakımdan) acele etme ve benim nesebimi sana özetleyinceye kadar (sabırlı ol!)" buyurdu. Hassân hemen Ebû Bekir'e gitti. Bir süre sonra döndü ve "Ey Allah'ın Resûlü! Bana senin nesebini özetledi. Seni hak (din) ile gönderen Allah'a and olsun ki, seni onlardan hamurdan kıl çeker gibi çekip çıkaracağım." dedi. 'Âişe (rivâyetin devamında): "Bunun üzerine Allah Resûlü'nün (s.a.v.) Hassân'a: "إِنَّ رُوحَ الْفُؤَادِ لَا يَزَالُ يُؤَيِّدُكَ مَا نَفَحْتَ عَنْ رَسُولِهِ / Kuşkusuz Allah'ı ve Resûlü'nü savunduğun müddetçe Ruhu'l-kuds seni desteklemeyi sürdürecektir!" buyururken işittim" dedi. 'Âişe şunu da ekledi: "Ben Allah Resûlü'nü (s.a.v.): "هَجَاهُمْ حَسَانٌ فَسَفَى وَاشْتَقَى / Hassân onları hicvetti. Böylece hem intikamımızı alarak bizi rahatlattı, hem de kendi intikam ateşini söndürdü." buyururken işittim."

Allah Resûlü, düşman karşısında İslâm'ı savunmak için şâirlere başvurmakla şiirin insanlar üzerindeki önemine ve genel anlamda sanata biçtiği role dikkat çekmektedir. Dolayısıyla hadîsten, yaşamın temel unsurlarından biri

⁷⁷ Kök, Bahattin, Hassân b. Sâbit'in Şiirleriyle İslâm'a Hizmetleri, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, 1986, s. 128.

⁷⁸ Müslim, *Kitâbu Fadâilî's-Sahâbe*, 157.

olduğu Asr-ı Saâdet'te de fark edilen şiirin, erdemli toplumun inşası için sorumluluk bilinci taşıyan şâirler tarafından her zaman doğru icra edilmesi gerektiği şeklinde bir ders çıkarmak da mümkündür.

Yine Allah Resûlü, doğrudan duygulara hitap eden şiirlerin dinleyici üzerinde bırakacağı etkiye dikkat çekmekte ve bu amaçla bazı şiir türlerinde hikmet bulunduğunu belirtmektedir. Söz gelimi, Buhârî'nin, *el-Câmi'u's-Sahîh*'inde yer verdiği rivâyete göre Allah Resûlü "إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٌ" Kuşkusuz şiirden bir kısmı hikmettir"⁷⁹ buyurur.

'Geçmişte yaşanmış deneyimlerin hülâsası'⁸⁰ anlamına gelen hikmetli sözler, kişileri doğrulara yönlendirmede büyük önem arz etmektedir. Zira hikmetli sözler, nasihat, hatırlatma, azarlama ve manevî anlamları elle tutulur nesnelere tasvir etme gibi zihinleri uyarıcı öğeler içermektedir.⁸¹ Bu bakımdan hikmetli sözlerin doğrudan duygulara hitap eden şiir sanatı içerisinde yoğun olarak sunulması dinleyicide uzun süreli etki bırakacaktır. Hikmet içerikli birçok şiirin geçmişten bu yana kabul görenek günümüze ulaşmış olması bu durumu destekler mahiyettedir. Dolayısıyla Allah Resûlü tarafından burada duygulara hitap eden hikmet şiirinin kişileri üzerinde bırakacağı sihirli etkiye gönderme yapıldığı âşikârdır. Nitekim Buhârî'nin yine *el-Câmi'u's-Sahîh*'inde yer verdiği bir başka rivâyet bu durumu destekler mahiyettedir:⁸²

Medîne'nin doğusunda kalan (Necd)⁸³ ahalisinden iki kişi⁸⁴ geldi. Bu şahıslar konuşma yaptılar. Halk onların fesahatine hayran kaldı. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.v.) şöyle buyurdu: "إِنَّ مِنَ اللَّيِّانِ لَسِحْرٌ أَوْ إِنَّ بَعْضَ اللَّيِّانِ لَسِحْرٌ" Kuşkusuz fesahatli sözlerden sihir (gibi dinleyiciler üzerinde etkili) olanları vardır" veya "Fesahatli sözlerin bir kısmı sihirdir (dinleyiciyi esir alır)"

İbn Kuteybe ed-Dîneverî'nin (v. 276/889) '*Uyûnu'l-ahbâr*'ında yer verdiği rivâyete göre, Allah Resûlü söz konusu ifadeleri şâir el-'Alâ b. el-Hadramî (v.

⁷⁹ Buhârî, Kitâbu'l-Edeb, 90.

⁸⁰ el-Mâverdî, Ali Muhammed b. Habîb, *el-Emsâl ve'l-hikem*, thk.: Fuâd 'Abdu'l-Mun'im Ahmed, Dâru'l-Vatan Li'n-Neşr, Riyad, 1999, s. 22.

⁸¹ Mâverdî, *el-Emsâl ve'l-hikem*, s. 22.

⁸² Buhârî, Kitâbu't-Tıbb, 51.

⁸³ el-'Aynî, Bedru'd-Dîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, '*Umdetu'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Tsh.: Abdullah Mahmûd Muhammed 'Umar, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, XXI, 424.

⁸⁴ Rivâyette sözü edilen kişiler 'Amr b. el-Ehtem ile ez-Zibrikân b. Bedr olup hicretin IX. Yılında bir heyetle Necd bölgesinden Medine'ye gelmişlerdir. Bkz: el-'Aynî, '*Umdetu'l-kârî*, XXI, 424.

14/636) tarafından okunan bazı beyitleri dinledikten sonra dile getirmiştir.⁸⁵ Şâir el-'Alâ b. el-Hadramî'nin ilgili beyitleri şunlardır:⁸⁶

تَحِيَّتِكَ الْقُرْبَى فَقَدْ تَزْفَعُ التَّعْلُ حَيِّ ذَوِي الْأَضْعَانِ تُسَبِّ قُلُوبَهُمْ
وَأِنْ خَسَّوْا عَنكَ الْحَدِيثَ فَلَا تَسْلِ وَأِنْ دَحَسُوا بِالْكَزْهِ فَاعْفُ تَكْرُماً
يُقَلِّ وَأِنْ الْأَذَى قَالُوا وَرَاءَكَ لَمْ فَإِنَّ الْأَذَى يُؤْذِيكَ مِنْهُ سَمَاعُهُ

Kindar kimseleri selâmla da kalplerini kazan/ Tıpkı yakınlarını selâmladığın gibi. Zira ayakkabının (yırıtığını) dikmek mümkündür./ Eğer insanlar arasında nefret (tohumları) yaydırsa lütfunla başışla onları./ Senden sözü gizlerlerse sorma sakın./ Zira işitmekle sana eziyet verecek/ Ve de arkandan söyledikleri(ni zannedeceğin söz) söylenmemiştir.

Görüleceği üzere Allah Resûlü, kişiler hakkında kötü zan beslemekten uzak durulması gerektiği yolundaki düşüncenin şâir tarafından hikmet formata uyarlanarak duygulara hitap edecek biçimde mısralarla dillendirilmesi karşısında duygulanmış ve "Kuşkusuz bazı şiirde hikmetler vardır ve bazı feshatli söz büyüleyicidir."⁸⁷ buyurmuştur.

Dahası Allah Resûlü, Kur'ân-ı Kerîm'de kapalılık arz eden bir durumla karşılaşılması halinde Arap şiirine başvurulmasını da istemekte ve bu bağlamda şöyle buyurmaktadır:⁸⁸

إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ لِحِكْمَةً فَإِذَا أَلْبَسَ عَلَيْكُمْ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ فَالْتَمِسُوهُ فِي الشِّعْرِ فَإِنَّهُ عَرَبِيٌّ.

"Kuşkusuz bazı şiirde hikmet vardır. O halde Kur'ân'dan bir şeyi karıştırırsanız onu şiirde arayınız. Zira şiir Arapçadır."

Yaşanan deneyimlerin hülâsasını özünde taşıyan Arap şiirinin, Kur'ân ayetlerinde kapalılık arz eden hususların açığa kavuşmasına ve anlaşılmasına katkı sağladığı da aşikârdır. Söz gelimi, müfessirlerin Kur'ân ayetlerini anlama yolunda Emevî şâiri Hıristiyan Ahtal'ın (v. 90/708) şiirlerinde kullandığı terimlerden yararlanmış olmaları⁸⁹ bu durumu destekler mahiyettedir.

⁸⁵ İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim, 'Uyûnu'l-ahbâr, Matbaatu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1996, IV, 18.

⁸⁶ İbn Kuteybe, 'Uyûnu'l-ahbâr, IV, 18.

⁸⁷ İbn Kuteybe, 'Uyûnu'l-ahbâr, IV, 18.

⁸⁸ el-Beyhakî, es-Sünen el-Kübrâ, Kitâbu'ş-Şehâdât, Bâbu Şehâdeti'ş-Şu'arâ, X, 241.

⁸⁹ el-Mucâşi'i, Ali b. Fudâl, en-Nuketu fi'l-Kur'ân, thk.: İbrahim el-Hâc Ali, Mektebetu'r-Ruşd, Mekke-i Mukerreme, 2003, s. 593.

Allah Resûlü gerekçelerini de belirterek bazı şiir türlerini övmekte ve diğerlerine yeğlemektedir. Söz gelimi, Müslim, 'Sahih'inde konuyla ilgili olarak şu rivâyete yer verir:⁹⁰

Allah Resûlü (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Bir şâirin söylediği en doğru söz, Lebîd'in (v. 41/661) şu ifadesidir: "أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَّا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ" / İyi bilin ki Allah'tan başka her şey bâtıldır."⁹¹

Görüleceği üzere Allah Resûlü burada Allah'tan başka her şeyin geçici olduğu gerçeğinin sanat diliyle dizelere dökülmesini ölçü almakta ve aynı gerekçe ile şâir Lebîd'in mısrasını diğerlerine tercih etmektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, İslâm'ın ilk dönemlerinde sanat becerilerini neredeyse tümünden düşman karşısında Allah Resûlü'nü savunmaya tahsis eden sahâbe,⁹² zamanla Müşriklere karşı zafer elde edip güç kazanınca, şiiri toplumu bilinçlendirme ve eğitime amaçlı da kullanmışlardır. Nitekim Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahih*'inde yer verdiği rivâyette, râvî el-Heysem b. Ebî Sinân (v. ?/?) konuyla ilgili olarak şunları aktarır:⁹³

Ebû Hureyre'yi (bir Cuma günü)⁹⁴ ayakta arkadaşlarına menkıbe anlatırken (vaaz verirken)⁹⁵ gördüm. Vaazında şöyle diyordu: Allah Resûlü Abdullah b. Revâha'yı kastederek⁹⁶ "Kuşkusuz sizin bir kardeşiniz fâhiş söz söylemezdi" buyurdu. Abdullah b. Revâha, (Allah Resûlü'nü şiiriyle övüyor ve şöyle) diyordu:

وَفِينَا رَسُولُ اللَّهِ يَثْلُو كِتَابَهُ	إِذَا انْتَسَقَّ مَعْرُوفٌ مِنَ الْفَجْرِ سَاطِعٌ
أَرَانَا الْهُدَى بَعْدَ الْعَمَى فَقُلُوبُنَا	بِهِ مُوقِنَاتٌ أَنْ مَا قَالَ وَاقِعٌ
يَبِيتُ يُجَافِي جَنْبَهُ عَنْ فِرَاشِهِ	إِذَا اسْتَشْفَلَتْ بِالْكَافِرِينَ الْمَضَاجِعُ

Aramızdadır Allah'ın elçisi okumaktadır Kitâb'ını/ Tan yeri ağarıp fecri sâdık yükseldiğinde/ Bize doğru yolu gösterdi körlükten sonra. Dolayısıyla kalplerimiz/ Tereddütsüz şuna inanır: O'nun söylediği mutlak gerçektir./ Yanını

⁹⁰ Müslim, Kitâbu's-Şi'r, 2.

⁹¹ Şâir burada باطل ifadesiyle 'zâil ve yok olan' anlamlarını kastetmektedir. Bkz: Müslim, Kitâbu's-Şi'r, 2.

⁹² el-Bâşâ, Abdurrahmân Re'fet, Nahve mezheb islâmî fî'l-edebi ve'n-nakd, s. 10.

⁹³ Buhârî, Kitâbu'l-Edeb, 91.

⁹⁴ el-Makdisî, el-Hâfız 'Abdu'l-Ġanî b.'Abdu'l-Vâhid b.'Alî, *Ehâdîsu's-Şi'r*, thk.: İhsân 'Abdu'l-Mennân el-Cibâlî, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Amman, 1989, s. 59.

⁹⁵ el-'Aynî, 'Umdetu'l-kârî, VII, 311.

⁹⁶ el-'Aynî, 'Umdetu'l-kârî, VII, 311.

yatağından uzaklaştırarak geçirir geceyi O/ Kâfirler ağırlık yaparken yataklarına.

Görüleceği üzere Allah'ın evi mescitte halka vaaz verilirken Kur'ân ayetleri, hadîsler ve şiir yan yana zikredilmektedir. Dolayısıyla sahâbe tarafından Kur'ân ayetleri ile hadîslerin yanı sıra şiir rivâyetiyle de toplumu bilinçlendirme ve eğitime cihetine gidilmesi, hakka teşvik eden şiire verilen değeri gözler önüne sermektedir.

Sonuç

Yapılan îzâhlardan ve sunulan örneklerden de anlaşılacağı üzere, şiir sanatının hayli değer verildiği Arap toplumunda yetişen Allah Resûlü, pratikte şiire ilgi duymuş, şiiri övmüş ve şiirin sihirli gücünden yararlanarak düşman karşısında bir tür psikolojik savaş aracı olarak kullanılmasını istemiştir. Yine Allah Resûlü, şâirleri hakka ve İslâm öğretilerine uygun düşecek türden şiir söylemeye teşvik etmiştir. Dahası Allah Resûlü, Kur'ân ayetlerinin doğru anlaşılması yolunda şiire başvurulmasını da tavsiye etmiştir. Tarihte yaşanan hadîseleri ve Arapların soy ağaçlarını tespit etmek için de şiire ihtiyaç duyulmuştur.⁹⁷ 'Şiir sanatı, Arapların sicil defteridir/ الشَّعْرُ دِيْوَانُ الْعَرَبِ'⁹⁸ ifadesinin, nesilden nesile aktararak günümüze ulaşmış olması, bu durumun açık göstergesidir.

Bununla birlikte günümüze ulaşan İslâm kültür mirasında şiiri zemmeden rivâyetler de yer almaktadır. Şunu bilmek gerekir ki, Allah Resûlü, şâirlere bahşedilen sanat becerisini yaratılış gayesine uygun düşecek biçimde hak yoluna kanalize etmekle, şiir sanatını içine düştüğü bataklıktan çıkarmayı ve layık olduğu yüksek makama oturtmayı amaçlamaktadır.⁹⁹ Bu bakımdan şiirin zemmedildiği ilgili rivâyetler, fitrata ters düşen ve toplumun değer yargılarına zarar verebilecek türden şer odaklı şiirlerle sınırlıdır. Nitekim öteden beri hakkı yansıtan mısralar, Allah'ın evi olan mescitlerde Kur'ân ayetleri ve hadîslerle birlikte zikredilmektedir. Yine geçmişten bu yana ilim erbabı, gerektiğinde şiirlerden deliller sunmakta ve mubah sayılacak türden şiirler söylemektedirler.¹⁰⁰ Dolayısıyla şiirin zemmedildiği yolunda günümüze ulaşan rivâyetlerin, bir sanat dalı olarak şiiri özellikle hedef almadığı aşikârdır. Kaldı ki, Yüce Allah tarafından âlemlere rahmet olarak gönderilen Allah Resûlü'nden, insanlığı bütün yönleriyle kuşatacak yeni bir metot ortaya koyarken şiir sanatını hesaba katmaması mantık açısından da beklenecek bir durum değildir.

⁹⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV, 164.

⁹⁸ el-Câhiz, Ebû 'Usman 'Amr b. Bahr, *el-Hayavân*, thk.: Abdu's-Sellâm Muhammed Hârûn, Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi el-'Halebî ve Evladuh, Kahire, I, 71-72.

⁹⁹ el-Bâşâ, Abdurrahmân Re'fet, *Nahve mezheb islâmî fî'l-edebi ve'n-nakd*, s. 20.

¹⁰⁰ İbn 'Abdi'l-Birr, Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd*, thk.: Mustafa b. Ahmed el-'Alevî v.d., Rabat, 1967, XXII, 194.

Kaynakça

- Ali**, Cevâd, *el-Mufasssal fî târîhi'l-'arabî kable'l-İslâm*, Câmi'atu Bağdâd, Bağdat, 1993.
- el-Ânî**, Sâmî Mekkî, *el-İslâm ve's-Şi'r*, 'Âlemu'l-Ma'rife, Kuveyt, 1996.
- el-Aynî**, Bedru'd-Dîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetu'l-kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Tsh.: Abdullah Mahmûd Muhammed 'Umar, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- el-Bağavî**, el-Huseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sunne*, thk.: Zuheyr eş-Şâvîş vd., el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1983.
- el-Bağdâdî**, 'Abdu'l-Kâdir b.'Umar, *Hızânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, thk.: 'Abdu's-Sellâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1997.
- el-Bâşâ**, 'Abdurrahmân Ra'fet, *Nahve mezheb islâmî fî'l-edebi ve'n-nakd*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Riyad, 1985.
- el-Bekrî**, Ebû 'Ubeyd Abdullah b. Abdulazîz, *Mu'cemu me'sta'cem*, thk.: Mustafa es-Sakkâ, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1945.
- el-Beyhakî**, Ebû Bekr Ahmed b. El-Huseyn b. Ali, *es-Sünen el-Kübrâ*, Dâiratu'l-Ma'ârif en-Nizâmiyye, Haydarâbâd, 1344.
- el-Bezzâr**, Ahmed b.'Amr b. Abdî'l-Hâlik el-'Atkî, *el-Bahru'z-Zahhâr*, thk.: 'Âdil b. Sa'd vd. Mektebetu'l-'Ulûmi Ve'l-Hikem, el-Medînetu'l-Munevvera, 2003.
- el-Buhârî**, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk.: Muhibbu'd-Dîn el-Hafîb vd, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire, 1400.
- el-Câhiz**, Ebû 'Usman 'Amr b. Bahr, *el-Hayavân*, thk.: Abdu's-Sellâm Muhammed Hârûn, Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi el-'Halebî ve Evladuh, Kahire, 1998.
- Dayf**, Şevkî, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî el-'asru'l-'abbâsiyyi'l-evvel*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1966.
- , *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî, el-'Asru'l-câhilî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1960.
- Ebû Dâvud**, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk.: Şu'ayb el-Arnaût vd., Dâru'Risâleti'l-'Âlemiyye, Dimaşk, 2009.
- Ebû 'Ude**, Ahmed Mansûr, *Vahdetu'l-ummeti'l-İslâmiyye fî's-sunneti'n-nebeviyye*, Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Kulliyetu Usûli'd-dîn, Gazze, 2009.
- el-Elbânî**, Muhammed Nâsîru'd-Dîn, *Sahîhu'l-edebi'l-mufred li'l-İmâmi'l-Buhârî*, Mektebetu'd-Delîl, el-Cubeyl, Suudî Arabistan, 1997.
- el-Ğazâlî**, Muhammed, *Fikhu's-sîre*, Dâru'l-Kutubî'l-Hadîse, Kahire, 1965.
- Hasen**, Hasen İbrâhîm, *Târîhu'l-İslâm*, Mektebetu'n-Nahda'l-Mısriyye, Kahire, 1964.
- Hassân b. Sâbit**, *Dîvân*, thk.: 'Abd Muhanna, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- el-Hattâbî**, Ebû Suleymân Hamed b. Muhammed el-Bustî, *Ma'âlimu's-sünen, Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, tsh.: Muhammed Râğîb et-Tabbâh, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1932.

- el-Heravî**, Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Çaribu'l-hadîs*, Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, Beyrut, 2003.
- İbn 'Asâkir**, Ebû'l-Kâsım, Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şâfi'î, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk.: Muhibbu'd-Dîn Ebû Sa'îd vd., Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1995.
- İbn Ebî'd-Dunyâ**, Ebû Bekir, Abdullah b.'Ubeyd b. Sufyân el-Kuraşî, *Kitâbu kadâi'l-havâic*, thk.: Muhammed 'Abdu'l-Kâhir 'Atâ, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1993.
- İbn Hacer**, Ahmed b. Ali el-'Askalânî,, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk.: 'Abdülaziz b. 'Abdullah b. Bâz vd., Dâru'l-M a' rife, Beyrut, 1379.
- İbn Hişâm**, Ebû Muhammed Abdu'l-Melik, *Sîretu'n-Nebi*, thk.: Mecdî Fethi es-Seyyid, Dâru's-Sahâbe Li't-Turâs, Tanta, Mısır, 1995.
- İbn Kays**, Meymûn, *Dîvânu'l-A'şâ el-Kebîr*, thk.: Muhammed Huseyn, Mektebetu'l-Âdâb bi'l-Cemâmîz, İskenderiye, 1950.
- İbn Kudâme**, Muvaffaku'd-Dîn, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, thk.: Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî vd., Dâru 'Âlemi'l-Kutub, Riyad, 1997.
- İbn Kuteybe**, Abdullah b. Muslim, *'Uyûnu'l-ahbâr*, Matbaatu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1996.
- İbn Mâce**, Sünen bi şerhi'l-İmam Ebî'l-Hasen es-Sindî, thk.: Halil Me'mûn Şiha, Dâru'l-Ma' rife, Beyrut, 1996.
- İbn Manzûr**, *Lisânu'l-'Arab*, thk.: Abdullah Ali el-Kebîr vd. , Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts.
- İbn Raşîk**, Ebû 'Ali el- Hasen el-Kayravânî, *el-'Umde fi mahâsini'ş-şî'r ve âdâbihi ve nakdih*, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1981.
- İbn Receb**, el-Hanbelî, Zeynu'd-Dîn, Ebi'l-Ferec b. Receb, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk.: Mahmûd b. Şa'bân b. 'Abdî'l-Maksûd vd., Mektebetu'l-Ğurabâ el-Eseriyye, el-Medînetu'l-Munevvera, 1996.
- İbn Sellâm**, Muhammed el-Cumahî, *Tabakâtu fuhuli'ş-şu'ara*, thk.: Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Kahire, 1980.
- Ka'b, b. Zuheyr**, *Dîvân*, thk.: Derviş el-Cuveydî, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2008.
- el-Kâlî**, Ebû Ali İsmail el-Kâsım, *Kitâbu'l-emâlî*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, ts.
- Kök**, Bahattin, Hassân b. Sâbit'in Şiirleriyle İslâm'a Hizmetleri, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, 1986.
- el-Kuşeyrî** Muslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Muslim*, thk.: Muhammed Fuâd Abdalbâki, Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, Beyrut, 1991.
- el-Makdisî**, el-Hâfız 'Abdu'l-Ğanî b.'Abdu'l-Vâhid b. 'Alî, *Ehâdisu'ş-Şî'r*, thk.: İhsân 'Abdu'l-Mennân el-Cibâlî, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Amman, 1989.
- el-Mâverdü**, Ali Muhammed b. Habîb, *el-Emsâl ve'l-hikem*, thk.: Fuâd 'Abdu'l-Mun'im Ahmed, Dâru'l-Vatan Li'n-Neşr, Riyad, 1999.

- el-Mucâşî'î**, Ali b. Fudâl, *en-Nuketu fi'l-Kur'ân*, thk.: İbrahim el-Hâc Ali, Mektebetu'r-Ruşd, Mekke-i Mukerreme, 2003.
- en-Nemerî**, Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. 'Abdi'l-Birr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvoatta' mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd*, thk.: Mustafa b. Ahmed el-'Alevî v.d., Rabat, 1967.
, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thr: 'Âdil Murşid, Dâru'l-A'lâm, Amman, 2002.
- en-Nevevî**, Muhyiddîn, b. Şeref b. Murrî b. Hasen b. Huseyn b. Huzâm, *Sahîhu Muslim bi şerhi'n-Nevevî*, el-Matba'atu'l-Mısriyye, Kahire, 1929.
- Sancak**, Yusuf, Hz. Peygamber Devrinde Şiir, Şafak Yayınevi, Erzurum, 1999.
- Sakkâl**, Dîzîre, el-'Arab fi'l-'asri'l-câhili, Dâru's-Sadâka el-'Arabiyye, Beyrut, 1995.
- es-Suyûtî**, Celâlu'd-Dîn, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk.: Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî, Merkezu Hecr Li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2003.
, *Şerhu Süneni'n-Nesâî ve Hâşiyetu's-Sindî*, thk.: Mektebu Tahkîki't-Turâsi'l-İslâmî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Şemseddîn**, Muhammed Mehdî, *Beyne'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm*, el-Muessesetu'd-Devliyye, Beyrut, 1995.
- eş-Şevkânî**, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenney er-rivâyeti ve'd-dirâye*, Mür: Yusuf el-Ğûş, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007.
- et-Tebrîzî**, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ali el-Hatîb, *Şerhu kasîdeti K'ab b. Zuheyr fi en-Nebî sallallâhu 'aleyhi ve sellem*, thk.: F. Kranko, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, Beyrut, 1978.
- et-Tirmizî**, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ, *el-Câmi'u'-kebîr*, thk.: Beşşâr 'Avvâd M'arûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996.
- et-Turmânîni**, 'Abdu's-Selâm, *ez-Zevâcu 'inde'l-'Arab fi'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm*, 'Âlemu'l-Ma'rife, Kuveyt, 1984.
- Umeyye b. Ebi's-Salt**, *Dîvan*, thk.: Sucey' Cumeyyil el-Cubeylî, Dâru Sâdır, Beyrut, 1998.
- ez-Zehbî**, Şemseddîn, Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân, *Sittu Resâil*, thk.: Câsim Süleymân ed-Devserî, ed-Dâru's-Selefiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', Kuveyt, 1988.

Hadislerin Yanlış Anlaşılmasına Etki Eden Faktörlere Genel Bir Bakış

Fatih Çimen*

Özet: Hz. Peygamber' in (s.a.s.) vefâtını takip eden süreçte Müslümanlar naklî metotla birlikte akli metotları da kullanmaya başlamışlardır. Siyâsî olayların etkisiyle ortaya çıkan gruplaşmanın neden olduğu psikolojik etkiyle birlikte, özellikle hadisler üzerinde çok farklı yorumlar yapılmaya başlanmış ve her grup hadisleri kendi görüşleri doğrultusunda yorumlama gayretine girmiştir. Bu çerçevede hadis râvîleri ve metinleri hakkında şiddetli tartışmalar yaşanmıştır. İslâm âlimleri de bu olumsuz durumun önüne geçmek için, hadislerin yanlış anlaşılması ile ilgili sebepleri tespit etmiş ve bunları gidermek için çeşitli metotlar geliştirmişlerdir. Hadisleri doğru anlamının dini doğru anlamak olduğu gerçeğinden yola çıkarak, hadislerin doğru anlaşılması meselesi dün olduğu kadar bugün de önemini korumaktadır. Dolayısıyla, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hadislerdeki mekâsıdını sağlıklı bir şekilde anlayabilmek için, sadece râvisinin güvenilir olma özelliğini değil, hadis in vürûd sebeplerini, metnindeki edebî sanatları, dönemin sosyo-ekonomik ve kültürel durumunu ve en önemlisi de ilgili konudaki bütün hadisleri bir arada incelemek ve dikkate almak zorunluluğu bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, bütüncül bakış, mekâsıd

Abstract: **Negative Factors In The Understanding Of Hadith;** The period following the death of the Prophet, Muslims began to use in transplantation methodically with mental methods. Under the influence of political events psychological caused by the grouping occurs meat basis with especially started to be very different interpretations on the hadith and each group have entered into an effort to interpret the hadith in accordance with their opinions. Transmitters of Hadith in this context, and there has been intense debate about the Hadith Texts. Muslim Scholars in order to obviate these negative situations, they found reasons related to incorrect understanding of the hadith, and they have developed various methods to resolve these negative situations. Based on the true religious tradition to understand the fact that to understand Hadith correctly, correct understanding of the issue of the hadith is still important these days as yesterday. Hence, understanding the Prophet's hadith in a healthy way, not only the distinction of being reliable transmitters, also literary in texts, period of socio-economic and cultural status and most importantly, all hadiths on that subject examine them together and are obliged to take into consideration.

Keywords: Hadith, Holistic Approach, Intent

* Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,
e-mail: fatihcimen77@gmail.com

Giriş

Hız. Peygamber (s.a.s)'in vefatından sonraki süreçte ortaya çıkan siyâsî ve îtikâdî ihtilâflarla birlikte meydana gelen hemen her olayda, bütün fırkaların Kur'ân'dan sonraki başlıca dayanağı hadisler olmuştur. Bu noktada hadislerin doğru anlaşılması büyük önem arz etmektedir.

İslâm toplumunda, Kur'ân ve sünnetin desteğini alamayan hiçbir fikrin veya iddiânın kabul edilme şansının olmayışı, bir takım fırkaları, eksiltmeler, ilâveler, uydurmalar ve değiştirmeler şeklinde, hadisler üzerinde bir takım tasarruflarda bulunarak, hadisin yaptırım gücünden yararlanmaya yönelmiştir. Bu tasarruflar, beraberinde hadisler ve hadislerin âyetlerle arasında çelişkiler bulunduğu iddiasını da gündeme getirmiş, hadislerin doğru anlaşılması noktasında olumsuz durumlara neden olmuştur. Bu olumsuz tutumlar, tabîi olarak hadisi savunma ve koruma çalışmalarının başlamasına, dolayısıyla hadisleri anlama ile ilgili ilimlerin de teşekkülüne neden olmuştur.

Kur'ân âyetlerini anlama konusunda, aynı konudaki diğer âyetler nasıl önem arz ediyorsa, bir hadisi doğru anlamak için de ilgili konudaki diğer bütün hadisler o derece önem arz etmektedir. Bu durum göz önünde bulundurulmadan yapılan hadis yorumları, Müslümanlar içinde bir takım sıkıntılara sebep olmaktadır. Dolayısıyla hadislerin de Kur'ân âyetleri gibi bir bütün hâlinde ele alınması gerekmektedir. Hadislerin parçacı bir yaklaşım tarzı ile sıhhatinden, bağlamından, dil bütünlüğünden ve muhatabından koparılması, kendisinin kastetmediği anlamlara çekilmesi, bir bakıma hadis uydurmacılığı anlamına gelebilir.

Hadislerin doğru anlaşılması meselesinde, biri hadisin kendisine, diğeri de muhataba yönelik iki durum söz konusudur. Bu çalışmada daha ziyade muhataba yönelik durumlar çerçevesinde, hadisleri anlama meselesinin tarihi süreci ve hadislerin anlaşılmasını olumsuz yönde etkileyen sebepler ele alınacaktır.

I- Hadisleri Anlama Meselesinin Tarihi Süreci

A- Hız. Peygamber Dönemi

Bir ifâdenin müşkil olabilmesi için ya konuşan kişinin yeteri kadar anlam kabiliyetine sahip bulunmaması ya da konunun zor anlaşılır veya aklın hemen kavrayamayacağı kadar derin ve idrâki güç bir mesele olması gerekir. Hız. Peygamber (s.a.s.) için birinci maddenin varlığından bahsedemeyiz. Zîra peygamber olması dolayısıyla onun, muhataplarına dinin hükümlerini anlaşılır tarzda anlatamaması gibi bir durum söz konusu olamaz. Nitekim kendisi de

“Bana cevâmiu'l-kelim verildi”¹ buyurarak buna işaret etmiştir. Ancak muhatapların bir kısmının anlayışındaki yetersizlik, hadislerdeki kast edilen mananın anlaşılmasını zor hale getirebilir. Nitekim sahâbe de zaman zaman anlayamadıkları hadisleri Hz. Peygamber’e (s.a.s.) sormuşlar ve açıklamasını istemişlerdir. Örneğin, Allah Rasûlü (s.a.s.) bir ifadesinde “herc” kelimesini kullanmış; sahâbe hemen “herc” nedir, yâ Rasûlüllah? diye sormuşlardır. Hz. Peygamber (s.a.s.) de “öldürmedir”, diyerek bu kelimeyi onlara îzah etmiştir. Bu hususla alakalı kaynaklarda oldukça fazla örnek bulmak mümkündür. Örneğin; Allah Rasûlü (s.a.s.):

عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: لَيْسَ أَحَدٌ يُحَاسَبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا هَلَكًا « فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَيْسَ قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا ذَلِكَ الْعَرْضُ، وَلَيْسَ أَحَدٌ يُنَاقَشُ الْحِسَابَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا عُذِّبَ

“Kıyamet günü hesap olunan helâk olur” buyurunca, Hz. Âişe hemen, Allah Teâlâ “...Yakında onların hesabı kolay olacak”² buyurmuyor mu? diyerek hadis ile âyetin arasında görünen problemi Allah Rasûlü (s.a.s.)’ne sormuş, Allah Rasûlü de “Âyette geçen hesabın arzıdır. Ancak hesap zor olursa kişi helak olur.”³ buyurarak, Hz. Âişe’nin zihnindeki problemi gidermiştir. Yine Allah Rasûlü (s.a.s.) “Kim Allah’a mülâki olmayı severse Allah da ona mülâki olmayı sever. Kim de Allah’a mülâki olmayı kerih görürse Allah da ona mülâki olmayı kerih görür” buyurduğunda, bazı Peygamber hanımları: “Yâ Rasûlüllah bizler ölümü sevmeyiz.” demişler, Allah Rasûlü’de “O öyle değil. Mü’min öleceği zaman Allah’ın rızasıyla müjdelendir. Mü’min bunu görünce kendisine Allah’a kavuşmaktan daha sevimli bir şey olmaz. Allah da ona kavuşmayı sever. Kâfir ise öleceği zaman Allah’ın azabı ile tehdit olunur. Kâfir de bunu görünce Allah’a mülâki olmaktan ikrâh eder. Allah da ona mülâki olmaktan hoşlanmaz.” buyurmuşlardır.⁴

Örneklerde de görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde, hadisleri anlama ile ilgili durumlarda belirleyici olan Hz. Peygamber (s.a.s.)’in bizzat kendisi olmuştur. Anlaşılmasında zorluk çekilen hadisler, sahâbe tarafından

¹ Müslim, *Mesâcid* 5, *Eşribe* 71.

² İnşikâk, 84/8.

³ Buhârî, *Rikâk*, 49

⁴ Buhârî, *Rikâk*, 41

kendisine sorulmuş, o da sahâbenin anlayamadıkları hususları açıklayarak meseleleri çözüme kavuşturmuştur. Özellikle vurgulamak gerekir ki, Sahâbenin hadisleri sağlıklı bir şekilde anlamak için yaptığı bu faaliyette, tamamen nasslarla şuurlu amel ve bu sâyede yaratıcının rızâsını kazanma gâyesi gözetilmiştir. Binaenaleyh, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde hadisleri anlama ile ilgili bir müşkil söz konusu olmamıştır.

B- Sahâbe Dönemi

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefâtından sonra, ilk otuz yıllık süre zarfında Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) hassasiyetleri henüz yaşatılmaya devam edildiği için onun tartışılmasını yasakladığı konular tartışılmamış, manası kapalı olan hadislerin beyânı noktasında herhangi bir girişimde bulunulmamıştır. Bu şuur neticesinde dinin temel meselelerinde ciddi ayrılıklara düşülmemiş, teccîm ve teşbîh iddiaları gündeme gelmemiştir.⁵

Ashâb-ı Kirâm, manası tam olarak anlaşılamayan nasslar hakkında kendi aralarında tartışmaya girmemişlerdir. Zira onlar bu tartışmaların kendi aralarında husumete ve gruplaşmaya neden olacağını farkında idiler.⁶ Bununla birlikte Kurân ve Hz. Peygamber (s.a.s.), Müslümanları özellikle akâide tealluk eden meselelerde tartışmalardan men etmiştir.⁷ Bu nedenle Ashâb-ı Kirâm manası kapalı olan, tam olarak anlaşılamayan meselelere inanmakla yetinmiş, fakat bu meselelerle alakalı delilleri tevil veya tağyire teşebbüs etmemişlerdir.⁸

Müslümanlar arasında ilk ciddi ihtilâfın tohumu Abdullah b. Sebe (ö. 40/660)'nin, hilâfeti haksız yere aldığı iddiasıyla ortaya çıkarak, halkı Hz. Osman (r.a.) aleyhinde ayaklandırmak için Hicaz'dan başlayıp Basra, Şam ve diğer şehirleri dolaşmaya çıkmasıyla atılmıştır.⁹ Daha sonra Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayıp Hz. Ali'nin (ö.40/660) halîfe olması üzerine patlak veren Cemel Vak'ası ve ardından Sıffin Savaşında meydana gelen "hakem hâdisesi" ile süren gelişmeler neticesinde bir takım siyâsî ve îtikâdî fırkalar teşekkül etmeye başlamıştır. Zamanla bu fırkalar tarafından Kur'ân ve Sünnete aykırı görüşler ortaya atılmıştır. Ashâb-ı kiram bu gelişmeler karşısında Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanındaki şuurunu muhafaza etmiş, ortaya çıkan aykırı fikirlere itibar

⁵ Ruhi Fiğlalı, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1983, s. 22; Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, Kahire ts., s. 24.

⁶ Tahavî, *Müşkil*, thk. Şuayb Arnavut, Dâru'r-Risâle, Beyrut 1994, I, 124

⁷ Kader meselesinde olduğu gibi, Bk. Tirmizî, *Kader* 1

⁸ Talat Koçyiğit, *Münakaşalar*, TDV Yayınları, Ankara 1989, s. 54

⁹ Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 27; Makrizî, *el-Mevâ'iz*, IV, 151

etmemiş ve elinden geldiğince bu fırkalarla mücadele etmiştir.¹⁰ Sahâbe asrının sonlarına doğru ortaya çıkan özellikle îtikâdi konulardaki aykırı fikirler, zamanla taraftar bulmaya başlamış ve bu fikirler etrafında tartışmalar hız kazanmıştır.¹¹

C- Tâbiûn ve Sonraki Dönemler

Tâbiûn döneminde hadislere yönelik ilk eleştiriler Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi Mutezilenin kurucularından gelmiştir. Mu'tezile, ortaya attığı fikirlerin sahâbiler ve onların talebeleri tarafından eleştirilmesini engellemek ve selefin otoritesini kırmak için sahâbeyi tenkitten çekinmemiştir.¹² Onlar sahâbenin âdil olduğunu kabul etmemiş, istisnâsız bütün sahâbenin tenkîd edilebileceği görüşünü savunmuşlardır.¹³ Mu'tezile âlimleri bu görüşten yola çıkarak hadis metinlerinden akla ve kendi inançlarına aykırı bulduklarını ya kendi görüşleri istikâmetinde tevil etmiş ya da reddetmişlerdir. Bununla da yetinmemişler akla aykırı gördükleri rivâyetlerin râvîlerini de şiddetle tenkîd etmişlerdir. Meselâ, Vefat ettiğinde Hz. Peygamber (s.a.s.)'in zırhının bir yahûdînin yanında rehin olduğunu rivâyet eden el-A'meş'i (ö. 148/765) sırf bu hadisi naklettiği için ithâm etmişlerdir.¹⁴

Tâbiûn âlimleri, Mu'tezilenin başını çektiği bu tartışmalara iltifat etmemiş, ortaya atılan iddialara cevap olarak delil ileri sürme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Yalnızca bu fikirleri ileri süren kişileri bid'at veya dinsizlikle itham etmişlerdir.¹⁵ Özet olarak bu dönemde farklı fikir ve düşüncelerin ortaya çıkmasıyla birlikte, bu düşüncelerle bağdaşmayan hadisler, aykırı fırkalarca ya görmezden gelinmiş, ya da reddedilmiştir.¹⁶

H. II. yüzyılın girmesiyle birlikte, farklı beldelere yapılan fetih hareketleri sonucunda Müslüman toplumlar, fikrî ve kültürel yönden farklı bir takım toplumlarla karşılaşmışlar ve bunların tesirinde kalmışlardır. Bu durum zamanla bazı kimselerin fikrî ve kültürel açıdan onlara benzemelerine sebep olmuştur. Bu değişimin neticesinde bazı kişiler bir kısım hadisleri akla aykırı bulmaya ve

¹⁰ Talat Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 103

¹¹ Ayhan Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul 2002, s. 78

¹² Ayhan Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, s. 78

¹³ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Müessesetü hindâvî, Hindistan 2012, s. 317; Bağdâdî, *Usûlü'd-din*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981, s. 20

¹⁴ İbn Kuteybe, *Te'vil*, thk. Muhyiddin el-Asfar, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1994, s. 104

¹⁵ Ali Mustafa el-Gurâbî, *Târîhu'l-fırakı'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-Mısriyye, Kahire 1985, s. 100, 101, 108 vd.

¹⁶ İbn Recep, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1987, II, 892, 893

tenkîd etmeye başlamışlardı. İlk zamanlar fikirlerini açıkça ortaya koyamayan bu insanlar, çeşitli mezheplerin içine sızarak kendilerine uygun ortamları aramaya ve gizlice hadislere karşı bir muhalefet hareketi başlatmışlardı. Bir süre sonra da hadisler açıkça tenkit edilmeye başlanmış, müşkil ve müteşabih hadis konusu ciddi manada bütün yönleriyle gündeme gelmiştir. Selef âlimleri sahâbe döneminde konuşulmayan, tartışılmayan bu meselelere ihtiyatla yaklaşmış, te'vil ve yorum yapmaktan kaçınmışlar, hatta bunu yasaklamışlardır.

H. II. asrın sonlarına doğru hadislerin anlaşılması ile ilgili olarak, Garîbü'l-hadis ve Muhtelifü'l-hadis alanlarında eserler telif edilmeye başlanmıştır.¹⁷ Bu eserlerde, hadislerdeki anlamı kapalı kelimeler ve bazı hadisler arasındaki teâruz sebepleri ele alınmış, ancak farklı fırkalar arasında tartışma konusu yapılan hadisler ile ilgili tevil ve yorumlar yapılmamıştır.¹⁸

H.III. ve IV. asır İslâm düşünce tarihi açısından en yoğun fikrî tartışmaların yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde Ehl-i hadis, Mu'tezile ve Ehl-i Re'y arasındaki tartışmalar hadis tarihi açısından büyük önem arz etmektedir.¹⁹ Müslümanlar arasında meydana gelen siyâsî ihtilâflar nedeniyle ortaya atılan bazı iddialar, hadislere dayandırılarak dîni bir hüviyet kazanmaktaydı.²⁰

Bu dönemde, sistemleşerek bir ekol hâline gelen itikâdî fırkalar tarafından, ileri sürdükleri görüşlerini desteklemek ve davalarını Peygamber sözünün otoritesiyle destekleyerek meşru hale getirmek için hadis uydurma veya hadisleri kendi çıkarlarına uygun şekilde te'vil etme faaliyeti başlatılmıştır. Hadis uydurma ve tevil etme konusunda öyle mesafe aldılar ki, bu fırkaların mensupları, hadislerin sıhhat ve saffetine zındıklardan daha çok zarar verdiler.²¹ Bunun üzerine muhaddisler, hadis uydurma faaliyetini engellemek, hadisleri mu-

¹⁷ H. II. asırda Garîbul-hadis alanında eser vermiş ilk müellif, *Ebû Ubeyde Ma'mer el-Müsennâ* (ö. 210/825) olmuştur. Bu alanda eser telif eden diğer müellifler şunlardır: Nadr b. Şumeyl el-Mâzinî (ö. 204/819), Asmaî (ö. 206/821), Ebû Adnan es-Sülemî (ö. 210/825), Nadr b. Şumeyl (ö. 204/819), Kutrub (ö. 206/821) ve İbnü'l-A'rabî (ö.231/846). Bk. Hâkim en-Nisabûrî, *Ma'rife-tü Ulumi'l-Hadis ve Mustalahuh*, s. 89; Kettânî, *er-Risâletü'l-Mustatrafe* (Çev.: Yusuf Özbek), s. 330; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 51. Bu dönemde Muhtelifü'l-hadis alanında ilk eser Şâfiî (ö. 204/819) tarafından *İhtilâfü'l-hadis* ismiyle telif edilmiştir. Bk. Kettânî, *er-Risâletü'l-Mustatrafe* (Çev.: Yusuf Özbek), s. 336

¹⁸ Zehebî, *Siyer*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983, X, 200

¹⁹ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, İstanbul 2013, s. 70

²⁰ Suyûtî, *el-Leâlî'l-mesnûa fi ehâdisi'l-mevzûa*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. II, 468

²¹ Siddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, Çev. Yusuf Ziya Kavakçı, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, s. 111

hafaza edip, sahîhini sakîminden tefrîk etmek amacıyla hadisler üzerine büyük bir hassasiyetle eğilmişler, bu uğurda olağanüstü bir çaba sarf etmişlerdir.²²

Hadisçilerin bu faaliyetleri devam ederken, fikhî ve îtikâdî fırkalar da ekolleşme süreçlerini tamamlamışlardı. Gerek fikhî gerekse itikâdî fırkalar görüşlerini ve çıkardıkları hükümleri, kendilerince sahîh olarak kabul ettikleri hadislerle dayandırmaktaydılar. Böyle olunca ortaya farklı hadisler ve farklı hükümler ortaya çıkıyor, hadislerin birbirine ve bazı âyetlerle çelişkili olduğu meselesi gündeme geliyordu. Diğer yandan farklı beldelerin fethedilmesi neticesinde çeşitli milletlerin İslâmiyet'e katılmaları neticesinde ortaya çıkan dil problemi, gerek hadislerin anlaşılmasını gerekse hadislerle âyetler arasındaki iribatın tam olarak sağlanmasının önünde engel teşkil etmiştir. Bununla birlikte bâtil fırkalar ve ehl-i bid'at kalamcılar, teâruz halindeki rivâyetleri bahane ederek hadise ve hadisçilere ağır ithamlar yöneltmişlerdir.²³ Bu noktada şunu belirtelim ki; hadis meselelerinin birer ilim dalı haline gelmesinde en büyük etken, Müslümanlar arasında başlayan ve asırlar boyu devam eden cidâl ve münakaşalardır.²⁴ Bununla birlikte hadisin temel kaynak olması özelliğinden dolayı onu ve hadisçileri savunma zarureti, buna dayalı olarak ortaya çıkan isnâd, cerh ve ta'dil gibi hususlar da hadislerin anlaşılmasıyla ilgilenen müşkilü'l-hadis, muhtelifü'l-hadis ve garibü'l-hadis ilimlerinin doğuşunda etkili olan âmillerdendir.²⁵

H. III. asrın ortalarına gelindiğinde hem hadisleri aykırı fırkalara karşı savunma, hem de hadislerdeki müşkillerin giderilmesi gâyesiyle önemli eserler telif edilmiştir. Âlimler arasında meşhur olup müteşâbih manalar içeren hadislerin açıklanması ile ilgili ilk kapsamlı eseri İbn Kuteybe (ö.) "*Te'vilü muhtelifi'l-hadisi*" ismiyle yazmıştır. Onu Osman b. Said ed-Dârimî'nin muârızı olmayan hadisleri içine aldığı "*el-Müsnedü'l-kebîr*"i takip etmiştir. H. IV. V. asırlar, genelde müşkilü'l-hadis, özelde ise ilelü'l-hadis, garibü'l-hadis, muhtelifü'l-hadis, nâsih ve mensûh konularında temel kaynakların ve hadislerin anlaşılmasında büyük öneme sahip olan şerhlerin te'lif edildiği bir dönem olmuştur. Buhârî'nin *Sahîh*'ine ve Ebû Dâvud'un *Sünen*'ine ilk şerh bu dönemde Hattâbî (ö. 388/988) tarafından yazılmıştır. Davûdî'nin (ö. 402/1011) İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvattâ'*ının muhtasar bir şerhi olan *en-Nâmî fi şerhi'l-muvattâ'* 1, son dönem

²² İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts., XIII, 314; Ayrıca bk. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, s. 130

²³ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s. 47

²⁴ Talat Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 94

²⁵ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, s.58, 66

şârihlere kaynak olan İbn Battal'ın (ö. 449/1057) *Şerhu'l-câmiî's-sahîh*' i, özellikle Endülüs'te büyük kabul gören İbn Abdî'lberri'nin (ö. 463/1071) *et-Temhîd limâ fi'l-muvattâ mine'l-meânî ve'l-esânîd*' i yine bu dönemde telif edilen şerhlerdendir. Tahâvî'nin (ö.321/919) "*Müşkilü'l-âsâr ve Şerhu Meâni'l-âsâr*" kitaplarıyla, İbn Fûrek'in (ö. 406/1010), zâhirî anlamları yönünden teşbih inancını çağrıştıran ve ehl-i hadis arasında meşhur olan müteşâbih hadisleri yorumladığı "*Müşkilü'l-Hadis*"i, hadisler ve diğer deliller arasındaki ihtilâflar yanında, hadise yönelik diğer itirazları da değerlendiren yönleriyle, müşkil hadislerin açıklanmasında en önemli eserlerdir.

Hadislerin anlaşılması için telif edilen eserler başlangıçta anlamı kapalı kelimelerin açıklanması maksadıyla ortaya çıksa da daha sonraları muhtevâ açısından oldukça genişlemiştir. Söz konusu eserlerde sadece eleştirilen hadislerdeki sınırlı kelimelerin açıklanmasıyla yetinilmemiş, bunun yanında anlaşılmasında güçlük bulunan birçok hadis incelenmiş, onlardaki ince manalar îzâh edilmiş, çelişki gibi görünen tarafları tahlil edilerek problemler giderilmiştir. Ayrıca bu eserlerde, o dönemde tartışılan ve aykırı fırkalar tarafından teşbih ve tecsim gibi inançlara delil gösterilen hadislerin tevil ve yorumları da yapılmıştır. Bir başka ifadeyle manası kapalı kelimelerin açıklanması şeklinde başlayan bu faaliyet zamanla hadis müdâfaasına dönüşmüştür. Nitekim M. Hayri Kırbasoğlu, İbn Kuteybe'nin *Te'vil*'ini Türkçeye çevirdiği eserine "*Hadis Müdâfaası*" ismini vermiştir. Şüphesiz bu eserler, hadislerin anlaşılması ve müdâfaası noktasında çok büyük katkılar sağlamıştır. Son dönemde de ülkemizde bu konu ile ilgili olarak, Saffet Sancaklı,²⁶ İsmail Lütfi Çakan,²⁷ Ayhan Tekineş,²⁸ İbrahim Canan,²⁹ Enbiya Yıldırım,³⁰ Selahattin Polat³¹ ve Selçuk Coşkun³² gibi birçok akademisyenlerin çok kıymetli çalışmaları bulunmaktadır.³³

²⁶ Saffet Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013.

²⁷ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012.

²⁸ Ayhan Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul 2002.

²⁹ İbrahim Canan, *Peygamberimizin Tebliğ Metotları*, Nesil Basım Yayın, İstanbul 1998.

³⁰ Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013.

³¹ Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

³² Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.

³³ İbrahim Bayraktar, *Değişik Yönleriyle Hz. Peygamber*, Işık Yayınları, İzmir 1993; Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh ve Mensûh*, İFAV Yayınları, İstanbul 1985; Yusuf el-Kardâvî, *Sünneti anlamada Yöntem*, Çev. Bünyamin Erul, Nidâ Yayınları, İstanbul 2011.

I- Hadislerin Anlaşılmasını Olumsuz Yönde Etkileyen Sebepler

Hadislerin gerek kendi aralarında gerekse diğer deliller arasında dış görünüş itibarıyla çelişki ihtivâ etmesi, İslâm âlimleri tarafından farklı sebeplere dayanan tabii bir durum olarak kabul edilmiştir. Âlimler, bu sebeplerin tahlîlinde ve çözüme kavuşturma metotlarında ihtilâf etseler de, bu problemlerin mutlak surette çözüme kavuşturulabileceği konusunda ittifak etmişlerdir.³⁴

Hadislerin anlaşılmasını olumsuz yönde etkileyen sebeplere ilk olarak Şâfiî tarafından temas edilmiş,³⁵ daha sonra İbnu's-Siyd Batalyevsî (ö. 521/1127) tarafından geniş olarak ele alınmıştır.³⁶ Şâtıbî (ö. 790/1388) ve İzmirli (ö. 1365/1941) de Batalyevsî'den nakiller yaparak konuyu eserlerinde tetkik etmişlerdir.³⁷ İbn Rüşd (ö. 595/1158) ise daha çok fikhî açıdan bu sebepleri ele almıştır.³⁸ Şah Veliyyullah Dihlevî'de bu konuda istek üzerine "*İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf*" adlı eserini kaleme almıştır.³⁹

Hadislerde problemi çağrıştıran ve mekâsıdın doğru olarak anlaşılmasını olumsuz yönde etkileyen sebepleri "hakîkî" ve "zâhiri" olmak üzere iki başlık altında incelemek mümkündür.⁴⁰

A- Hakîki Sebepler:

1- Şer'î hükmün neshedilmesi:

Hadis-i şerifler, âyet-i kerimeler gibi ihtiyâca binâen tedricî bir usûl ile vârid olmuşlardır. Yeni bir dinin gelmesiyle sürekli ve hızlı bir şekilde gelişme gösteren bir toplum üzerinde başlatılan uygulamaların, ihtiyaç hâsıl oldukça yenilenmesi, bir takım kâidelerin yenileriyle değiştirilmesi son derece tabii bir hâdisedir ve bir kusur olarak görülmemelidir. Dolayısıyla Allah Rasûlü (s.a.s.)'nün dinin başlangıcında ortaya koyduğu bir takım uygulamaları daha

³⁴ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s.115

³⁵ Şâfiî, *Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire 1940, s. 212-219; *İhtilâfu'l-hadis*, s. 487

³⁶ Batalyevsî, *İnsaf*, thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, s. 155-197

³⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, Dâru İbn Affân, Sûdan 1997, IV, 138-142; İzmirli, *İlm-i hılâf*, Hukuk Yayınları, İstanbul 1914, s. 195-202

³⁸ İbn Rüşd, *Bidâye*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1975, I, 9

³⁹ Şah Veliyyullah, *İnsaf*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1982, s. 15

⁴⁰ Makalenin bu bölümü hazırlanırken Şeref Mahmûd el-Kuzât'ın makâlesinden istifade edilmiş ve makâleden alıntılar yapılmıştır. Bk. Şeref Mahmûd el-Kuzât, *İlmü muhtelifi'l-hadis usûlühü ve kavâidühü*, Ürdün Üniversitesi Dergisi, 2001, cilt: 28, sayı: 2, s. 12, 13.

sonra neshederek yerine yenilerini koyması veya vahiy doğrultusunda bazı hükümler getirmesi o dinin kutsallığına zarar verecek bir durum değil,⁴¹ aksine zarûrî bir durumdur.⁴²

Sonradan gelen nesh edici hüküm, muhtevâsı bakımından nesh edilen hükme muhaliftir. Nesh işleminin sarîh olmaması, nâsihin veya nesh tarihinin bilinmemesi gibi durumlarda şer'î deliller arasında problemin varlığı gündeme gelebilmektedir.⁴³ Onun için Nesh'in bilinmesi yürürlükten kaldırılmış bir hüküm ile amel etme yanlışlığına düşmemek için önemlidir. Hâzimî (ö. 584/1188) bu konuda, inzâl vâki olmadıkça guslün gerekmeyeceğini ifade eden Ubey b. Kâb (r.a.) hadisi ile Hz. Âişe (r.ha)'nin, Mekke fethine yakın aynı hadiseden dolayı Rasûlüllah'ın boy abdesti aldığını ve halka da gusletmelerini emrettiğini belirten hadisini misal olarak vermekte ve Ubey b. Ka'b hadisinin mensûh olduğunu bildirmektedir.⁴⁴

2- Vahyin, Hz. Peygamber'in ictihâdını ta'dil sebebiyle inzâl olması:

İslâmiyet'in ilk zamanlarında, hakkında şer'î hükümlerin sabit olmadığı meselelerde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) getirmiş olduğu geçici çözümler, daha sonra toplum yapısı değişmeye başladıkça, haklarında gerek Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından gerek Şârî Teâlâ tarafından, kalıcı hükümler getirilerek ta'dil edilmiştir. Bu gibi durumlarda, ilk bakışta önceki hüküm ile sonradan gelen hüküm arasında çelişki varmış gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.⁴⁵ Örneğin Zeyd b. Erkâm (r.a.) "Rasûlüllah (s.a.s.)'ın hayatında biz namaz kılarken konuşurduk, birimiz arkadaşına ihtiyacını söylerdi. Tâ ki "Namazlarınızı muhafaza ediniz. Özellikle de orta namazı. Ve kunût ederek Allah Teâlâ'ya karşı kıyam ediniz." âyeti nâzil oldu; biz namazda sükût ile emir olunduk" der.⁴⁶

3- Hadisi rivâyet eden kişinin rivâyette hata yapması:

Hadis rivâyetinde asıl olan lafız ile rivâyet ise de râvilerin birçoğu, Allah Rasûlü (s.a.s.)'nün "Helâli haram, haramı helâl kılmadığınız ve manada da isabet ettiğiniz zaman (hadisleri manen) rivâyet etmenizde bir beis yoktur"

⁴¹ Siddîkî, Hadis Edebiyatı Tarihi, s. 22

⁴² İsmail Lütfî Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, s.149

⁴³ Şeref Mahmûd el-Kuzât, *İlmü muhtelifi'l-hadis*, s. 12

⁴⁴ Hâzimî, *İtibâr*, Dâiretü'l-Me3arifi'l-Osmaniyye, Haydarâbad 1937, I, 32; Ayrıca bk. Şâfiî, *İhtilâfu'hadis*, s. 495.

⁴⁵ Bu sebep, nesh ile aynı değildir, zira neshte kararlaştırılmış bir hükmün değiştirilmesi söz konusudur. Şeref Mahmûd el-Kuzât, *İlmü muhtelifi'l-hadis*, s. 12

⁴⁶ Buhârî, *Salât*, 2; Tirmizi, *Salât* 180.

hadisindeki izine istinaden hadisleri mânen rivâyet etmişlerdir.⁴⁷ Şâfiî de mâna bozulmadıkça muhtelif lafızlarla hadisin rivâyet edilmesinde sakınca olmadığını belirtmiştir.⁴⁸

Mana ile rivâyetin getirmiş olduğu bir takım nedenlerden dolayı rivâyetler arasında problemler olabilmektedir. Zîra râvi, duyduğu hadisten Hz. Peygamber (s.a.s.)'in maksadını şöyle veya böyle anlayarak bunu kendi anlayışı istikâmetinde, hatta kendi lafızlarıyla rivâyet etmektedir. Kendisi, mananın bozulmadığını, maksadı aynen naklettiği görüşünde olabilir. Ancak hadiste maksadı kendi anladığının dışında başka bir manaya yöneltecek müşterek kelimeler bulunabilir. İşte tam bu noktada konuyla ilgili başka hadislere ihtiyaç duyulur. Râvinin yaptığı bu rivâyet sebebiyle belki de diğer hadislerle arasında bir teâruz söz konusu olabilir.⁴⁹

Rivâyette meydana gelen hatalar, bazen hâdisenin meşhur olmasından dolayı râvinin rivâyette ihtisâr yapmasından kaynaklanır. Yapılan ihtisar, hadisin sebab-i vürûdu olursa bu durum zamanla teârûza neden olabilir. İbn Huzeyme (ö. 311/925), bu konuyla ilgili Ebû Hüreyre (r.a.)'den nakledilen "*abdest ancak ses veya kokudan dolayı gerekir*" hadisini misâl vermekte ve şöyle demektedir; "*Abdestinin bozulup bozulmadığından şüphe eden bir kişinin ne yapması gerektiğine dâir sorulan bir soruya verilmiş olan cevabın ihtisâren rivâyetinden ibarettir. Yoksa meseleyi baştan vaz' etmek için söylenmiş bir açıklama değildir. Bu durum böyle bilinmezse, ne sesi ne de kokusu olmadığı halde bevl, nevm, mezî, vedî gibi abdest almayı gerektiren birçok şeye ters düşer.*"⁵⁰

Rivâyetteki hatalar bazen de râvinin, hadisin metninde diğer rivâyetlerde bulunmayan bir fazlalık belirtmesinden kaynaklanır. Örneğin, sadaka-ı fitır hadisinde⁵¹ Mâlik'in yaptığı من المسلمین ziyâdesi, mezhepler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuş; bu ziyâdeyi kabul edenler gayr-i

⁴⁷ Bk. Hatîb, *Kifâye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Medine ts. s. 199-200

⁴⁸ Şâfiî, *Risâle*, s. 274; Ayrıca bk. Selman Başaran, *Hadislerde Lafız ve Mana Olarak Rivâyet Meselesi*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1991, cilt: III, sayı: 3, s. 51-64; *Hadislerin Mana Rivâyetinin Sonuçları*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1991, c. III, sayı: 3, s. 65-76; Enbiya Yıldırım, *Hadislerin Mana İle Rivâyeti*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1996, sayı: 1, s. 279-314.

⁴⁹ Batalyevsî, *İnsaf*, s. 107-113; İzmirli, *İlm-i hılâf*, s. 198

⁵⁰ İbn Huzeyme, *Sahîh*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1980, I, 18, 19

⁵¹ Buhârî, *Zekat* 70-71; Müslim, *Zekat* 12-13; Tirmizi *Zekat* 35

müslim köle için sadaka-i fitır verilmeyeceğini, kabul etmeyenler ise, verileceğini söylemişlerdir.⁵²

Râvî, hadisin bir kısmını duyup bir kısmını duymamış iken,⁵³ bir diğer râvî ise tamamını duymuş olabilir. Nitekim herkes duyduğunu ve gördüğünü nakledecektir.⁵⁴ Örneğin Allah Rasûlü'nün (s.a.s.) haccı nasıl yaptığı hususunda üç farklı rivâyet vardır ki bu rivâyetlere göre Allah Rasûlü (s.a.s.) hem ifrâd hem kırân ve hem de temettü' haccı yapmıştır. Çünkü râviler gördüklerini nakletmişlerdir. Bu durum hadisler arasında görünüş itibarıyla bir problemin varlığını çağırıştırırsa da,⁵⁵ hakikatte bu hadisler arasında bir çelişkiden söz edilemez.

Bazen de râvî, hadiste mana bütünlüğünü sağlayacak olan asıl kelimeyi duymadığı veya unuttuğu için atlayabilmektedir. Bu durum hadislerde problemlerin varlığını çağırıştırabilmektedir.⁵⁶ Örneğin bir rivâyette İbn Mes'ûd (r.a.) "Cinleri bizden kimse görmedi", ikincisinde ise, "Bunlar cin gecesi gördüğüm cinlere çok benziyor" demektedir. Bu iki haber arasındaki teâruz açık olarak görülmektedir. Oysa bu teâruz, râvinin birinci rivâyette غيري "benden başka" kelimesini zikretmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu kelime yerine konulduğu zaman çelişki ortadan kalkmaktadır.⁵⁷

Hadislerin sebab-i vürûdlarını ve îrâd esnâsında Allah Rasûlü (s.a.s.)'ne tevcih edilen sualleri bilmek, mana ve maksadı tam olarak anlamak için büyük önem arz etmektedir. Zîra sahâbenin hadislerin anlaşılması ile ilgili yapmış oldukları tartışmalarda, sebab-i vürûdların problemi çözücü bir etkisinin olduğu görülmektedir. Kur'ân-ı Kerim âyetlerinin doğru olarak anlaşılmasında nüzûl sebepleri ne kadar önemli ise, hadislerin vürûd sebepleri de onların doğru olarak anlaşılmasında o derece öneme sahiptir.⁵⁸ Râvî, hadisin sebab-i vürûdunu veya hadisin vârid olduğu vakitte Allah Rasûlü (s.a.s.)'ne sorulmuş olan soruları hiç duymamış ya da bir kısmına müttali olmuş olabilir. Bu du-

⁵² Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, IV, 348-350

⁵³ Batalyevsî, *İnsaf*, s. 1872

⁵⁴ Bk. Râmehurmuzî, *Muhaddisü'l-fâsil*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971, s. 502

⁵⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zêdü'l-meâd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992, II, 151-158

⁵⁶ Batalyevsî, *İnsaf*, s. 179-180

⁵⁷ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 32, 33; İzmirli, *İlm-i hılâf*, s. 200

⁵⁸ Saffet Sancaklı, *Sünneti Doğru anlamak*, s. 157; Hadislerin sebab-i vürûdlarıyla ilgili müstakil eserler telif edilmiştir. Bunlardan ikisi önemlidir. Bu iki eser: Suyûtî'nin *Esbâbu vürûdi'l-hadis'i*, diğeri de İbn Hamza el-Hüseynî'nin (ö. 1120/1708) *el-Beyân ve't-ta'rîf fi esbâb-ı vürûdi'l-hadis'i-ş-şerif* idir.

rumdaki bir râvî ile zikredilen iki hususun tamamına müttali olmuş bir râvî'nin rivâyetleri karşılaştırıldığında aralarında çelişkiler ortaya çıkabilmektedir.⁵⁹ Örneğin; Allah Rasûlü (s.a.s.)'nün, kölesini veya çocuğunu yüzüne vurarak döven bir babaya rastladığında îrâd buyurduğu “ *Herhangi biriniz kölesini veya çocuğunu döveceği zaman yüzüne vurmaktan sakınsın. Zîra Allah (c.c.) Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır*”⁶⁰ hadisi, sebab-i vürûdundan gafletle “*Allah âdemi kendi suretinde yarattı*”⁶¹ şeklinde rivâyet edilmiş ve îtikâdi açıdan problem ve teâruz söz konusu olmuştur.⁶²

B- Zâhirî Sebepler:

1- İşkâl olduğu iddia edilen hadisin veya diğer şer'î delilin manasının tam olarak anlaşılabilmesi veya yanlış anlaşılması:

Hadislerin doğru anlaşılması noktasında önemli olan hususlardan birisi de, hadislerde geçen kelimelerin delâlet ettiği manaları doğru tespit edebilmektir. Terimlerin insanlık ile birlikte doğup geliştiği, bazı terimlerin farklı dönemlerde değişik manalar kazandığı bilinen bir husustur. Bu noktada dikkat edilecek husus, hadislerdeki terimlerin hangi manaya delalet ettiğini doğru tespit edebilmektir.

Bir hadisteki kelimenin yanlış anlaşılması, âm ile hâss'ın, hakikat ile mecâzın veya mutlak ile mukayyedin veya buna benzer hususların arasını tefrik edememekten kaynaklanmaktadır. Hâsıl olan bu problem, hakikatte değil de, bazı insanların zihinlerinde meydana geldiği için zâhirî bir sebeptir.⁶³

Hiz. Peygamber (s.a.s.)'in bazı hayvanları şeytan şeklinde nitelendirmesi mecâza hamledilmiştir. Zîra bunların hakîki manasında kullanılmaları pek mümkün görülmemektedir. Bu nedenle Câhız (ö.869/1465) söz konusu ifadelere mecâz olduğunu söylemiştir.⁶⁴ Örneğin Hiz. Peygamber (s.a.s.) bir hadisinde “*Siyah köpekler şeytandır*” buyurmuştur.⁶⁵ Câhız'ın bu konudaki yorumu-

⁵⁹ Şâfiî, *Risâle*, s. 213; İzmirli, *İlm-i hulâf*, s. 201

⁶⁰ İbn Battâl, *Şerhu sahîhi Buhârî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, IX, 7

⁶¹ Buhârî, *İsti'zân*, 1

⁶² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis ve beyânüh*, thk. Daniel Gımar, Dımaşk 2003, s.21; Sûret hadisi ile ilgili bilgi için bk. Hüseyin Kahraman, Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 1, s. 51-70.

⁶³ Şeref Mahmûd el-Kuzât, *İlmü muhtelifi'l-hadis*, s. 13

⁶⁴ Câhız, *Hayevân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, I, 154

⁶⁵ Müslim, *Müsâkât* 47

nu benimseyen İbn Kuteybe de hadiste köpekler için kullanılan şeytan nitelemesinin, mecâz olmasını uygun bulmuştur.⁶⁶

2- Beşerî aklın kusuru:

Peygamberlerde beşerî akıl ile birlikte nebevî akıl da mevcuttur. İnsanlar Peygamberlerin ortaya koyduğu bazı hükümleri beşerî akıl ile idrak edemeyebilirler. Bununla beraber bazı meseleler vardır ki; bütün zihinler onun doğruluğu veya yanlışlığı hakkında ittifak edebilir. Ancak bazı meseleler de vardır ki; bazı zihinler, onun doğruluğunda ittifak ederken, bazı zihinler de yanlışlığında ittifak eder. Hâsılı, meselelerde bütün akılların ittifak etmesi beklenemez. Böyle olunca problem kaçınılmaz olur. Ancak bu durum, meselenin hakikatinde problem olduğu anlamına gelmemektedir.⁶⁷

3- Bilimsel bilginin değişkenliği:

Bilimsel bilginin sabit ve değişmeyen bir bilgi olduğunu söyleme imkânı bugün ki teknik ve bilimsel bilginin ışığında bulunmamaktadır. Dolayısıyla bir hadisin bugün ki bir bilimsel bilgiyle çeliştiğine peşin hüküm vermek, aceleci bir tutum olacaktır. Bilimsel bilgilerin hakikati keşf edildikçe, şer'î naslarda problem olmadığı gerçeğinin daha iyi anlaşılması bugün mümkün olduğu gibi, ebediyete kadar da mümkün olacaktır.

4- Hz. Peygamberle ilgili hususlar:

Herkes tarafından malumdur ki peygamberler beşerdir ve beşerî sıfatlarla vasıflanmışlardır. Onların beşer olmaları peygamber olmalarına engel teşkil etmez.⁶⁸ Allah Rasûlü (s.a.s.) yeri geldiğinde kendisinin de bir beşer olduğunu, ilâhî sıfatların kendisine izâfe edilmemesini ümmetinden istemiş ve "*Ben de sizin gibi bir insanım, hatırladığınız gibi hatırlar, unuttuğunuz gibi unuturum,*"⁶⁹ buyurmuştur. Bu durum, sünneti değerlendirirken beşerî unsurun hesaba katılması gerektiğini bize göstermektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) Arap idi. Risâlet görevini de bu dil üzerinden yaptığı için, şer'î hükümleri bazen âmm ifâdelerle bazen de hâss ifâdelerle, bazen âmm bir lafızla husûsî bir mana kasederek veya tam tersi bir tarzda tebliğ

⁶⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 98, 99.

⁶⁷ Şeref Mahmûd el-Kuzât, *İlmü muhtelifi'l-hadis*, s. 13

⁶⁸ Abdu'lcelil İsa, *Peygamberimizin İctihadları*, Çev. Abdulvahab Öztürk, AÜİF Yayınları, Ankara 1976, s. 25-28

⁶⁹ Müslim, *Mesâcid*, 93

etmişlerdir.⁷⁰ Örneğin; “*Kâtîle miras yoktur*”⁷¹ hadisinde, lafzın umumluğuna rağmen “mûrisini öldüren kâtîl” manasında, lafzın hususiliği kastedilmiştir.⁷²

Hiz. Peygamber (s.a.s.) iki ayrı hâl gereği, iki ayrı sünnet ortaya koyar; bazıları bu iki hâl arasındaki karşıtlığı fark edemeyebilirler ve hadislerin arasında ihtilâf olduğunu zannederler.⁷³ Örneğin Hiz. Peygamber (s.a.s.) “*Hiç biriniz din kardeşinin evlenme teklifi üzerine evlenme teklifinde bulunmasın*”⁷⁴ buyurmuştur. Diğer yandan da kocasından boşanmış ve iddetini bitirmiş olan Fâtîma b. Kays’a, kendisine evlenme teklifinde bulunmuş olan Muaviye b. Ebî Süfyan ve Ebû Cehm ile değil, Usâme b. Zeyd ile evlenmesini tavsiye etmiş ve evlendirmiştir.⁷⁵ Şâfiî birbirine zıt gibi görünen iki hadis arasında farklı iki durumun bulunduğunu, birincisindeki yasağın, evlenme teklifinin kadın tarafından kabul edilmesi halinde, diğerinde ise, yapılmış olan tekliflere Fâtîma’nın rızasının olmadığını belirtmektedir.⁷⁶

Allah Rasûlü (s.a.s.) bazen de yaptığı fiillerin hükümlerini açıklamadığı olmuştur. Ashab-ı Kirâm da Hiz. Peygamberden (s.a.s.) nasıl gördülerse öyle yapmaya çalışmışlar, hikmetini öğrenmek için her zaman soru sorma gereğini hissetmemişlerdir. Bundan dolayı Ashâb-ı Kirâm, Allah Rasûlü (s.a.s.)’nün vefatından sonra, İslâmiyet’i yaymak için gittikleri değişik beldelerde, karşılaştıkları meselelerde kendi anlayışlarını esas olarak almışlardır.⁷⁷ Tabîî olarak bu durum hadislerde çelişkinin varlığını çağrıştırmaktadır.

Son olarak şuna da işaret edelim ki; Hiz. Peygamber (s.a.s.), değişik hallerine bağlı olarak farklı ifade ve uygulamalarda bulunmuştur. İhtiyarlık, gençlik, vaktin darlığı, genişliği, sefer veya mukimlik, baba veya öğretici sıfatlarında, öfkeli veya neşeli halleri gibi durumlarda, hareketlerinde veya ifadelerinde görülen farklılıklar, mutlak olarak rivâyet esnâsında ele alındığında birbirleri ile çelişkili görülebilir. Bu incelikleri fark edemeyen kimseler hadislerin arasında ihtilâf olduğunu zannederler.⁷⁸ Bu gibi hadislerin diğer delillerle çelişkili bir

⁷⁰ Şâfiî, *Risâle*, s. 213

⁷¹ İbn Mâce, *Diyyet* 14.

⁷² Bk. Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü’l-fıkıh*, Dâru’l-fikri’l-Arabî, Kahire 1958, s. 126, 127

⁷³ Şâfiî, *Risâle*, s. 214

⁷⁴ Buhârî *Nikâh* 45; Müslim *Nikâh* 38; Ebû Dâvud *Nikâh* 17

⁷⁵ Müslim *Talak* 47; Ebû Dâvud *Talak* 39

⁷⁶ Şâfiî, *Risâle*, s. 307-313

⁷⁷ Şah Veliyyullah, *İnsaf*, s. 22

⁷⁸ Şâfiî, *Risâle*, s. 214

durum arz etmediğini tespit için âlimlerin takip ettikleri usûl sayesinde,⁷⁹ aslında hadislerin hem kendileriyle hem de diğer şer'î delillerle çelişmediği görülmüştür.⁸⁰

⁷⁹ Hadislerdeki ihtilâfları giderme yolları için bk. Şâfiî, *İhtilâfu'l-hadis*, İzmirli, *İlm-i hilâf*, İsmail Lütü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*

⁸⁰ Bk. İzmirli, *İlm-i hilâf*, s. 204-205

Sonuç

Buraya kadar açıklamaya çalışılan hadislerdeki problem sebepleri, hadislerdeki mekâsıdı doğru anlamak için, onlara geniş bir çerçeveden ve bütüncül bir bakış açısı ile yaklaşmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Hadislerdeki problemlerden söz ederken, hadisleri rivâyet eden râvilerin, beşerî tarafları her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak böyle bir bakış açısı ile hadislerde vâki olduğu iddia edilen problemlerin, tabîi bir durum olduğu gerçeği anlaşılmalıdır. Batalyevsînin, *el-İnsaf*'ın mukaddimesinde belirttiği görüşleri bu hususta güzel bir açıklamadır:

“...Hak aslında tektir. Buna rağmen muhtelif yaratılıştaki biz insanların bu hayatta, ihtilâfların kaldırılarak o tek olan hak'da birleşmemize prensip ve pratik olarak imkân yoktur. Çünkü ihtilâf fıtratımızda mevcut ve hilkatimize verilmiştir.... Böylesi bir ihtilâf hâlinin kaldırılabilmesi ancak, mevcut yaratılışımızın değiştirilmesiyle ve başka bir cibilliyete nakledilmesiyle mümkündür. Bu ise, Allah Teâlâ'nın gideceğimizi va'dettiği yeni hayat sahnesinde mümkün gözükmektedir.; “Onların göğüslerindeki kını çıkarıp attık; (hepsi) kardeşler olarak köşklerde karşı karşıya oturur (sohbet eder) ler.”⁸¹ Mevcut ihtilâf, yenedirilmenin gerçekliğine en açık delillerden biridir. Çünkü ihtilâfın varlığı ihtilâfsızlığın mevcudiyetini gerektirir...”⁸²

Netice olarak, hadislerdeki problemler sebebiyle Sünnetten şüphe etmek veya Sünnet'in büyük bir kısmının uydurma olduğunu iddia etmek imkânı yoktur. Meseleyi kavrayamamaktan veya gereği gibi tetkik edememekten kaynaklanan bu iddialara katılmak mümkün değildir. Meseleye gereği gibi bakan her insaf sahibi ilim adamı, hadisler arasındaki problemlerin makul sebeplere dayalı tabîi bir durum olduğunu tespit etmekte zorlanmayacaktır.

Allah Rasûlü (s.a.s.)'nin hadislerini ve uygulamalarını değerlendirirken, öncelikle O'nun vahiy kontrolünde hareket eden bir peygamber olduğunu unutmamak gerekir. Onun, hadisi îrad ederken bulunduğu konumunu, varsa vürûd zaman ve mekânını, hadisin vârid olduğu sebep ve şartlarını dikkate almak, hadislerdeki mekâsıdı anlamaya yardımcı olacaktır. Ayrıca, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hadisleri îrad zamanındaki muhataplarının eğitim seviyesi, vürûd zamanındaki toplumun sosyolojik, ekonomik, kültürel yapısını bilmek de hadislerin doğru anlaşılmasını sağlayan etkenlerdendir.

⁸¹ Hıcr, 15/47

⁸² Batalyevsî, *İnsaf*, s. 27-28

İlgili konuda delil olma özelliğini hâiz bütün hadisleri bir araya toplayarak ve bunlar üzerinde düşünerek bir sonuca varmak hadislerdeki makasıdı sağlıklı bir şekilde anlamak için isabetli olan bir yöntemdir. Müslüman bir bireyin bir konu ile ilgili olarak rivâyet edilmiş bütün hadisleri dikkate almaksızın tek bir hadisle amel etme tutumu, uygun bir tercih değildir. Zîra bazı hadisler aynı konudaki bir diğer hadisi destekler veya şerh eder mahiyette olabilir veya bir hadis diğer hadisteki genelliği özelleştirebilir. Konuyla ilgili diğer hadislere bakmadan ve üstelik hadislerin sadece zâhirî manalarıyla yetinerek bir karar vermek, hadislerden yanlış hükümler çıkarmaya sebep olacaktır. Elde ettiğimiz hadiste kapalı olan bir durum, aynı konudaki bir başka hadiste açıkça beyan edilmiş olabilir. Aynı zamanda elimizdeki hadis nâsîh veya mensûh da olabilir. İşte bu yüzden aynı konudaki bütün hadisleri mümkün olduğu kadar bir araya getirerek değerlendirmek hadislerin doğru anlaşılması noktasında oldukça önemlidir.

KAYNAKÇA

- Abdu'lcelil İsa**, *Peygamberimizin İctihadları*, Çev. Abdulvahab Öztürk, AÜİF Yayınları, Ankara 1976
- Ahmed Emin**, *Fecru'l-İslâm*, Müessesetü hindâvî, Hindistan 2012
- Ali Mustafa el-Gurâbî**, *Târîhu'l-fırakı'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-Mısıryye, Kahire 1985
- Bağdâdî**, Ebû'l-Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981
- Batalyevsî**, İbnu's-Siyd el-Batalyevsî, *el-İnsaf fi't-tenbîhi ale'l-esbâbilleti ecvebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi arâihim*, thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Bayraktar, İbrahim**, *Değişik Yönleriyle Hz. Peygamber*, Işık Yayınları, İzmir 1993
- Buhârî**, Ebû Abdilleh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. El-Muğîre, *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Müsnedü min Hadisi Rasûlilleh ve Sünenihi ve Eyyâmihî*, thk. Abdulkadir Şeybetül-Hamd, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Riyad 2008
- Câhız**, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitabu'l-hayevân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, 2002
- Canan, İbrahim**, *Peygamberimizin Tebliğ Metotları*, Nesil Basım Yayın, İstanbul 1998.
- Coşkun, Selçuk** *Hadise Bütüncül Bakış*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.
- Çakan, İsmail Lütfi** *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012
- Ebû Dâvud**, Süleyman b. El-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Kuble, Medine 2004
- Ebû Zehra, Muhammed**, *Usûlü'l-fikh*, Dâru'l-fikri'l-Arabiyye, Kahire 1958
--- *el-Mezâhibü'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, Kahire ts
- Fiğlalı, Ruhi**, *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, AÜİF yayınları, Ankara 1983
- Hatîb**, Ebû Bekir ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-kifâye fi ilmi'r-rivâye*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Medine ts.
- Hâzimî**, Ebu Bekir Muhammed b. Musa b. Osman el-Hâzimî, *Kitabü'l-İtibâr fi'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr*, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbad 1937.
- İbn Arabî**, Ebû Bekr Muhammed, *Ârızatü'l-ahvezî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts
- İbn Battâl**, Ebu'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battal el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu sahîhi Buhârî*, thk. Yâser b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.
- İbn Fûrek**, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek, *Müşkilü'l-hadis ve beyânüh*, thk. Daniel Gimaret, Dimaşk 2003, s.21
- İbn Huzeyme**, *Sahîh*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1980
- İbn Kayyim el-Cevziyye**, *Zêdü'l-meâd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992
- İbn Kuteybe**, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar, el-Mektebetül-İslâmiyye, Beyrut 1994

- İbn Mâce**, Ebû Abdilleh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut, Dâru'r-Risâle, Beyrut 2009
- İbn Receb**, el-Hanbelî, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1987
- İbn Rüşd**, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Abdulhalim Muhammed, Dâru'l-Hadis, Kahire 1975
- İzmirli**, İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i hulâf*, Hukuk yayınevi, İstanbul 1914
- Kandemir, Yaşar** Mevzû Hadisler (Menşei Tanıma Yolları ve Tenkîdi), İFAV Yayınları, İstanbul 2012
- Koçkuzu, Osman**, *Hadiste Nâsîh ve Mensûh*, İFAV Yayınları, İstanbul 1985
- Koçyiğit, Talat**, Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar, TDV Yayınları, Ankara 1989
- Müslim**, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Polat, Selahattin** *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Râmehurmuzî**, Hasan b. Abdirrahman er-Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971,
- Sancaklı, Saffet** *Sünneti Doğru Anlamak*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013.
- Sıddîkî**, Muhammed Zübeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, Çev. Yusuf Ziya Kavakçı, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004,
- Suyûtî**, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Leâlî'l-mesnûa fi ehâdisi'l-mevzûa*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Şâfiî**, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Kahire 1940,
- Şah Veliyyullah**, Şah Veliyyullah, *el-İnsaf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1982.
- Şâtîbî**, Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli'l-ahkâm*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, Dâru İbn Affân, Sûdan 1997.
- Şeref** Mahmûd el-Kuzât, *İlmü muhtelifi'l-hadis usûkühü ve kavâidühü*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Ürdün 2001
- Tahâvî**, Ebû Ca'fer b. Muhammed b. Sellâme, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Dâru'r-Risâle, Beyrut 1994,
- Tekineş, Ayhan** *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul 2002, 32
- Tirmizî**, Ebû İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1996
- Yıldırım, Enbiya** *Hadis Problemleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013.
- Yusuf el-Kardâvî**, *Sünneti anlamada Yöntem*, Çev. Bünyamin Erul, Nidâ Yayınları, İstanbul 2011.
- Yücel, Ahmet**, *Hadis Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013
- Zehebî**, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru âlâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983

Timurlular Dönemi Horasan'da Etkili Tarikatlar

Prof. Dr. Cemşid Sadri*

Çeviri: Yrd. Doç. Dr. Mustafa ALTUNKAYA¹

Özet: Timurlular dönemi, tarihin son derece çalkantılı dönemlerinden sayılmaktadır. Ancak sekizinci yüzyılda siyasi ve toplumsal kargaşanın içinde dikkat çeken bir şey vardı; o da tasavvufun makbul, parlak bir konumda olmasıydı. Tarikat çevreleri halk arasında öyle bir yere sahip idiler ki tasavvuf; önemli sosyo-kültürel, dini ve siyasi unsurlardan biri haline gelmişti. Horasan bu dönemde tasavvuf ve irfan düşüncesi bakımından özel bir yere sahipti. Horasan Şeyhlerine bağlı tarikatlar arasında: Kassariye, Tayfuriyye, Nuriyye, Hakimiyye, Seyyariyye, Melametiyye, Kübreviyye, Mevleviyye vs.'yi sayabiliriz. Bu makalede sadece Şeyhiyye, Mer'aşîyan, Hurufiyye, Nurbahşiyye, Muşa'se'îyan ve Nakşibendiyye'yi ele alıp inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tarikat, Şeyhiyye, Mer'aşîyan, Nurbahşiyye, Hurufiyye, Muşa'se'îyan, Nakşibendiyye.

Abstract: Sufi Sect Effect During Timurs Period at Khorassan Timurid period , is considered one of the highly turbulent period of history. However, in the eighth century there was something remarkable in the political and social turmoil ; Sufism he liked was that in a brilliant location . It is that it has a Sufi sect environment among peoples ; important socio-cultural, religious and political elements had become one . Khorasan had a special place in terms of mysticism and wisdom thought in this period. Khorasan between sects connected to Sheikh: Kassari to , Tayfuriyy to , Nuriyy to , Hakimiyy to , Seyyariyy to , Melametiyy to , Kübreviyy , we can count on Mevleviyy so on. This article only Şeyhiyy to , Mer'aşî , the Hurufiyy to , Nurbahşiyy to , and will examine and discuss the Nakşibendiyye Muşa'se'i .

Keywords: Tarikah, Sheykhiyya, Mar'ashiyya, Nourbahshiyya, Hourufiyya, Mushe'sha'iyyan, Nakshibandiyya

* Azad İslam Üniversitesi Takistan Kampüsü Öğretim Üyesi j_sadri@iau-abhar.ac.ir

¹ İnönü Üniversitesi Öğretim Üyesi

GİRİŞ

Tarikat

Bu bölümde amaç, genel olarak Timurlular Dönemi'nde rolü ve geçerliliği bulunan tarikatları ele almaktır. Onların tanıtımına geçmeden önce Tarikat'ın ne olduğuna değinelim; böylece araştırma konusu daha çok ve daha iyi anlaşılabilir. Tarikat ile ilgili olarak şunlar söylenmiştir: "Sûfî'nin yürüdüğü tarikat veya adım attığı yol, şeriatın kalbinden başlar.² Tarikat tasavvufta bir yürüyüş tarzıdır ve varacağı yer hakikat olan bu yolda ilerlemektir. "Sufî bu yolda adım atmaya başladığı anda salik adını alır ve makamları tay ederek özel hallere ulaşır".³ Evet tarikat, doğru bir yaklaşımla, istenilenin (مطلوب) kendisinde elde edilebileceği bir yol ve yürüyüş tarzı olarak karşımızda durmaktadır. Hakikat ehlinin terminolojisinde ise tarikat; mükellefin ruhsat ve fırsatına yol olmayan ilahi-şer'î hükümler ile bunlara ait uygulamalardır. Burada ruhsata yer yoktur çünkü ruhsat, tarikatta gevşemeye, uyşukluğa neden olmaktadır".⁴

Tarikat, kendine özgü şartları bulunan sûfice ve arifce bir yürüyüş ve yöneliş yolunu (seyr u sülûk) ifade eder. İrfan ehli, insan ruhunun yükselme doğru ilerlemesini, tarikat adâb ve öğretileri çerçevesinde şekillenen bir yöneliş, bir yolculuk olarak nitelendirmişlerdir. Bu süreçte yola koyulan sûfî; ibadetlerini, şeri hükümleri ve Kurânî zikirlerini yapmakla beraber, nefsini arındırmaya (tehzib ve tezkiye) başlar. Bu şekilde bedenini ve ruhunu kirlerden temizler ve Hakk'ın nurlarının tecellisi ve ilahi ahlâk ile ahlâklanmaya çalışır. Şeriat üzerine kurulu bir tarikat ve fakr makamındaki bir salik, kendi ubudiyet makamını ve kulluğunun mevkiini bilerek yaratılış evreninde aşkla, muhabbetle, rıza, tevekkül, tevbe, zühd, sabır, vera' ile dünya ve içindekilere herhangi bir bağlılık ve içten bir sevgi duymaksızın, yedi vadiden kırka kadar makamları geçip içselleştirerek bütün musibet ve problemleri atatabilecektir. Bu şekilde bir mücâhede nin (cihad-ı ekber/nefs ile savaş) neticesinde üstün hallere ulaşacaktır.

Bu yolu yürüyen kimse (sâlik), Hakk'a ulaşmak için uzun ve zahmetli yollara katlanmalıdır. Zira tarikat yalnızca söz, konuşma ve hitaptan ibaret değildir, aksine o bir uygulamadır. Sadi Şirazi'nin deyişiyle:

دم نه طریقت اندر به قدم

² Anna Maria Schimmel, *İslamî Tasavvufun Boyutları*, Terc. A. Kerim Gevahî, İslam Kültürü Yayma Bürosu, Tahran, 1377, s. 181.

³ Ahmed Ali Recâi Buharaî, *Haftız Şiirleri Sözlüğü*, İlmî Yayınları, 8. Basım, Tahran, 1375, s. 476.

⁴ Kasım Ensarî, *Tasavvuf ve İrfan'ın Temelleri*, Tahurî Yayınları, Tahran, 1375, s. 99.

قدم بي دم ندارد اصلي كه

Tarikata adım atmak dem ile değil

Ki kademsiz demin bir aslı yoktur

Dahası Sa'dî tarikatı; mücahede, ibadet ve bireysel riyazetten de öte Allah'ın halkına hizmet olarak adlandırmaktadır.⁵

نیست خلق خدمت جز به طریقت

نیست دلوق و سجاده تسبیح و به

Tarikat halka hizmetten başka bir şey değildir

Tesbih, seccade ve sarıkla olacak şey değildir.

Bu sebeple Hicri 7. Yüzyılın mutasavvıflarından Azizüddin Nesefî tasavvufu; halka haksızlık yapmamak, halkın rahatını istemek, tamahkârlıktan uzak durmak, güzel ahlak sergilemek, iddialı olmamak, kendi nefsinden razı olmayı bir salikin özelliklerinden saymaktadır.⁶

Bu nedenle mutasavvıflardan; adanmışlık meydanının, insanlık ve merhamet meydanının kahramanları olarak söz edilmiştir. Nitekim tarikat erbabı, 8. ve 9. yüzyılda halk arasında öylesi bir saygınlık elde etmişlerdi ki o dönemde tasavvuf; sosyo-kültürel dini ve siyasi etkileri olan önemli unsurlardan sayılmaktaydı. Öyle ki İran'ın edebiyat tarihi, İslam tarihi ve millî tarihinin büyük bir bölümü bu alandadır. 8-10. yüzyıllarda tarikat ve Hangâh kültürü o kadar yaygın ve genele şamil olmuştu ki, ona ait düşünce ve kavramlar yayılarak birçok âlim, filozof, şair, yazar ve hatta sultanların ve emirlerin dünyalarına girmiştir.⁷ Hatta tarikatlardaki farklılıkların, siyasal ve toplumsal şartlardan etkilendiği ve o şartlara tabi olduğu kabul edilmektedir. Sözelimi 9. yüzyıl Timurlular döneminde Nakşibendilik Timurlularla iyi geçinen ve onları savunan bir çizgide iken Hurufilik, Nurbahşilik, Nimetullahilik ve Muşaşailik ise Timurlulara muhalif olarak bilinmektedir. Bir başka tabirle tarikatlar sosyal, siyasal ve şerî renk ve kokulardan etkilenmişlerdir. Şunu hatırlatmak gerekir ki, tarikat şeriattan ayrı olmamıştır. Özellikle tasavvuf ve irfan kavramlarıyla adından söz edilen tarikat, şeriat gibi Kur'ân ve Sünnet'e dayanmaktadır ve İslam medeniyetinin değişik tezahürleri üzerindeki etkilerini görmek müm-

⁵ Sa'dî-i Şîrâzî, *Bostan u Gulistan*, 1. Bölüm, Adalet, Tedbir ve Re'y Hakkında

⁶ *Keşfu'l-Hakâik*, s. 26-27.

⁷ *Mukaddime-i Ber Tasavvuf*, s. 63.

kündür. Tarikatın şeriatla bağılılığı o denlidir ki şeriat ile amel etmedikten sonra tarikatta yol almak mümkün değildir. Tarikattaki birçok değişim ve dönüşümleri, zamanın ve muhatapların şartlarına göre değerlendirmek gerekir. Onların sülûku, sade yaşamak, ahlaki değerlere riayet etmek, ahlaken çirkin şeylerden kaçınmak, adaleti hayatın merkezine yerleştirmek, zulme karşı çıkmak, hulus-i kalp ile ibadet etmek ve halka hizmet etmek gibi Kur'an'ın insandan istediği şeylerden ibarettir.⁸ Bu çalışmamızın konusunu teşkil eden Timurlular döneminde tarikatların en belirgin özelliği kuşkusuz tarikatın şeriatla yakınlığı ve sufiler ile fakihler arasındaki ihtilafların en az düzeyde olmasıdır.

Tarikatları açıklarken değineceğimiz bir husus da, Timurlular döneminde Horasan ile ilgili olacaktır zira Horasan, kendine özgü bir tasavvuf ve irfan ekolüne sahipti. Bu ekolün öne çıkan isimleri arasında İbrahim Ethem (161/), Şakik Belhî (174/), Fudayl İyad (181), Maruf-u Kerhî (200/), Bâyezid-i Bestâmî (261/), Bişr-i Hâfî (227/), Ahmed b. Hadreveyh (240/), Ebu Zab Bahşî (245/), Yahyâ Muâz Râzî (258/)'i saymak mümkündür. Bizzat Keşfu'l-Mahcub kitabında zikredilen Hicri beşinci yüzyıldaki on tarikatın beşi Horasan meşayihine mensup Kassariye, Teyfuriyye, Nuriyye, Hakimiyye, Seyyariyye tarikatlarıdır. Şimdi bunlara kısaca bir göz atalım:

Kassariyye: Horasan'ın büyük âlim ve ariflerinden Ebu Salih Hamdun b. Ahmed'in takipçileridir. Ona göre; öyle bir iş yapmalısın ki gerçekte bir kazancı olmayan halkın teveccüh ve saygısını değil Allah'ın hoşnutluğunu elde edesin.⁹ Ebu Salih Nişaburî (271/) Melametiliğin kurucularındandır ve Horasan'da bu ekolü yaymıştır. Kendisi Ebu Turab Nahşebî'nin mensubu bir fıkıh âlimidir ve gerek ilim gerekse amelde büyük bir makama sahiptir. Nişabur'un büyükleri ondan nasihat istediklerinde onlara; Henüz kendim bir kısmı ile âmîl olmadığım için tavsiyede bulunamayacağım demiştir.

Teyfuriyye: Hicvîrî bu ismi Bayezid-i Bestamî'nin takipçileri için kullanmıştır. Onlar silsilelerini dördüncü imam'a ulaştırırlar. Bayezid'in ön adı olan Teyfur b. İsa b. Adem (261/) isminden dolayı böyle anılmıştır. Horasan meşayihî arasında sağlığında garip, vefatında çok sevilen ve meşhur bu zat çeşitli toplulukların saygınlığını kazanmıştı.

Nuriyye: Şeyh Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed Nurî (295/) Horasan'ın büyük sufi ve âriflerindedir (Herat ve Merv arasındaki Yağşur halkın-

⁸ *Se Hakim-i Müselman*, s. 87.

⁹ *Melametiyye, Sufiyye ve Fütüvvet*, s. 160.

dan). Takipçilerine bu isim verilmiştir. Tarikatının temelinde fedâkarlık vardır. Dervişlerin muhabbeti vacip, sahibin sahibe fedâkarlığı ise farzdır.

Hakimiyye: Hakim-i Tirmizî ismi ile bilinen Ebu Abdullah Muhammed b. Ali Horasan'ın Tirmiz şehrinde dünyaya gelmiştir. Kendisi hadis âlimidir. Ebu Turab-ı Nahşebî, Ahmed Hadraveyh ve Yahyâ Muaz Râzî'nin de hemsobetidir. Birçok telifleri vardır. Onu nev-i şahsına munhasır yazılarından ötürü Tirmiz'den ihraç ettiler. Şunları söylemişti: Velayet de nübüvvet gibi önemlidir ve nübüvvetin bekası velayet ile mümkündür. Velayetin anlamı ise hükümet etmek, yönetmek, elde etmek, tasallut etmektir ve sufilere göre nübüvvetten sonraki makam velayet makamıdır. Buna göre velayet makamı nefisler üzerinde tasarruf ve güç elde ederek halkı kurtuluş yoluna irşat eden, insan davranışlarını ıslah ederek, onların iç dünyalarını kirlerden arındıran bir makamı ifade eder.

Seyyariyye: Ebu'l-Abbas-ı Seyyarî (h. 320)'nin takipçilerinden oluşur. Kendisi Merv'in imamı idi (Horasan'ın bu iki şehri, Merv-i Rud ve Merv-i Şahcan arasında beş günlük bir mesafe vardır. Şahcan büyük bir şehirdir ve Nişabur'a mesafesi 70 ferseng / 210 mil'dir). Bağlılarının çoğu Nesa ve Merv'de bulunmaktaydı. Tarikatlarının yapısı (cem' ve tefrika)'dır. Cem' yani gayb âlemine ve ilahî âleme dönüş, hakkı müşahede etmektir. Tefrika ise yaratılışı görmek, yaratılış âlemini görmektir. (Nesa'dan maksadı Merv ve Belh arasında bulunan abad edilmiş bir yerdir. Eski Horasan'da, üçüncü Eşkânî padişahı (214-242) Tirdad'ın payitahtıdır.¹⁰

Timurlular dönemi, tarihin kargaşalar, olaylar ve hareketlerle dolu bir dönemi olarak kabul edilir. Tirmulular karşısında düşünce, din ve toplum mihrindeki hareketler genellikle dini hareketlerdir, teşeyyu' karakterlidir ve tasavvuf erbabı, irfan ve teşeyyu' ehli tarafından şekillendirilmiştir. Böylece Serbedârân, Mer'âşiyân, Hurûfiyye, İshakiyye, Nurbahşiyye ve Müşa'sa'iyân hareketleri 9. ve 10. yüzyılda ortaya çıkmışlardır. O dönemlerde İslam toplumu bir ümitsizlik, çaresizlik ve takatsizlik psikolojisi içindeydi. Halk, o yıllarda (8 ve 9. y.) hadiselerle yön veren yegâne şeyin kuvvet olmasına razıydı.¹¹

Bu hareketlerde gizemli, acaib ve garip işler, rüya, Kur'an'dan yararlanarak ortaya konan kehanetler, te'viller, rüya tabirleri, mükâşefe, sayı ilmi (cifrcilik), yıldız ilmi, sihir, sufiyane kerametler sıklıkla görülmekte ve halk da bunlara inanıp bağlanmaktaydı. Zikredilen tarikatlardan başka Nakşibendiyye ve

¹⁰ *Keşfu'l-Mahcûb'dan seçme*, s. 105-167.

¹¹ *Teşeyyu' ve Tasavvuf*, s. 292.

Nimetullahiye, Timurlular dönemindeki sosyal ve siyasal gelişmelerde hissedilir bir rol oynadılar. Bu bölümde Şeyhiyye, Mer'aşıyan, Hurufiyye, Nurbahşiyye, Müşe'şe'iyen, Nakşibendiyye'ye ele alınacaktır.

Şeyhiyye:

Horasan'da Şeyh Halife ve Şeyh Hasan-ı Cûrî'ye nispet edilen bu tarikat 8. yüzyılda Şeyh Halife ile birlikte ortaya çıkmış, Şeyh Hasan-ı Cûrî ile yaygınlaşmış ve devam etmiştir. Şeyh Halife bu tarikatın kurucusudur. Şeyh Halife hakkında elimizde fazla bir malumat bulunmamakla birlikte hakkında şu bilgiler yazılmaktadır:

“Mazenderân yöresinden devrin riyazet ehli bir dervişıdır. İlk tahsilinden sonra Amul'de mukim Şeyh Balevî'nin müridi olmuştur. Daha sonra Simnan'a gitmiş birkaç gün Simnan'lı Şeyh Alauddevle'nin sohbetinde bulunmuştur. Oradan Nişabur'un Bahrabadına Giyaseddin Hibetullah Hamevî'nin huzuruna gitti”.¹² O büyük bir insandı. Şeyh Hasan-ı Cûrî onu; “Sırlara vakıf iftihar sahibi büyük bir şeyh, Allah'ın yeryüzündeki sırrı, Hak yolunun büyük mürşidi”¹³ olarak nitelemiştir. O, hangâh ehli, dua ve ibadet ehli, takva ile tanınmış bir sufi ve ariftir. Mevcut mezhepler onun taleplerini karşılayamamıştır.

O, Sebzivar'daki tasavvuf şeyhlerinin aksine Hangah yerine mescidi tercih etmiş, mescid bir şekilde hükümetin eline geçmişti. Bu nedenle onun hakkında âlimlerden fetva istediler ve dediler ki: Bir adam mescide oturmuş dünya ile ilgili konuşmalar yapıyor, engellemeye çalışıyorlar hiç sakınmıyor, ısrarla devam ediyor, böylesi bir kimsenin katli gerekir mi gerekmez mi? Horasanın âlim ve fakihlerinin çoğu katli vaciptir diyerek hüküm verdiler. Çünkü hükümetin görüşü dışında bir girişimde bulunabilecek durumda değillerdi. Bu nedenle mesele, İlhanlı Ebu Said'e ulaştırıldı o da “Ben dervişlerin kanına elimi bulaştırmam” diyerek Horasan hâkimlerinin şer'e göre karar vermelerini istedi¹⁴ ve âlimlere tam yetki verdi. Bunun üzerine Hicri 23 Rabiulevvel 736'da onun sırlı ellerini ortadan kaldırdılar.¹⁵ Şeyh öldürüldü fakat onun yolu Hasan-ı Cûrî tarafından bütün ihtişamıyla devam etti. Dünya kelamı konuşma meselesi esasen siyaset ile ilgilenmek idi ve Şeyh Hasan Emir İzzeddin Suğendi ve

¹² *Ravdatu's-Safa*, C. V, s. 180.

¹³ *Tezkiretu's-Şu'arâ*, s. 150.

¹⁴ *Mücmel-i Fasihî*, C. III, s. 46.

¹⁵ *Ravdatu's-Safa*, C. V, s. 182.

Emir Seyyid Kıvamuddin Mer'aşi gibi dünya kelamı söyleyen herkes bu hükme maruz kalıyordu.

Neticede Şeyh Halifenin öldürülmesi ve Şeyh Hasan-ı Curi'nin kaçması, yolun sonu olmadı. Bilakis Serbedaran kıyamının (başkaldırı) başlangıcı oldu. Bu başkaldırı 46 yıl devam etti ve kendi nevinde bu mesele emsalsiz sayıldı. İşte "Nişabur'un Hur köyünden Şeyh Hasan, dört mezhebin fıkıh ilimleri âlimi, mezheplerin görüş ve farklılıklarından haberdar, salah ve takva ehline tabi, kurtuluş yolunun talibi, Hak ehlinin müridi ve takipçisi, imamlar ve din âlimlerini seven bir zat"¹⁶ idi. Onun Şeyh Halife'ye olan ilgisi ve siyasete dair söylemleri birçoklarının itirazına neden olmuştu. Muhammed Beg-i Câni Kurbanî ona bir mektup yazdı. Taraftarlığın insanları fitneye düşürdüğünü ve günahsız insanların kanının dökülmesine neden olacağını söyledi ve bu şekilde ondan garib ve baid duruşuna son vermesini istedi.¹⁷ O ise cevabında şöyle yazdı; "Benim amacım Müslümanlar arasında fitneyi önlemek ve kan akmasına mani olup barışı sağlamaktır"¹⁸

Bu tarikatın diğer tarikatlardan farkı, imamları sevmeleri ve şia mezhebine bağlı olmalarıydı. Bu nedenle onları dinden çıkmak, fitne çıkarmak, ihtilaf ekerek ilim ehline düşmanlık etmek, şeriat yasalarını inkâr edip şeriat adabını terk etmek ile itham ettiler.¹⁹ Kendisine Hacc'a gitme izninin verilmemesini sağlamak için karar aldılar. Şeyh giderek öylesine şöhret ve sevgiye kavuştu ki müritleri onu zindandan kurtarıp kendilerine dini rehber olarak seçtiler. Onların zulme karşı duruştaki sevgi ve muvaffakiyeti, Cani Kurbaniler, Ali Kürt, Tağateymuriler ve Ali Muzaffer gibi komşu devletlerin tepkilerine neden oldu. Onun karşısında en şiddetli bir şekilde mevzi aldılar. Herat nizamiye fakih ve âlimleri bir dizi fetvalarla şeyhi ölüme ve halkı da Serbedaran başkaldırısına karşı koymaya çağırdılar.²⁰

Şeyh H. 743 senesinde Serbedaran karşısında Al-i Kürt ile Zave'de mermuz ve bilinmeyen bir şekilde öldürüldü.²¹ Serbedaran, bu ihtişam ve birlikten sonra kendi içinde parçalandı. Serbedaran, askeri kanat olarak Şeyhiyye'den ayrıldı. Fakat Şeyhiyye ekolünün meşayihî büyük etki sahibiydi. Şeyh Hasan-ı Cûrî'den sonra da Şeyhiyye ekolü, Suğendi ve Seyyid Kıvam Mer'aşi tarafından

¹⁶ *Tezkiretu's-Şuara*, s. 150.

¹⁷ *Tarihu Cibu's-Siyer*, C. III, s. 385.

¹⁸ *Tezkiretu's-Şuara*, s. 150.

¹⁹ *Ravdatu's-Safa*, C. V, s. 610.

²⁰ *Mücemel-i Fasihi*, C. III, s. 65.

²¹ *Ravzatu's-Safa*, C. V, s. 682.

devam ettirildi. Şeyhiyye tarikatı hicri 8. yüzyılın en meşhur ve en etkili tarikatlarından biridir. Bu tarikatı, tasavvufun Şia'ya yakınlaşmasının ürünü olarak görmek mümkündür. Yine bu tarikat, kendi döneminde sosyal ve siyasal alanda birçok dönüşüm ve etkenin de kaynağı olmuştur.

Serbedaran hareketi, içeride anlaşmazlıklar ve çözümlere uğradığı halde başkaldırısının tesirleri Horasan'ı aşmış çevre halklara yayılmış, halklar için bir çeşit sembol haline gelmişti. Yani bir şekilde halka cesaret ve uzlaşmaz tavır kazandırmışlardı. Genel olarak üç başlıkta Semerkand Serbedaranı, Seyyid Kıvam Mer'aşî ve Mer'aşîleri ele alacağız:

Semerkand Serbedârânı

Maveraünnehir (nehir gerisi)'de Timur saltanatının sütunları henüz yerleşmemiş iken, yani şekillenme aşamasında iken Moğollar Horasan halkının malına ve canına kastettiler. Hatta Emir Hüseyin ve Timur kaçmayı yeğlediler. Fakat Mevlânâzâde Buhara rehberliğinde ilim ve fazilet erbabı kimseler Semerkant'ta yabancılar karşısında durdular ve halk da onlarla birlikte zalimlere karşı ayaklandılar ve hareket cami toplantısının ardından başlamış oldu. Hareketin söylemi şu idi: "Ey halk! Küfür karşısında direnin, kâfirlerin Müslümanlar üzerinde hüküm sürmesi reva değildir, cihad namaz ve oruç gibi sizlerin üzerine farzdır". Halkın imanı öylesine coştı ki sopalarla, çomak ve taşlarla savunmaya geçtiler. Allah da onlara yardım etti ve onların bu kurtuluş hikâyesi meclislerin ve merasimlerin hikâyesi haline geldi. Moğollar korkuya kapılıp kaçtılar fakat yolda veba ve taun hastalığına yakalandılar. Emir Hüseyin ve Timur da korkup onlara hile yoluyla onları cezalandırdılar. Başlangıçta tebrik edip sonrasında tahrip ve tazip ettiler. Fakat, Semerkand direnişinin lideri Mevlanazade Timur'un aracılığıyla serbest bırakıldı. Semerkand altı ay boyunca Mevlanazade'nin kontrolünde kaldı. 766 senesinin yazından 767 baharına kadar.²²

Pehlivan Esed-i Kirmanî

Al-i Muzaffer'in bölgesi karışıklıklar ve siyasi, sosyal krizlerden uzaktı. Ancak baba, oğul ve kardeşler arasındaki çatışma ve ihanetler, en küçük bir şüphe ve tereddüitten dolayı insanların öldürülmesine neden olmuştu.

²² *Muntehabu't-Tevarih*, s. 222-232.

Pehlivan Esed Allah'a ibadet eden, zahid, güzel yaşantısıyla bilinen bir Kirman valisidir. Fakat şahın annesi Melike her işine müdahale ediyordu.²³ Perde arkası güç olarak nitelendirilen Melike, Esed'in politikalarından hoşnut değildi. Her ikisinin taraftarlarını bir araya getiren bir güreş merasimi ikisi arasındaki ayrılığın ortaya çıkışı ile sonuçlandı ve Melike kaçtı.²⁴ Bunun üzerine Pehlivan, Serbedaran'ın hakimi Hoca Ali Müeyyed'den yardım istedi. Hoca ona 100 atlı süvari yardım gönderdi. Ahmed Muzafferî, Şah Şüca' Muzafferî ile Kirman konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdi. Şah Şüca' ve Pehlivan Alişah'ın planıyla ve Esed'in karısı ile doktorunun ihaneti sonucu Pehlivan'ın ayaklanması yenilgiye uğradı.²⁵

Onlar Pehlivan'ın kesik başını Yezd'e gönderdiler, Pehlivan Kemankeş onun başını aldı ve defnetti.²⁶ Cellât kasap misali onun vücudunu koyun eti, inek eti gibi küçük küçük doğradı ve Kirman halkı onları satın aldılar.²⁷

Mer'aşiler

Seyyid Kıvamuddin, Amul büyüklerinden dördüncü İmam'ın torunu Seyyid Ali Mer'aşinin çocuklarından²⁸ Mazenderan ve Meşhed okullarında İslami ilimler ve fıkıh dersleri aldı ve Horasan'ın Meşhed'inde bulundu zaman diliminde Şeyh Halife'nin müridlerinden Şeyh Hasan-ı Cûrî ve Baba Hilal ile ve özellikle Şeyh Hasan'ın müridi Seyyid İzzüddin Suğendi ile tanıştı ve onların sohbetlerine katıldı.²⁹ Böylece onların devrimci sufi düşüncelerinden etkilendi. Mer'aşi şöyle yazmaktadır: "Seyyid Kıvam'ın birinci ziyaretinde, o diyarda şeyhlik ve müridlik şöhretinin zirvesindeydi. Çoğu iş ve işlemlerde o vilayetin yönetimi şeyhlerin elindeydi. Şeyh Hasan'dan sonra Cudiyye tarikatının dervişlerinin muktedası ve muradı Seyyid Kıvam idi"³⁰.

²³ *Tarihu Al-i Muzaffer*, s. 68.

²⁴ *age*, s. 87.

²⁵ *Ravzatü's-Safa*, C. 4, s. 44.

²⁶ *Tarihu Cedid-i Yezd*, s. 179.

²⁷ *Tarihu Al-i Muzaffer*, s. 90.

²⁸ *Tarih-i Taberistan*, s. 177.

²⁹ *Tezkiretu'ş-Şuara*, s. 31.

³⁰ *Tarih-i Taberistan*, s. 328, 228.

İbn Batuta'nın deyimiyle o dönemde; "Hangâhlar herkese açık idi. Yocular ve seyyahlar oralarda misafir olarak konaklayabiliyorlardı".³¹ Seyyid Kıvam hicri 740 yılında Suğendî düşünceler ve Şeyh Hasan'ın öğretilerini Mazenderana getiren kişidir. Çünkü Serbedaran ve Meraşiyân aynı evin ürünüdürler ve sonraları Serbedaran'dan birçok kimse Seyyid Kıvam'ın müridi olmuşlardır. Seyyid Kıvam Horasan'da seyr u süluk ile meşgul olduktan bir müddet sonra Mazenderan'a döndü ve orada geniş ölçekte irşad faaliyetlerine girişti".³² Seyyid tedricen çok sayıda mürid edindi. Öyle ki, Mazenderan emirlerinden Kiya Afrasyab halk ile aynı doğrultuda olmak ve elindeki gücü korumak için Seyyid'in müridlerinin yolunu tuttu. Yani Kiya Afrasyab Çelaveli, Seyyid Kıvam'ın sevilmesi ve sözünün geçerliği nedeniyle onun müridi oldu.³³ Devletşah-ı Semerkandî şöyle yazmaktadır: "Emir Kıvamuddin riyazet ile meşgul oldu, Mazenderan ve Sâri halkı ona mürid oldular, o bölgenin saltanatı o günden bugüne onun evladı ve mirasçıları arasında devam etti."³⁴

Seyyid Kıvam'ın öğretileri Şeyh Hasan, Şeyh Halife ve Horasan Soğandı'nın öğretilerinin devamı niteliğindedir. Halife Mazenderandan Horasan'a geldi. Seyyid Kavâm da Horasan'dan Mazenderan'a döndü. Şeyhin önemli iki özelliği vardı: Oniki imam teşeyyü'ünü benimsemesi, tasavvuf ve fütüvveti. Seyyid siyaset ve dinin (siyaset ve diyanet) aynı olduğuna inanıyordu.

Yine Seyyid, yönetim anlamında bir velâyete inanıyordu. Böyle davrandı ve buna riayet etti fakat kendisi bizzat hükümet işlerine müdahale etmedi. Siyaseti kendi çocuklarına bıraktı ve şu tavsiyede bulundu: Ben uzlet ve dergâh köşesi dışında başka bir şey istemiyorum. Siz çocuklarım teşeyyü' yolunda olduğunuz sürece namazlara ve namaza riayet edin ki sizleri hayırla yâd edeyim ve Hazret-i Allah'tan sizin için yardım ve muvaffakiyet dileyeyim. Hanîf dininin yayılması ve şer'i şerifi her şeyin üstünde tutmak gerekir. Bu yakîn yolunun muhalifleri ile hükümran dine inatla karşı duranları, her surette ve imkânlar elverdikçe engellemeli ve onlara üstün gelmelisiniz. Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münkeri –ki bu ilke, dinin usulündendir- şiar edinmek ve kendinden ödün vermek gerekir.³⁵ Fakat Seyyid Kavâm, Sünni mezhep âlimlerinden çekindiği için teşeyyü' mezhebinden çok az söz edebilmiştir.³⁶ Kiya Afras-

³¹ *Sefernâme*, C. I, s. 16.

³² *Tarih-i Edebiyat-ı İran*, C. I, s. 36.

³³ *Tarihu Cibu's-Siyer*, C. III, s. 338.

³⁴ *Tezkiretu'ş-Şuara*, s. 212.

³⁵ *Tarih-i Taberistan*, s. 503, 306.

³⁶ *age*, s. 177.

yab Çelaveli, Seyyid'den Melik Fahruddevle'nin katline fetva aldı ve Seyyid Kıvam'ı mağlub etmek için Sünnî âlimlerden yardım aldı.³⁷

Taberistan emirlerinden biri Bavendiyan ve Fahreddin Hasan idi (h. 734-750). Bu sınıfın en meşhur olan emiri ve bu silsilenin son padişahı Afrasyab Çelaveli'nin eniştesi idi.³⁸ Allame Hillî'nin oğlu meşhur arif ve sufi Seyyid Haydar Amulî bir müddet onun veziri idi. Kiya Afrasyab kendi kızkardeşinin kocasını (Melik Hasan) öldürdü ve Bavendiyan'ın yenilgiye uğramasıyla Çelaveli emirleri işbaşına geçtiler.³⁹ Seyyid Kıvam 751 yılında öylesine bir nüfuza ulaşmıştı ki Afrasyab, hükümetinin devamı için ona yaklaşmaya çalıştı. Dahası başına derviş kavuğu geçirip sufi elbisesi giydi. Bu görüntü ve aldatma dahi onun hükümetinin devamını sağlamaya yetmedi. Seyyid Kıvam'ı tarikatın hilafına isyan ve tuğyan suçuna teşebbüsten zindana atıp onun etrafındaki halkı serbest bıraktılar.

Afrasyab onu kendi yanına çağırdı fakat Seyyid bu çağrıyı kulak asmadı, bunun üzerine bir kez daha onu tutuklamak istedi ise de aralarında savaş çıktı. Seyyid'in taraftarları ile Afrasyab'ın askerleri arasındaki bu savaşta Kiya Afrasyab öldürüldü ve Afrasyab'ın oğullarından üçü de öldürüldüler.⁴⁰ Böylece Mer'âşiyân Devleti kurulmuş oldu ve Mer'âşiyân silsilesi yıllarca Mazenderan'da hüküm sürdüler. Timur ise kendi galibiyeti için tasavvuf şeyhlerinden ve irfan ehlinde yardım istemekten başka bir çare bulamadı. Timur her nereye gitse onları görmeye gayret eder, onları ziyaret ederdi. Bu arada Mer'âşilerin bazı meziyetlerini aktarmak gerekir:

Birincisi, onlar büyük saygınlığı olan sadat (yöneticiler)'tandılar. İkincisi, tasavvuf ve irfan, dönemin üst kültürel-dini yapısını teşkil etmekteydi ve onlar tasavvuf ehliyidiler. Üçüncüsü, onlar Mazenderan Şiilerindendiler. Mazenderan halkı arasında Alevilerin ayrı bir yeri vardı. Meraşiyân'ın diğer özelliklerine göz atacak olursak:

Meraşiler üç akımı (teşeyyu'-tasavvuf-futuvvet) telif etmiş bunları sentezlemişlerdir. Teşeyyu'-Tasavvuf- Futuvvet yani iman ruhu-irfan-gayret. Ayrıca onlara göre mülk ve din iç içedir. Yani din ve siyaset birliktedir. Meraşilerin bir başka özelliği de dönemin merkezi otoritesinden ve kargaşasından uzak duruşlarıdır. Silsile sahibi bir tarikat olarak Taberistan tarihinde Meraşiler, Sey-

³⁷ *Tarih-i Taberistan*, s. 342.

³⁸ *Zuhur-u Teymur*, s. 69.

³⁹ *Horasan Serbedaran Kıyamı*, s. 102.

⁴⁰ *Tarih-i Taberistan*, s. 176, 177, 157.

yid Kıvam'ın silsilesini şöyle naklederler: "Seyyid Kıvamuddin Meraşi, Seyyid İzzuddin Suğendi, Şeyh Hasan-ı Cûrî, Şeyh Halife, Şeyh Balu Zahid, Şeyh Şemsuddin Muhammed Sıddik, Şeyh İsa Kamil, Şeyh Muhammed Abbad, Şeyh Adem Kudsi, Melik Gâfur, Şeyh Cemaluddin, Şeyh Bayezid-i Bistamî, İmam Sadık (r).⁴¹

Seyyid İzzuddin Suğendî Horasan'ın Meşhed'inde bir derviş Zaviyesi kurmuştu. Seyyid Kıvam, âlim ve fakîh olduğu halde Suğendî'nin müridi olmuş, yüksek bir bağlılıkla Şeyh Hasan-ı Cûrî'nin düşüncelerinin etkisinde kalmıştı. 783 senesinde Timur'un girişi, İskender-i Şeyhî ile birlikte diğer muhaliflerin ve ehl-i tesennün'ün yaydıkları haberler üzerine Mer'aşîlerin işi daha bir zorlaştı. Çünkü İskender, Timur'u onlar üzerine kışkırtıyor ve kendisini mazlum gösteriyordu. Sonunda babasının ve kardeşlerinin öldürülmesinden dolayı Sadat'tan intikam almak üzere Timur aracılığıyla ortaya çıktı. Timur, Seyyid Bereket'i izam ederek muhaliflerin eline koz vermemeye çalıştı ve onların teslim olmalarını bekledi. Onlar da korkudan Mahane Kale'sine sığındılar ve Seyyid Kemal'in oğlu Gıyasuddin'in varlığı da yeterli gelmedi. Timur teslim olup boyun eğmelerini ve Seyyid Kemal'in gelmesini bekledi. Çünkü 786 senesinde Seyyid Rıza ve Seyyid Razi huzura çıkmışlardı.⁴² Timur da onların yönetiminde devam etmelerini sağladı.

Ancak muhalif fıkıh/şeriat alimleri onun hakkında kötü konuşup aleyhte haberler yaptılar. Cemaat'tan ayrılarak sapkın inançlara ve bid'atlara düştüğünü yaydılar. İskender Şeyhî, elini çekecek gibi değildi ve kisas ve intikam almada ısrarlıydı. Meraşiler biliyorlardı ki, buna karşı koyacak güçleri yoktu. Meraşilerin açıklamaları yeterli ve doyurucu gelmedi. Timur'u ve Çelaveyan'ı ikna edemediler.⁴³ Bu nedenle Meraşiyen, Amul yakınlarındaki Mahane Kalesi'nde siper aldılar. Fakat Gıyasuddin'in aracılığı ve izamı ile on iki gün sonra Zilhicce ayının sekizi Pazartesi günü teslim oldular.⁴⁴ Meraşi büyükleri kötü mezhepli olarak itham edildiler fakat Timur onlara karşı her zaman saygılı olmaya devam etti.

Timur âlimlere işaretle şöyle dedi: Bunlar diyorlar ki, sizin yaptığınız ve inandığınız şey kötüdür!? Seyyid ise şöyle dedi (Seyyid Kemal) : Her kim na meşru (şeriatta yeri olmayan) konuşur, yapar ve buyurursa asılsızdır. Âlimler neden her an " لا إله إلا الله / La ilahe illallah" diyenlerin kanını sizin emrinizle dök-

⁴¹ age, s. 337.

⁴² *Tarihu Cibu's-Siyer*, C. III, s. 438.

⁴³ *Tarih-i Taberistan*, s. 225.

⁴⁴ *Zafernâme*, C. I, s. 310.

tüklerini ve onların mallarını yağmaladıklarını söylemiyorlar. Bu sözler Timur'un hoşuna gitmedi ve onların huzurdan çıkarılmalarını, sadat (ileri gelenler) haricindekilerin öldürülmelerini emretti. Bu olayda ileri gelenler esir alındı ve bin kişi öldürüldü. Birkaç yıl boyunca malları ve hazineleri yağmalandı.⁴⁵ İleri gelenleri Sarı'ye sonra Harzem'e ve Türkistan'a tehcir ve sürgün ettiler. Seyyid Razi, Seyyid Nasir ve Seyyid Zahîr Maveraünnehir'de vefat ettiler. Amul İskender Şeyhî'ye verildi. Fakat bir müddet sonra İskender Şeyhî 806 senesinde öldü. Bunun üzerine Amul şehri, Seyyid Kemal'in oğlu Seyyid Ali'ye bağlandı.⁴⁶ Sadat Meraşi, Şahruh zamanında Mazenderan'a döndü ve yeniden faaliyetlere başladılar.⁴⁷

Hurufiler, Fazlullah Esterabadî'nin katlinden sonra faaliyetlerden el çekmediler bilakis ondan sonra, Timurlulardan intikam alacak kadar güçlü bir siyasi birlik haline geldiler. Dolayısıyla Hurufilerin siyasi eğilimlerinden (ittifaklar) biri kuşkusuz Al-i Celayir, Kara Yusuf gibi Timurluların muhalif çevreleriydi. Kara Yusuf'tan Şah-ı Din Penah'a ve Yusuf Sahib Hasan ve Cemal'den söz edilebilir.⁴⁸

Onlar devlet teşkilatındaki nüfuzlarıyla tarihte seslerini duyurmuşlar ve etrafa korku salmışlardır. Sözcüleri Şahruh devrinde h. 830 senesinde Hurufilerden Ahmedler hareketi Şahruh'a suikast düzenlemiş ve bu bağlamda çok sayıda kişi tutuklanmış birçoğu da öldürülmüştür.

Şahruh'un terör edilmesi olayında Seyyid Kasım Enver, Mir Mahdum, Sainuddin Turke ve Maruf Bağdadî gibi çok sayıda kişi işkence edilip sürgüne gönderildiler. Fazlullah'ın yeğeni ve Emir Nurullah'ın oğlu Ahmedler Hoca Adududdin'nun bizzat kendisi gibi çok sayıda kimse de Herat pazarında yakılarak öldürüldüler.⁴⁹

Hurufilerin bir diğer nüfuzu Karakoyunlular teşkilatında mevcuttu. Özellikle h. 810 yılında Kara Yusuf eliyle Miranşah'ın öldürülmesinden sonra hatta Cihanşah zamanında bile hareketliydiler. Cihanşah'ın Timurlularla birleşmesinden ötürü Cihanşah'tan rahatsızlık duyuyorlardı. Hatta Cihanşah Hurufilerin öldürülmesi emrini vermek zorunda kaldı. Çünkü ulemanın fetvasına göre bu topluluğun ortadan kaldırılması vacip hükmündeydi. Eğer padişah bu

⁴⁵ *Tarih-i Taberistan*, s. 222, 223.

⁴⁶ *Tarihu Cibu's-Siyer*, C. III, s. 346.

⁴⁷ *Tarih-i Taberistan*, s. 196.

⁴⁸ *Hurufiye*, s. 23, 102.

⁴⁹ *Tarihu Cibu's-Siyer*, C. II, s. 617.

işte ihmal ve gevşek davransaydı o takdirde padişahın ortadan kaldırılması gerekecekti. Bu ittifak 845 yılında gerçekleşti.⁵⁰

Nurbahşiyye

Bu tarikat, Ahmed b. Fehd Hillî'nin öğrencisi ve Hoca İshak Hatlânî (h. 826)'nin müridi Seyyid Muhammed Nurbahşî Kayinî Horasanî (h. 869)'nin takipçilerinden oluşmaktadır. Hoca İshak Hatlânî ise Seyyid Ali Hemedani (h. 782)'nin öğrencisi ve damadı, Şeyh Hemedânî, Şeyh Mezdekânî (?)'nin müridi ve öğrencisi, o da Şeyh Alauddevle Simnani (h. 736)'nin mürididir. Kendisi Şeyh Hemedani Simnani Kübrevî ile birlikte İshak Hatlânî adına Şahruh dönemi 826 senesinde Şahruh'a karşı Maverannehir'in Hatlan bölgesinde ayaklanmışsa da başarılı olamamış, yakalanıp tenbih edilerek sürgüne gönderilmiştir.⁵¹ 840 yılında Herat'ta Şahruh, halkın huzurunda ondan mehdilik ya da naib-i mehdilik iddialarından vazgeçeceğine ve siyah sarığı bir kenara bırakıp sadece resmi ilimleri öğretmekle meşgul olacağına dair taahhüt almıştır. Yirmi yıl boyunca bu meseleden dolayı zor durumda idi. Ta ki, Şahruh'a yazdığı bir mektubunda açıkça yaptığı işten tevbe etmesini ve hakkını resmen tanınmasını isteyene kadar. Zira kendisini Allah'ın hücceti ve nübuvvet ve velâyet mazharı ve sultanların kendisine itaat etmesinin vacip olduğunu söylüyordu.⁵²

Nurbahşiyyenin belirgin özelliklerinden biri de Hurufilerin beyaz giyinişlerinin aksine onların siyah giyinmeleri idi.⁵³ Bir başka özellikleri Nurbahşiyye'nin bir tarikatın sınırlarını aşip "tarikattan öte devrimci bir yapıya dönüşmeleri idi. Serbedaran, Mer'aşiyân, Hurufiyye, Noktaviyye, Safeviyye, Müşşe'şeyye gibi sufiyane bir devrim hareketine dönüşmeleri, hatta Şeyhin adına Kürdistan'da para basacak kadar ileri gitmeleri idi".⁵⁴ Seyyid Muhammed Nurbahş'in üçüncü iddiası, kendisini nübuvvet ve imamet mazharı olarak takdim edip sultanların kendisine itaat etmesini vacip olarak görmesiydi. Taraftarları onu, zamanın imamı ve bütün Müslümanların halifesi olarak isimlendirmişlerdi. Kendisini aynı zamanda evliyanın imamı olarak isimlendirmişti. Öyle ki kendisini tanımadan ölen kimsenin cahiliye ölümü üzere öleceğini söylüyordu.

⁵⁰ *Ravzatu'n-Necat*, C. I, s. 261.

⁵¹ *Teşeyyu' ve Tasavvuf*, s. 314.

⁵² *Belgeler ve Yazışmalar*, s. 154.

⁵³ *Teşeyyu' ve Tasavvuf*, s. 314.

⁵⁴ *Belgeler ve Yazışmalar*, s. 154.

Nurbahşiyye tarikatı, Hüseyin Baykara zamanında oğlu Kasım Feyzbahş tarafından devam ettirilmiş ve zirveye ulaşmıştır. Seyyid Muhammed yine İmam Ma'sum'un görevleri arasında yer alan cihad-ı asgar için çağrıda bulunabileceğini iddia ediyordu. Muhammed Nurbahş yaşadığı dönemden çok vefatından sonra büyük şöhrete ve öneme kavuşmuştur. Gülşen-i Râz'ı şerh eden ve Nurullah Şuşterî'nin kadısı (h. 1019) Muhammed Lahicanî ve Şeyh Bahauddin Amuli (ö. 1031) Nurbahşiyye tarikatının takipçileri arasındadırlar⁵⁵.

Hurufiyye

Şeyh Fadlullah Naimî Esterabad'da h. 740 yılında doğdu. Babası Muhammed Esterabad'ın Kadiyu'l-Kudatı (baş hâkimi) idi. Fadl, on altı yaşına kadar doğduğu yerde yaşadı. O zaman Esterabad Tuğa Timurhan'ın idaresinde, Sebzivar ise Serbedaran'ın elindeydi. Esterabad ve çevresi Teğa Timur'un yaylak ve kışlakı idi.⁵⁶

Esterabad 757 senesinde Teğa Timur'un emirlerinden biri olan Emir Veli'nin elindeydi. Fadl'ı Esterabadî, Tebrizî veya Meşhedî nispet ile yazmaktadırlar. "Bu üç nispetin doğru olma ihtimali de mevcuttur. Zira Esterabad onun doğum yeri, Meşhed onun sürekli gidip geldiği komşu bir şehir ve aynı zamanda manevi evi gibiydi. Tebriz ise onun ikamet ettiği şehir idi. Şeyhin yetiştiği dönem ve muhit, siyasi ve toplumsal karışıklıklar, savaş, yerel hükümdarların çatışmaları, güvensizlik, terör, yağma kol geziyordu. Serbedaran'ın geniş şöhretine karşılık Şiilerin yasaklı oldukları bir dönem idi. Şeyh ilk gençlik yıllarında fikri ve ruhi coşkunluğunun zirvesinde, etkilenme ve örnek alma yaşlarında idi. Öyle bir dönem ki, toplumda mehdi ve kurtarıcı düşüncesi son derece yaygınlaşmış haldedir. Yine o dönemde tasavvuf ve teşeyyü' birbirine çok yakın hatta iç içe kavramlardır. İsmaililerin Batınîliğinden, İhvan-ı Safa'nın felsefesinden ve İbn Arabî'nin velayet nazariyesinden etkilenilmektedir".⁵⁷ O Serbedaran ve Mer'aşiyân ile aynı evin adamı gibidir ve Serbedaran'a ayrı bir ilgisi vardır ve kendisi takye diken biriydi (dervişlerin başlarına örttükları takye – bizde bozulmuş şekliyle takke). Serbedaran da başlarına takye takan kimselerdi.

⁵⁵ *İrfan ve Tasavvufun Kökleri*, s. 103.

⁵⁶ *Tezkiretu'ş-Şuara*, s. 178.

⁵⁷ *Donbale-i Costecu Der Tasavvuf-i İran*, s. 56.

O rüyada Hz. İmam Rıza'yı, İmam Mehdi'yi, Hz. Mesih ve Havarileri görüp⁵⁸ Mevlânâ'dan iki beyit dinleyince onun düşünce ve yaşamında bir değişiklik oldu:

از مرگ چه اندیشی چون جان بقا داری
در گور کجا گنجی چون نور خدا داری

*Ölümden ne korkarsın ki ölümsüz bir can var sende
Mezarda nereye sığarsın ki Allah'ın nuru var sende*

Kendisi bu değişiklik ile ilgili olarak şunları söyler: Bütün sebepler, mallar ve mülkler benim nazarımda artık hiçbir değere sahip değildirlere. Bütün bunların varlığı da yokluğu da bana göre artık aynıdır.⁵⁹ O aynı zamanda tarihin yöntemini de seçmiş ve belirlemiştir:

مرشد من بود کو در راه دین
عارف حق عالم علم یقین
قطب عالم معنی شیخ حسن
سیرت آیین او شد پیر من⁶⁰

*Din yolunda benim müşidim idi ki
Hak arifi, ilm-i yakin âlimi
Alemin kutbu öldü mana Şeyh Hasan
Onun niyazının öyküsü benim pîrim oldu*

O da niyeti doğrultusunda tasavvuf ve irfan büyüklerine tabi olarak seyr u sefer ve seyahat etti ve "İsfahan, Badkub, Brucer, Harzem, Tebriz, Damğan, Basra Yarımadası, Hezar Cerib-i Mazenderan gibi şehirleri dolaştı. Bu geziler sırasında müritlerinden eli, ayağı mesabesinde yararlandı.⁶¹ Özellikle İsfahan

⁵⁸ *Vajename-i Gûrganî Gûrganî* (Cürcani Sözlüğü), s. 241.

⁵⁹ *Hurufiyye*, s. 9.

⁶⁰ *age*, s. 12.

⁶¹ *Ferheng-i İnan Zemin*, s. 15.

Harzem'inde ve Tebriz'de onun bağlıları ve takipçileri bulunmaktadır. Isha-fan'da rüya tevili ve tabiri hususunda şöhreti vardı. Diğer şeyhler gibi bir müd-det mağarada inziva ve çileye girerek bu geleneği sürdürmüştü. "Döneminin şartlarına ve olaylarına nispetle kendisini zulüm karşısında perişan halkın kur-tuluşu için görevli bir kimse olarak görüyor, Şeyh Halife ve Şeyh Hasan-ı Cûrî gibi dünya kelamı ediyor ve onlara garip ve uzak olan suçu işleyerek cezalandı-rılarak öldürülmeyi hak ediyorlardı".⁶²

Onun büyük bir hedefi vardı. "Bu nedenle bir kısım insanları halife adıyla etrafa göndermiş, hatta Timur'u bile kendi yoluna tabi olmaya çağırmişti".⁶³ Bu yüzden Gilan ve Semerkand âlimleri Şeyh'in en büyük cezaya çarptırılmasını istediler. Bunun üzerine Azerbaycan emiri Timur'un oğlu Miranşah tarafın-dan Şirvan'da tutuklanarak Timur'un emri ve âlimlerin fetvası gereği h. 796 yılında öldürüldü. Nesîmî'nin rivayetiyle onun ölüm tarihi şöyle aktarılmıştır:

چون پنجاه و شش رسیدش سال
گشت راهی بو سوی ملک ابد

*Yaş elli altıya ulaştığında
Ebedi mülke yol açıldı artık*

در الجنة ز دست ساقی دور
خورد جام شهادت سرمد

*Cennette sakinin elinden uzakta
İçer sonsuz şahadet şarabını*

روز آدینه بود ذیقعه
نود و شش فزون بر هفتصد⁶⁴

Zü'l-Ka'de ayının kutlu gününde

⁶² *Tasavvuf ve Teşeyyü'*, s. 171.

⁶³ *Vajename-i Gürғанî*, s. 246.

⁶⁴ *Divan-ı Nesîmî*, s. 23.

Yediyüzü doksan altı geç

796 yılı zilkadesinin Perşembe günü Emir Timur'un üçüncü oğlu Miranşah babasının emriyle Fadlullah'ı Şirvân'dan huzuruna getirtti. Çağın âlimlerinin fetvasıyla onu öldürdü ve ayaklarına ip bağlayıp cadde sokak dolaştırdı. Kabri Nahcivan Elincak'da bulunmaktadır".⁶⁵ Halkın Şeyh Fadlullah'ın kabrine gösterdiği ilgiden dolayı h. 804 yılında Timur cesedini kabirden çıkartıp yakmıştır.⁶⁶ Netice olarak Fadlullah Hurufiyye adıyla öyle bir başkaldırı hareketine girişmiştir ki, o günün toplumunda halkın düşüncesinde derin izler bırakmıştır. Bu izlerin belirtilerinden biri kuşkusuz iktidar sahipleri ve diyanet erbabının ortaya koyduğu tepkide gizliydi. Zira o, garip ve uzak fikirlerine ilave olarak Moğollar, Türkler gibi yabancılarla savaşmaktan söz ediyor, işgalcilerin boyunduruğu altındaki insanlar için adalet ve özgürlük istiyordu.

Onlar Timurlulara karşı koymak için çokça girişimlerde bulundular fakat rakipleri hayli güçlüydü. Bu nedenle bir şey yapamadılar. (Hurufiye hareketi adalet ve yabancı istilasına karşı savaşmak, insan onurunu korumak temelinde yükselen bir tasavvuf ve teşeyyü' öğretisinin ürünüdür. O, kendi döneminin inanış ve öğretilerini bu cümleden Mesihîyet, Yahudilik ve İslam'ın özellikle teşeyyü' ve tasavvuf öğretilerinin yeni bir telifini meydana getirmiş ve yeni bir düşünce ortaya koymuştu. Bir mektubunda şunları yazmaktadır:

من حسین وقت و نا اهلان یزید شمر من
روزگارم جمله عاشورا و شروان کربلا⁶⁷

Ben zamanın Hüseyin'i ve nâ ehiller Yezîd u Şimr

Bu devrânım cümle âşurâ ve Şirvânım (şehrim) ise Kerbelâ

Şeyh Fadlullah Naimî'nin bu mektubu, onun dönemin egemen siyasi ve dini anlayışına muhalif olduğunu göstermektedir.

Müşe'şeyân

IX. yüzyılda İran'ın siyasi ve toplumsal hareketlerinden biri de Seyyid Muhammed Fellah Sûfî adında bir Şeyh'in liderliğinde ortaya çıkan Mü-

⁶⁵ *Azerbaycanlı Bilginler*, s. 387.

⁶⁶ *Dolbale-i Costecu de Tasavvuf u İran*, s. 56.

⁶⁷ *Vajename-i Gürânî*, s. 30.

şe'şeyân hareketidir. Bu hareket Safevîler tarafından ezilmiştir. Onlar toplumda eşitlik yanlısı bir hareket idiler.⁶⁸ Onlar inançlarında aşırıya gittiler ve saptılar. Şeyh Fellah sufilik ve mehdilik iddiasındaydı. Timurlular ile Karakoyunlular arasındaki anlaşmazlıklar, Karayusuf'un oğlu İspend Mirza'nın Şiileşmesi, kargaşa ortamı, halkın kötü ve berbat durumu Seyyid Muhammed'in kalkışı için bir fırsat olmuştu. İktidarı ele geçirmek için öldürme ve yağma suçları işlemişti".⁶⁹

Müşe'şeyân on maddelik bir manifesto ile çıkmışlardı. Burada zahiri bozulmalar, iffetsizlik, zina, İslami ahlak ve öğretilere dikkatsizlik, hiyanet, haydutluk, faiz, kâfirlerle işbirliği, nübüvvet ve imameti inkâr, ahlaki yozlaşma sebebiyle onlar için ölüm cezasının verilmesi, sosyal adaletsizliğin varlığı gibi hususlar yer alıyordu. Seyyid Muhammed bu sorunlara uygun şiarlarla halkın kendi etrafında toplanmasını sağlamıştı.⁷⁰

Seyyid Muhammed Fellah kendisi için halifeler belirlemişti ve bunlardan biri Mevlâ Ali idi. Mevlâ Ali, Seyyid Muhammed'in suda yüzerken Türkmen Cihanşah'ın oğlu Pir Bedağ'ın okşu adamları tarafından h. 861 yılında öldürülmesinden sonra Allahlık iddiasında bulundu. Diğer bir halifesi de Seyyid Muhsin idi (h. 905). Seyyid Muhsin h. 870 yılında Seyyid Muhammed'in halifesi oldu ve 41 yıl boyunca emirlik yaptı. Öyle bir emirlik ki aldatma, katil ve yağma ile ele geçirilmişti. Seyyid Muhsin'den sonra oğlu Seyyid Ali işin başına geçti. Müşe'şeyyan 914 yılında 70 yıllık bir iktidardan sonra Safeviler tarafından hezimete uğratarak varlıklarına son verildi. Rıza Han zamanında son emirleri olan Şeyh Haz'el'in de hezimete uğramasıyla son buldular.⁷¹

Nakşibendiye

Hoca Bahaeddin Muhammed-i Nakşibendî (h. 717-791)'ye nispet edilen tarikattir. Ancak Hoca Yusuf Hemedânî (h. 440-525) ve Hoca Abdulhalık-i Necdevânî (h. 575) ve Hoca Muhammed-i Parsâ (h. 822) ve Yakub-i Çerhî (h. 851) ve Sadeddin-i Kaşgarî (h. 860) ve Hoca Ubeydullah-ı Ahrâr (h. 896) ve Abdurrahman-ı Câmî (h. 898) tarafından yayılmış ve genişlemiştir.⁷² Tarikat Ma-

⁶⁸ *Mecalisu'l-Mü'minin*, C. II, s. 414.

⁶⁹ *Huzistan'ın Beşyüz Yıllık Tarihi*, s. 17.

⁷⁰ *İran Tarihinde Siyasi ve Dini Hareketler*, s. 68.

⁷¹ *Huzistan'ın Beşyüz Yıllık Tarihi*, s. 40, 46.

⁷² *Miras-ı Müşterek*, s. 132.

verâunnehir'de ortaya çıkmış, burada organize olmuştur. Yani Buhara, Nakşibendîlerin ilk merkezidir. Daha sonraları Türkistan, Herat ve Horasan'a ulaşmış ve Herat'ı merkez haline getirmiştir. Müntesiplerinin çoğu sanatçı, dokumacı ve ziraatçılardır.⁷³

Bundan başka tarikatın dört ayrı ünvanı daha vardır. Bunlar; Siddika, Tayfuriyye, Hâcegân ve Ahrariyye.⁷⁴ Nakşibendiyye tarikatı bir Horasan ve İran tarikatıdır ve Şeyhlerinin tamamı İranlılardır. Onlar İran ve Turan ilişkilerinin bir halkasıydılar ve şeyhleri bu diyarlarda çok seviliyordu.⁷⁵

Nakşibendîliğin Belirgin Özellikleri

Nakşibendîler şeriat üzerinde ısrarla durmaktadırlar ve yaygın olan Hangâh tasavvufunu tasvip etmezler. Yani geleneksel Hangâh yöntemine itiraz edip, uzlet, diğer tarikatlardaki şeyhlik merhalelerini benimsemezler. Bir nevi mutedil bir tarikat olarak adlandırılmışlardır. Yani halvet, uzlet, vecd ve sema' ehli olarak değil sünnet ve şeriat ehli, buna sıkı sıkıya bağlı bir tarikat olarak tanımlamak gerekir. Sülûk'ta i'tidal (orta yol), maişette (yaşam) sadelik, halk ile iççelik, ileri gelenler ve yöneticilerle ilişkiler diğer özellikleri arasında sayılabilir. Elbette Nakşibendî şeyleri Hâce Ahrar'a kadar siyasi meselelerle pek ilgilenmemişler, siyasetten uzak durmuşlardı.

Siyasi ve toplumsal çekişmelerde maslahatçı bir rol oynamak ve Allah'ın velilerinin kabirlerini ziyaret etmek onların özellikleri arasında yer almaktadır. Nakşibendi meşayih, vefat etmiş olan evliyanın kabirlerini ziyaret etmenin ve onların adı ve hatırası ile ilgilenmenin, manevi ve ruhi kuvvet ve kazanımın artırılması için yararlı olduğuna inanmaktadırlar. Nakşibendiyye uygulamasının temeli 8 kaide üzerine kuruludur. Bunlar:

1. Huşdar der dem (Her nefesin farkında olmak)
2. Nazariye ber kadem (Gözü kendi adımlarına yöneltmek)
3. Sefer der vatan (Dünyada sefer halinde olmak)
4. Halvet der encümen (Halk içindeyken Hak ile olmak)
5. Yad kerd (Daima Allah'ı hatırlamak)

⁷³ *Donbale-i Costecu der Tasavvuf-i İran*, s. 207.

⁷⁴ *Kürdistan Tasavvuf Tarihi*, s. 292.

⁷⁵ *Miras-ı Müşterek*, s. 127.

6. Bazgeşt (Allah'a dönmek)
7. Nigâh daşt (Teveccühü gözetmek)
8. Yad daşt veya Hod daşt (Zikir halini korumak, kendini tutmak).

Bunlara ilave olarak üç de riayet edilmesi gerekli makam vardır ki bunlar; Mulahaza-i adedi (sayıya riayet), Mulahaze-i vakti (zamana riayet), Mülâhaza-i dil (kalbe riayet)'dir.⁷⁶

Maverâunnehir Nakşibendîlerin menşei olduğu için Timur ve Timurlular Nakşibendîleri desteklemiştir. Emir Timur, Emir Seyyid Külal ve Hoca Bahauddin Muhammed Nakşibend'e büyük hürmet göstermiş ve oğlu Hoca Abdullah-ı Nakşibend de onun halifeleri nezdinde bir hayli saygın idiler. Onun kanlı anlaşmazlıklarda hazır bulunması, çatışmanın barışa tebdil olması için yeterliydi.⁷⁷ Nakşibendiyye meşayihinden Hoca Hasan Attar'ın atına binmesi için Şahruh ellerini çatıyor (rikab) yapıyordu. Kendisi ise yanında yaya gidiyordu. Ebu Said ise Hoca Ahrar'a aynı şekilde hürmet gösterirdi.⁷⁸

Nakşibendiyye geniş bir şekilde ve samimi olarak Timurlular ile iyi ilişkiler içindeydiler. Başlangıçtan beri Nakşibendîler, Timurluların ilgi ve himayesindeydiler. Ancak sadece Timur Sultanlarından Uluğ Bey bu ilgi ve himayede bulunmamıştır. Nakşibendiyye'ye saygı duymadığı gibi onları küçük görmüş, Hoca Muhammed Parsa'yı sınava tabi tutmuş, Nizameddin Hamuş'u baş açık bir vaziyette huzuruna getirtmiştir.⁷⁹ Uluğ Bey'in bu küçümseyici tavırlarından dolayı maneviyat ve tasavvuf önderleri ise Abdullatif'i benimsemiştir. Ulema bile Uluğ Bey'in katline fetva vermiştir.⁸⁰

Nakşibendîlik Hoca Bahauddin'den sonra Hacı Muhammed Parsâ gibi onun halifeleri tarafından İbn Arabî'nin öğretilerine tabi oldular. Hacı Muhammed Parsâ şöyle demektedir: "*Füsûs'u iyi bilen kimse hazretin misyonunu kuvvetlendirecek bir davetçi (daiye) olacaktır*". Hacı Alauddin Seyyid Şerif Cürçânî'nin saygısına mazhar olmuştur. Sünnet'in zahirinde ısrar ve ona bağlılık IX. yüzyılda tasavvuf geleneğindeki en önemli değişimin göstergelerinden biri sayılmaktadır.⁸¹ Sufiler ve Komiserler kitabının yazarı, Nakşibendîlerin

⁷⁶ *Nefehatu'l-Üns*, s. 140.

⁷⁷ *Tarih-i Tasavvuf-i Kürdistan*, s. 92.

⁷⁸ *Tarihu Cibu's-Siyer*, C. IV, s. 95.

⁷⁹ *Miras-ı Müşterek*, C. II, s. 111.

⁸⁰ *Din u Devlet der Asr-ı Safevî*, s. 26.

⁸¹ *Donbale-i Costecu der Tasavvuf-i İran*, s. 210.

Sovyet Rusya'nın Müslüman bölgelerinin tamamında çok fazla nüfuz sahibi olduklarından bahsetmektedir.

Onların nüfuzlarını önlemek için ulemaya başvurdukları, âlimlerden onlar aleyhine fetva aldıkları ve böylece onlara üstün geldiklerini belirtmektedir. Nakşibendileri Türkistan'ın Ruslar tarafından işgalinin sorumlusu olarak görmekte ve Nakşibendiliğin yükselişini beş şeye bağlamaktadırlar:

1. Elitist / seçkinci yaklaşımları.
2. Uzlaşmacılıkları ve siyasi/toplumsal şartlara uyum sağlama kabiliyeti.
3. Toplumun geneli tarafından anlaşılır bir dil kullanmaları.
4. 11 ve 12. yüzyıllarda gayrimüslimler ile savaşa komuta etmeleri.
5. Sorumluluk paylaşımları ve diğer tarikatlardaki gibi şeyhlik sisteminin olmayışı.

Jo-Ann Gross, "Satvet ve Kerâmet" adlı makalesinde şunları yazmaktadır: Nakşibendilik şeriata bağlılık ve şariat taraftarlığı bağlamında siyasi ve toplumsal meselelerde sorumluluk duymaktadır zira saltanatı nübüvvet makamına yakın bir makam olarak görmekte dolayısıyla saltanata yakınlığı dinin güçlenmesi ve Müslümanlara yardım etmek için gerekli görmektedirler. Bu şekilde zulüm ve hukuksuzluklar Müslüman toplumdaki uzaklaştırılmış olacak ve şeriata uygun olmayan yöneticiler engellenmiş olacaktır. Öyle ki, Hâce Ah-rar Şahlara öğüt verilmesini ve onların zulüm yapmalarına engel olmayı, sûfiler için bir görev bilmektedir.⁸²

Johan G-jter Haar ise; "Nakşibendî Tarikatında Mürşid'in Önemi" başlıklı makalesinde şunları yazmaktadır: "Nakşibendî tarikatının kendine has özellikleri vardır. İslam'ın hükümlerine bağlılık bu tarikatta çok önemli bir yere sahip olduğundan, ölmüş veya yaşayan bir şeyhe intisap edebilirler. Yani bizzat görmeden de meşayihin ruhaniyetinden yararlanılabilir, mürşid ölmüş olsun veya hayatta olsun fark etmez. Önemli olan önderliği bulabilmektir. Mürid ve mürşid arasındaki samimi irtibat ve şeyh tarafından şakirtlerin eğitiminin bir görev olarak algılanması, şeyhin öğretilerinin ise mürit tarafından temel çerçeve olarak alınması⁸³ söz konusudur.

⁸² *Sufiler ve Komiserler*, S. 19, 55.

⁸³ *Miras-ı Tasavvuf*, C. II, s.68.

Son olarak Nakşibendî şeyhlerinden bir kaçına değinmek yerinde olacaktır:

1. Hâce Bahaeddin Muhammed b. Muhammed Buharî tarikat adabını Emir Seyyid Külâl'den aldı ve Üveysî hakikat ile Abdulhalik Gücdüvanî'nin ruhaniyetinde yetişti.⁸⁴ Doğum yeri ve defnedildiği yer Buhara'nın köylerinden biri olan Kasr-i Arifan'dır. Şeyh Baha Nakşibendî silsilesinin başında yer almaktadır.⁸⁵
2. Emir Seyyid Külâl; Muhammed Semmasî'nin halifesidir. O da hazreti Azizan lakaplı, yüksek makamlar sahibi ve dokumacılıkla meşgul olan Hâce Ali Ramtinî'nin halifesidir.
3. Hâce Alaeddin Attâr Muhammed b. Buharî. Hâce Baha'nın büyük arkadaşlarından olup Hâce'nin sağlığında müridânın eğitimi Attar'a havale edilirdi. Seyyid Şerif Cürcani ise ona karşı büyük sevgi duyardı. Hâce Attâr, Salihlerin kabirlerini ziyaret etmeye çok önem verir, tekid ederdi. 20 Recep 802'de vefat etmiş ve Çağaniyan'da defnedilmiştir.
4. Parsa lakabıyla meşhur Hâce Muhammed b. Muhammed Hafız Buharî, Hâce Baha'nın halifelerindendir. Hâce Baha'nın yanında kendisi büyük bir yere sahiptir. H. 822'de Hacc ile şereflendiği sene Medine'de vefat etmiştir. Kendisi Hacc seferinde bütün yol boyunca havastan avamdan bütün kesimlerin ilgi ve karşılmasına mazhar olmuştur. Yol boyunca karşılaştıkları bütün kabirleri ziyaret ederdi. Öyle bir kimse idi ki, Camî'ye bir parça Nebat-ı Kirmanî vermiş ömrünün sonuna kadar o nebatın tadı Camî'nin damağında kalmıştır. Camî, kendisinin irfan arayışını ona borçlu olduğunu belirtmektedir. 23 Zihicce 822 tarihinde vefat etmiş ve Peygamberimizin amcası Abbas'ın yanına defnedilmiştir.⁸⁶

⁸⁴ *Nefehatu'l-Üns*, s. 385.

⁸⁵ *Mecalisu'l-Üşşak*, s. 194.

⁸⁶ *Nefehatu'l-Üns*, s. 380.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hüseyin**; *Tarih-i Cedid-i Yezd'in*, Edt. Mirhaşim Muhaddis, Tehran, İntişarat-ı Emir Kebir, 1357.
- Ajend**, Yakub; *Hurifiyye der Tarih-i Tehran*, Neşr-i Ney, 1360.
- Aştıyanî**, Abbas İkbâl; *Zuhur-u Teymur*, edt. Mirhaşim Muhaddis, Tehran, Encümen-i Asar-ı İlmi, 1360.
- Benigson** Andersen, Alexander; *Sufiyân ve Komiserha*, Çev. E. Münferid, Tehran, Defter-i Pejoheş-i Ferhengi, Birinci Baskı, 1378.
- Buharâî**, Ahmed Ali Reçaî; *Ferheng-i Eş'ar-i Hafız*, Tehran, İntişarat-ı İlmi, 8. Baskı, 1357.
- Cami**, Abdurrahman; *Nefehatu'l-Uns Min Hadarati'l-Küds*, Tas. Mehdi Tovhidipur, Tehran, İntişarat-ı Kitabfuruşi-yi Mahmudi, 1337.
- Chevski**, Petro; *Nehzet-i Serbedaran-ı Horasan*, Çev. Kerim Keşaverz, Tehran, Peyam, 1351.
- Ebu'l-Ula**, Afifi; *Melametiyye, Sufiyye, Fütüvvet*, Çev. N. Feruher, Tehran, Naşir İlham, 1376.
- Ensari**, Kasım; *Mebani-yi İrfan ve Tasavvuf*, Tehran, İntişarat-ı Tahurî, 1375.
- Gazgahi**, Emir Kemaleddin Hüseyin; *Mecalis-i Üşşak, (Tezkire-i Urefa)*, Tehran, İntişarat-ı Zerrin, , 1376.
- Gorgani**; *Vajename*, Tehran, İntişarat-ı Danişgah-ı Tehran, 1340.
- Gülcan** Mehdi; *Miras-ı Müşterek*, Tehran, Emir Kebir, Çap-ı Evvel, 1383.
- Havafî**, Ahmed b. Muhammed Mücmel Fasihi; *Meşhed*, İntişarat-ı Bastan, 1341.
- Hond**, Mir Gıyasuddin; *Tarihu Cibu's-Siyer*, Edt. Debir Siyaki, Tehran, Bica, Çap-ı Çaharom, 1380.
- Hücviri**, Ebu'l-Hasan Ali, *Bergüzide-i Keşfu'l-Mahcub*, Edt. F. Bedrei, Tehran, Neşr-i Ferzan, 1380.
- İbn Batuta**, *Sefernâme*, Çev. M. Ali Muvahhid, Tehran, Bingah Tercome ve Neşr-i Kitab, 1359.
- Kerbelaî**, Hafız Hüseyin; *Ravzatu'l-Cennat Cennatu'l-Cenan*, Tash. C.Sultani Kurani, Tehran, 1349.
- Kesrevî**, Ahmed; *Tarih-i Panzdeh Sale-i Huzistan*, Tehran, İntişarat-ı Hoca, 1363.
- Ketbî**, Mahmud; *Tarih-i Al-i Muzaffer*, Edt. S. Avdi, Tehran, İntişarat-ı Ehl-i Kalem, 1383.
- Levizen**, Leonard Fransuv; *İman ve Küfür, Şeyh Mahmud Şebisteri*, Çev. M. Keyvani, Tehran, İntişarat-ı Neşr-i Merkez, Çap-ı Evvel, 1379.
- Meraşi**, Zahiruddin; *Tarih-i Taberistan ve Rumiyan*, Haz. Bernhard Daren, Tehran, Neşr-i Gosterde, 1362.
- Mirahmedi**, Meryem; *Din u Devlet der Asr-ı Safevî*, Tehran, İntişarat-ı Emir Kebir, Çap-ı Düvvom, 1369.

- Mirhand**, M. b. Hondşah; *Tarih-i Ravzatuhu's-Safa*, Edt. C. Kiyanfer, Tehran, İntişarat-ı Esatir, 1379.
- Natenzi**, Mü'înuddin; *Muntehabu't-Tevarih*, Edt. P. Estehrî, Tehran, İntişarat-ı Esatir, Çap-ı Evvel, 1383.
- Nebî**, Abu'l-Fazl; *Nehzetha-yı Siyasi Mezhebi der Tarih-i İran*, Meşhed, Danişgah-ı Ferdovsi, 1376.
- Nesefi**, İzzeddin; *Keşfu'l-Hakaik*, Tash. A. Mehdevi Damğani, Tehran, Pengah Neşr-i Kitab, 1343.
- Nesimi**, Seyyid İmad; *Killiyat-ı Divan*, Tash. H. Muhammed Zade, Baku, Azer Neşr, 1972.
- Nevai**, Abdülhüseyin; *Esnad ve Mükatebat*, Tehran, Encümen- Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1379.
- Schimmel**; Anna Maria, *Eba'd-ı İrfânî-yi İslâmî*, Çev. A.Gevâhî, Tehran, Neşr-i Ferheng-i İslâmî, 1377.
- Semerkandî**, Dovletşah; *Tezkire-i Şuara*, Edt. Abdülhüseyin Norai, 1353, Tash. Edward Bravn, Muhammed Ramazani, Tehran, İntişarat-ı Haver, 1366.
- Şeybi**, Kamil Mustafa; *Teşeyyü' ve Tasavvuf*, Çev. Alırıza Zekaveti Karagözlü, Tehran, İntişarat-ı Emir Kebir, Çap-ı Süvvom, 1380.
- Şüşteri**, Kadi Nurullah; *Mecalisu'l-Mü'minin*, Tehran, İntişarat-ı Kitabfuruşi-yi İslamiye, 1377.
- Terbiyet**, Muhammed Ali; *Danişmendân-ı Azerbaycan*, Tehran, İntişarat-ı Matbaa-i Meclis, 1314.
- Tevekkoli**, Muhammed Raufi; *Tarih-i Tasavvuf der Kürdistan*, Tehran, İntişarat-ı Tevekkoli, 1378.
- Yezdî**, Şerefüddin Ali; *Zafername*, Tash. M. Abbasi, Tehran, İntişarat-ı Emir Kebir, 1336.
- Zebihullah**, Safa; *Tarih-i Edebiyat-ı İran*, Tehran, İntişarat-ı Ferdovs, Çap-ı Nohum, 1371.
- Zerrinkub**, Abdülhüseyin; *Donbale-i Costecu Der Tasavvuf-i İran*, Tehran, İntişarat-ı Emir Kebir, 1369.
- Zerrinkub**, Abdülhüseyin; *Erziş-i Miras-ı Sufiyye*, Tehran, İntişarat-ı Emir Kebir, Çap-ı Şişom, 1369.

Doğruluk ve Yalan Üzerine

Mustafa Lütfü el-Menfelûtî

Enes Yariz*

Mustafa Lütfü el-Menfelûtî 1876 yılında Mısır'ın Asyut'a bağlı el-Menfelût kentinde doğdu. Babası Arap annesi ise Türk'tür. Nesebi, Hüseyin (ra) dayanmaktadır. Ailesi yaklaşık bir asır boyunca ilim ve takvayla şöhret olmuş, birçok kadı yetiştirmişti. Menfelûtî, ilk eğitimini köyündeki Kuttab adı verilen okulda tamamladı. Dokuz yaşında iken hafız oldu. Sonrasında babası onu bazı büyüklerin gözetiminde Ezher camisine gönderdi. Orada on yıl boyunca Kur'an ilimleri, hadis, tarih, fıkıh dersleri gördü, Arap edebiyatından bazı klasik eserler okudu. Oradaki üçüncü yılından itibaren Arap Dili Edebiyatına ilgi duymaya başladı. Ezher camisindeki klasik edebiyat dersleriyle yetinmeyip Ebî Temâm, Mütenebbî, ibn-i Haldûn, İbni'l-Esîr vb. Edebiyatçıların şiirlerini okudu. Daha sonra Muhammed Abduh'un Ezher'deki tefsir derslerine katıldı. Onun vefatından sonra Menfelût'a döndü ve iki yıl boyunca klasik Arap edebiyatı kitapları üzerinde çalıştı. Bu sırada İbn-i Mukaffa'nın, Cahiz'in, Mütenebbî'nin ve Ebi'l-Ala el-Maarri'nin eserlerini derinlemesine okuyup kendine has bir üslup oluşturdu.

Menfelûtî, çalışmalarını bazı ulusal ve uluslararası dergi ve gazetelerde yayımladı. Bununla birlikte bazı makaleler yazdı ve *Nazarat* adında üç ciltli bir kitapta topladı. Menfelûtî, 1924 yılında Mısırda vefat etti.

* İnönü Üniversitesi Yabancı Diller Enstitüsü Arapça Okutmanı, e-posta: enes.yariz@inonu.edu.tr

Bu çalışma, Menfelûtî'nin *Nazarat* kitabındaki *Doğruluk ve Yalan* adındaki bir makalesinin Türkçeye çevirisi olarak hazırlanmıştır.

Doğruluk ve Yalan

Bu mektup, bana pek değerli birinden geldi.

Sayın *Nazarât'ın* Sahibi:

Allah'ın doğru söze ve doğru sözlüye vadettiği ödülü duydum. Aynı şekilde Allah'ın yalana ve yalancıya haber verdiği büyük azabı ve kötü sonu da işittim. Bu kavramlarla ilgili Âdem'den (as) bu güne hikmet sahibi kişilerin yazdıklarını da okudum. Hepsi de doğru konuşmanın yüce şahsiyetlerin yüceliklerinin kaynağı olduğu, bütün üstün ahlak ve sıfatların ondan doğduğu görüşünde birleşmişlerdi. Doğru sözlülerin hep başarılı olacaklarını, gölgeleri ve ruhları onlardan ayrılrsa bile başarının hep onlarla olacağını söylemişlerdi.

Dolayısıyla bu hayatta payıma düşen kötülüklerin ve sıkıntıların, üzüntülerin ve kederlerin, doğru konuşmamanın sonuçlarından olduğuna dair içimde hiçbir şüphe kalmamıştı.

Önceden, yalan konuşmanın doğru konuşmaktan daha yararlı olduğuna inanırdım. Şimdi ise o şekilde düşünmemin bâtil bir hayal ve şeytanın vesveselerinden olduğunu düşünüyorum. Bu sebeple yaşadığım sürece yalan konuşmayacağıma dair Allah'a ve kendime söz verdim. Tüm içtenliğim ve azimle yeminler ederek Allah'a yöneldim, bu yolda bana yardım etmesini diledim.

İşte o yeminimden sonraki doğru sözlerimin ve dürüst davranışlarımın sonuçlarını sana anlatıyorum.

Birinci olay: Dükkânda oturuyordum. Soran her müşteriye satacağım malın alış fiyatını, elde etmeyi düşündüğüm kârı, aksi halde uğrayacağım zararını dürüstçe anlatıyordum. Buna rağmen müşteri ille de fiyatı düşürmeye çalışıyor, indirim yapmayınca da beni bırakıp başkasından alış veriş yapıyordu. Hâlbuki daha önce de aynı fiyata satıyordum. Şu var ki dürüst davranmayarak satın aldığım fiyatı yüksek söylüyor, müşteri de kârımı az gördüğünden dolayı benden alışveriş yapıyordu. Akşama kadar durum böyle devam etti ve o gün hiçbir satış yapamadan dükkânı kapattım. Durum o şekilde devam etti ve bir-

kaç gün geçmemişti ki o çarşıda kazıkçı esnaf olarak tanınmışım. Artık dükkânımın kapısını aralayan kalmamıştı.

İkinci olay: Kalın kafalı insanların beyin tüccarlığını yapan tarikat şeyhleri diye bilinen zatlar... Başköşede onlar, etraflarında ise adeta kendilerine kul köle olmuş hadimlerin oturduğu meclislerden birine oturdum. Şeyh, tevekkülü anlatıyor, garip bir şekilde yorumluyordu. Çalışmamayı, amaç güden her çabadan uzak durmayı telkin ediyordu. Bu hezeyanlarını da hevasına göre yorumladığı bazı Kur'an ayetlerine veya şeyhinden işittiği hiçbir senedi olmayan hadislere dayandırıyor. En çok diline doladığı ise; *"Eğer hakkıyla Allah'a tevekkül etseydiniz kuşları doyurduğu gibi sizleri de doyururdu. Zira kuş aç olarak yuvasından ayrılır, tok karınla yuvasına döner."* hadisiydi. Oldukça sinirlenerek: "Ya Şeyh! Sen hadis'i lehine delil getirmeye çalışırken onu aleyhine delil getirdin" diye haykırdım! Hadisçilerin çalışıp çabalamanın gerekliliğine delil olarak getirdikleri bir hadisi, sen çalışmamaya delil olarak getiriyorsun. Bir buğday tanesi ile açlığının, bir damla su ile susuzluğunun giderileceği kuşun, yuvasından çıkmadan doyamayacağını görmüyor musun? Peki, istek ve arzuları sayısız olan şu insana nasıl olur da evinden çıkmasını, çalışıp çabalamasını Allah kendisine gerekli görmez!...

Oradakilere dönerek sözlerime şöyle devam ettim. "Ey insanlar! Sizler kalplerinizde olmayanları dilinizle söylüyorsunuz. Sizler, acizliğinizden ötürü çalışmadınız dolayısıyla tembelliğe mahkûm oldunuz. Bu iki sıfattan kurtulmak için de mazeret arayıp içinde bulunduğunuz durumu tevekkül diye yorumluyorsunuz. Gerçek şudur ki bu yaptığınız, utanç verici bir acizyet ve rezillikten başka bir şey değildir.

Bu sırada Şeyh, kızgın bir şekilde nefretle; "Bu inkârcı zındığı meclisimden dışarı atın" diye avazı çıktığıınca bağırdı. Bunun üzerine hadimleri, leziz bir yemeğin başına üşüşürcesine başıma üşüştüler ve beni yumruk yağmuruna tuttular sonra da beni dışarı attılar. Yediğim dayağın şiddetinden evime zar zor ulaşabildim. O günden sonra hangi topluluğun yanından geçsem gözlerinin ucuyla bana ters ters bakıyorlar, şeytandan Allah'a sığındıkları gibi benden Allah'a sığınıyorlardı.

Üçüncü olay: Ey saygı değer insan! Senden herhangi bir şey saklamak istemem. Eşim zengin bir hanımdı. Kalpleri parçalayan bir nefretle ondan nefret ediyordum. Fakat hizmetime sunduğu malından dolayı ona karşı kalbimde olmayan sevgi gösterilerinde bulunuyordum. Çünkü onun malından faydalanmak istiyordum. Böyle davranmanın yalanların en büyüğü ve en çirkini

olduğunu düşündüm, o günden sonra artık ona yalan söylememeye karar verdim. Her zaman benden duyduğu, tatlı pınarlar misali dilimden çağlayan o sevgi sözcüklerini artık duymaz olmuştu. Aramıza karanlık girdi. Adım adım benden uzaklaşmaya başladı. Birkaç gün geçmeden aramızdaki bağ çözüldü, ayrılık suresi, talak ayetiyle bitti.

Dördüncü olay: Değer taşıyan sözlerden nasipleri olmayan, insanların ufak tefek hatalarını dillerine dolamayı meslek edinen bir topluluğa uğradım. Bunlar, insanların kalplerinde gizli olanları açığa çıkarmaya, sırlarını ifşa etmeye uğraşan bedbahtlardı. Adeta bir kimyagerin deneyi esnasında gösterdiği titizlikle ve dikkatle işlerine koyulmuşlardı. Halkı için ondan daha samimi birinin bulunmadığı, öylesine fedakârca duruş sergileyen başkasının olmadığı, samimiyeti ve fedakârca duruşu uğruna hayatın birçok sıkıntısına maruz kalmış birini dillerine doluyorlar, onu ihanetle itham ediyorlardı. Vallahi masum bir insanın itham edilmesinden veya iyilik yapana kötülükle karşılık verilmesindenense göklerin yere düşüp yeryüzünü yok etmesini tercih ederdim. Kendimi tutamayacağım şeyler işittim. “Ey millet! dedim. Siz bir buçuk asırdır hürriyetinize kavuşmanıza rağmen hala basit düşüncelerinize kölelikten, hayallerinize esaretten kurtulmadınız mı? Her çağrıya kulak veriyor, yanlış yolda olan her kişinin peşi sıra yürüyorsunuz. Basiretsizce bakıyor, bilgisizce yargılıyorsunuz. Siz, bu yaptıklarınızla iyilik yapana iyiliğinden men ediyor, size ve davanıza hizmeti düşünen her kesi düşüncesinden vazgeçiriyorsunuz. Doğrusu her çiğneyenin ağzında lokma, oynayanın elinde oyuncak olduğunuzu görmüyorsunuz. Yalancı bir annenin, kundaktaki çocuğunu kandırdığı kelimelere benzer kelimelerle aldatarak sizi dürüst insanlara düşmanlık yapmaya çağırıyor, siz de onlara saygı ve sevgi, dürüst insanlara ise kin ve nefret besliyorsunuz. Böylesine aldatıldığınızı görmek, halimizin düzeleceğine ve başarıya ulaşacağımıza dair insan umutsuzluğa düşmektedir.” Onlara iyilik arzuladığımdan onların iyiliğini istediğimden onlarla bu şekilde konuştum. Fakat onlar bana kötülük dilediler. Öyle ki onlardan kurtulduğumda kafamın gövdemin neresinde olduğunu görmek için kafamı ellerimle yokluyordum.

Beşinci olay: Yetiştirmem gereken önemli bir randevuma çalışırken, kendini şairlerden sayan biri, elinde büyük bir kitapla önüme çıkıverdi. Güzel şiirlerinden birini bana okumak istediğini söyledi. Ben ki şiirden en iyi anlayanlardanım. Mazeretimi beyan ettikten sonra kibarca kendisinden müsaade istedim. Fakat reddetti, beni yolun kenarına sürükledi ve şiirini beyit beyit okumaya durdu. Sanki bana damla damla zehir içirmektedir. Öyle ki parça parça gelen azaptan kurtulmak için ölümüne sebep olacak o zehiri bana bir defada

içirmesini temenni ediyordum. Her bir beyitten sonra yüzüyle bana dönüp uzun uzun gözlerimin içine bakarak şiirin üzerimdeki etkisini anlamaya çalışıyordu. Yüzümdeki ekşimeyi gördükçe de okuduğundan etkilendiğimi zannederek okumaya devam ediyordu. Bu şekilde şiirinden elli beyte yakın okudu. Sonra durdu: Bu, benim şiirimden birinci bölümüdür dedi. Kendisinden merhamet dileyerek: Allah'ın rahmeti üzerine olsun. Şiirinin kaç bölümüdür?" diye sorduğumda; On bölümüdür dedi ve ilave etti. Onların ilkinden daha kısası bulunmamaktadır." Ben de kendisine: Beyefendi! Şiirinin çirkin olduğunu sana söylememe müsaade eder misin?" dedim. Bundan da kötüsü uzunluğu, her ikisinden de kötüsü senin borazana benzer kaba sesin, her üçünden de kötüsü ise uğruna evden çıktığım halde kaçırdığım şu randevumun üzüntüsünü bir nebze olsun hafifletemeyecek böylesi soğuk bir şiiri, beğenecek kadar zevksiz ve basit görüşlü olduğumu düşünmendir dedim. Adam, göğsüme var gücüyle bir yumruk indirdi. Ben de elimdeki sopayı kaldırdığım gibi başının ortasına bir darbe vurdum. – Allah şahidimdir ki – tek amacım, onun beynindeki şiirin bulunduğu yere vurarak o şiiri beyninden silip atmaktı. Adam baygın şekilde yere yıkıldı. Kitap elinden düştü. Kitabı kaptığım gibi yırttım, ondan kurtuldum. Zira benim başıma gelen musibetin başkalarının başına gelmesini istemiyordum. Tabi o arada polis bize ulaşmış, her ikimizi karakola, sonra da şu an mektubu yazdığım hapishaneye getirdi.

Ey *Nazarât* sahibi! Hayatımda sadece beş kez doğruyu söyledim. Sonuç: İflas, yuvamın dağılması, birinde ihanet, diğerinde zındıklıkla itham edilmek oldu. Dahası şu an zindanın türlü sıkıntı ve acılarını çekiyorum. Doğrusu bu durum doğruluğa aklımı karıştırdı. Ne olur bana akıl ver. İçinde bulunduğum karanlığı aydınlat!...

EY MAHKUM...

Allah sıkıntını gidersin. Seni doğruya iletisin.

Başına açtığı işlerden dolayı doğruluktan şüphe duymaya başlamışsın. Neredeyse doğruluğun, yüceliklerden değil de rezaletlerden olduğuna inancaksın. Ümitsizliğin sende bu kadar yer etmesine yol verme. Yaşam sıkıntılarının ve hayat darbelerinin senden olgunluğunu ve aklını almasına sakın müsaade etme. Zira yeryüzündeki ilk doğru sözlü sen değilsin. Doğruluk uğruna başına bela ve musibet gelen tek kişi de değilsin.

Şüphesiz ki, faziletin değerini anlayabilseydin ve onun cefasına hakkıyla sabredebilseydin, onun uğruna başların feda edilebileceğini anlardın.

Fazilet, yaşam araçlarından bir araç olmadığı gibi mal mülk kazanma vesilesi de değildir. Zira kişiyi insanlığın zirvesine çıkararak, insanlığın kemaline erdiren durumlardan biridir.

Fazileti, malının çoğalmasına veya müreffeh bir hayata ulaşmak için araç gören, şüphesiz onu hakir görmüş, onu aşağılamıştır. Zira onu tüccarın malıyla, ustanın malzemesiyle aynı kefeye koymuştur.

Yaşam kalitesinin ahlakın ölçüsü olarak değerlendirilmesi asla doğru değildir. Kişinin, yaşamı müreffehleştirdiğinde güzel ahlakına güveni artan, daraldığında ise onun hakkında kötü zanlarda bulunanlardan olmaması gerekir. Zira darlık ve sıkıntı içinde yaşamlarını sürdüren nice yüce şahsiyetler, müreffeh bir hayat yaşayan nice aşağılık kişiler görmekteyiz.

Şahsiyetli insan, diğer insanların sevgi ve saygısını elde etmedikçe hayatında amaçladığı konuma ulaşamaz. Söz konusu sevgi ve saygı ancak değerleri bilen ve yücelten bir toplumda yaşarsa gerçekleştirilebilir. O toplum ise faziletli bireylerden veya onların benzerlerinden oluşuyorsa mümkündür. Fakat yaşam pınarlarını ellerinde bulunduran salt çoğunluk yontulmamış sefiş çoğunluktur. Bunlar dürüst insandan nefret ederler. Çünkü arzu ve isteklerine engel olmakta, cehaletlerine ve ahmaklıklarına savaş açmaktadırlar. Yalancıyı severler. Zira hallerini kendilerine süsleyerek güzel göstermekte ve kendilerini kendilerine beğendirmektedirler. Bu sebeple doğru sözlü, toplumları ıslah yolunda üzüntü ve sıkıntılara göğüs gelecek geniş bir göğse, onların kinlerini ve nefretlerini taşıyabilecek güçlü bir kalbe ihtiyaç duymaktadır. Dürüstlüğünü, dünyada zafer, âhirette ise ebedi kurtuluşa ermek yolunda hayatını ortaya koyan mücahit edasıyla yapmalıdır.

Doğruluk, etrafı nefse ağır gelen şeylerle çevrilmiş bir alandır. İnsanın bu alanda ihtiyaç duyduğu bir şey varsa tıpkı peygamberlerin, hikmet sahiplerinin, toplumun ıslahını görev edinmişlerin, din ve siyaset davetçilerinin uğruna katlandıkları gibi zorluklara katlanması gerekir.

Cömertlik fakirleştirir, savaşta düşman saflarını yararak içlerine dalmak öldürür. Faziletlerden her birinin – sabırlı ve samimi insanlar hariç – götürüleri ve ona ulaşmayı zorlaştıran engebeleri olduğu gibi doğruluğun da götürüleri ve aşılması zor engebeleri vardır. Zira yalancılar doğru sözlülere inanmazlar. Yalancılar çoğunluk, dürüstler ise azınlıktır.

Beyefendi! Dürüst diye adlandırılmak ister misin? Malından ve rahatından hiçbir şey harcamadan insanın ulaşabileceği en yüce makama ulaşmayı ve yüceliğin sana boyun eğerek gelmesini ister misin?

Eğer bunu istemiyorsan doğruluğa açık şekilde zulmetmiş, ayaklar altında çiğnenecek bir yola atmışsın demektir.

Zenginlerin dükkânına gelmemesinden, kâh gâvurlukla, kâh ihanetle, kâh zındıklıkla itham edildiğin için üzülüyor musun? Doğruluğun yüce makamına ulaşmak, onu elde etmek uğruna başına gelenleri çok mu görüyorsun? Şunu bil ki geçmişteki yüce şahsiyetler, senden daha fedakârdılar. Ama onlar kesinlikle pişmanlık duymadılar, başlarına gelenlerden ötürü üzülmедiler.

Ey şerefli mahkûm!

Zorluk ve sıkıntılarına katlandığın hapishanenin sana kutlu olsun. Maruz kaldığın kin ve nefret sana mübarek olsun. Üzüntüsünü yaşadığın yaşamın sana kolay olsun. Vallahi benim gözümde sen, insanların mutlulardan ve yücelerden addettiği çoğundan yücesin.

Doğruluğa haksızlık etme! Ona kötü zanda bulunma! Ona karşı dostluk besle ve onu en çok seven ol! Hiçbir aldatıcı sakın ona karşı seni aldatmasın! Biraz sabret! Doğruluk ağacının gölgesinde gölgelenecek onun meyvelerini göreceksin. İşte o zaman öyle bir mutluluk yaşayacak, öyle gıpta edileceksin ki uğruna taç sahipleri taçlarını feda etse, hazine sahipleri hazinelerini harcasa senin ulaştığın konuma ulaşamayacaklardır.

Kitap Tanıtımı

EL-BEYAN VE'T TEBYİN

Hamit Memur*

Müellif Hakkında:

Amr bin Bahr bin Mahbub el-Kinai el-Mu'tezili. Künyesi; Ebu Osman fakat Cahız lakabıyla meşhur olmuştur. Cahız diye anılmasının sebebi gözlerinin ayrı ve üzüm tanesi gibi şişkin olmasıdır. Yaratılış olarak çirkin olduğu söylenir. Hatta küçük çocukların görünce, ondan korktukları anlatılır. Hicri 2. Yüzyılın ortalarında (H.150-160) yılları arasında Basra'da doğmuştur. Basra'da yaşamış ve ta'limini burada yapmıştır. Mu'tezilenin, Cahızıyye Fırkası ona nisbet edilir. Luğat ilmini; Esmail, Ebu Ubeyde, Ebu Zeyd ve Ahfeş gibi zamanın en büyük âlimlerinden almıştır. Kalam ilmini ise; Nazzam'dan almıştır. Hicri 3. Yüzyılın başlarında Bağdat'a gitmiş ve orada te'lif başlamıştır.

Bağdat'ta, edebiyatçı vezir Muhammed bin Abdülmelik ez-Ziyad ile tanışır ve uzun süre onunla arkadaşlık eder. Ona "*El-Hayavan*" isimli kitabını hediye eder. Sonraları Mutevekkil'in kadısı olan İbn'u Ebi Duad ile arkadaşlık eder.

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belağatı yüksek Lisans Öğrencisi.

Ona da “*El-Beyan ve't Tebyin*” adlı kitabını hediye eder. Yaratılışındaki çirkinliğine rağmen, hüsnü muaşeretini, nesir ve şiirdeki üstün kabiliyeti, anlattığı birbirinden komik fıkraları, insanların onun etrafında toplanmalarını sağlamıştır. Ayrıca o, kendisi gibi şiir kabiliyeti olanlarla atışmayı severdi. Son zamanlarında kısmî felç geçirip vücudunun yarısını kullanamaz hale gelmiştir. Ünlü dilci Muberrid; son zamanlarında Cahız’ı ziyarete gittim, bitkin bir haldeydi, ona nasıl olduğunu sordum. O da; “yarısı felç olmuş bir insanın durumu nasıl olur, felç olan kısımına şiş saplasalar hissetmiyorum, bir sinek beni rahatsız etse onu kovamıyorum ve ömrüm doksanı geçti.” diyerek halini anlattı ve şu beyitleri söyledi:

أترجو أن تكونَ وأنت شيخٌ كما قد كنتَ أيامَ الشبابِ
لقد كذَّبْتَكَ نفسُك ليس ثوبٌ دريسُ كالجدید من الثيابِ

“Sen yaşlı biri olduğun halde gençlik günlerini mi umuyorsun

Nefsin seni aldattı. Eski elbise yeni elbise gibi değildir. ”

Cahız, hicri 255 yılında Basra’da vefat eder, öldüğünde, “ *el-Beyan ve't Tebyin*” adlı kitabının göğsünün üzerinde olduğu söylenir. Zaten ölümü, üzerine düşen kitaplık sebebiyledir, onlarca cilt kitabın üzerine düştüğü anlatılır.

Te’lifatları:

İbn’un Nedim; Cahız’ın doksandandan fazla eserinin olduğunu ifade eder. Kitapları arasında en meşhur olanları; *El Beyan vet-Tebyin*, *El-hayavan*, *El-Buhala*, *Nazm-ul Kur’an*, *Er-Reddu ala Ashab-il İlham*, *Er-Reddu ala’n Nasara*, *Er-Reddu ale’l Müşebbihe*, *El-Muallimin*, *Fazilet’ül Mu’tezile*, *Mesail’ül Kur’an*, *Kitab’un Nisa*, *Kitab’us-Sudan ve’l Beyzan*, *Kitab’ul Biğal’* dir.

El Beyan vet-Tebyin:

Cahız’ın bu kitabı, âlimler arasında “ *El-beyan ve't Tebyin*” ismiyle meşhur olmuştur. Ancak Muhakkik Abdüsselam Harun, kitabın bu şekilde isimlendirilmesinin yanlış olduğunu, doğrusunun; “ *El-beyan ve't Tebeyyün*” olması gerektiğini söylemiştir. Zira “*Beyan*” ve “*Tebyin*” kelimeleri aynı anlamı ifade eder. Bunun üzerine bazı muhakkikler; biz, “ Cahız’ın böyle bir hataya düşeceğini sanmıyoruz.” diyerek konuyu araştırmışlar ve el yazma nüshada kitabın isminin; “*El-Beyan ve't Tebeyyün*” olduğunu saptamışlar, kitabın beşinci baskısında isminin düzeltilmesine karar vermişler. Fakat bu araştırmayı yapan muhakkiklerin ömrü beşinci baskıyı görmeye yetmemiş ve kitabın ismi aynı şekilde devam edegelmiştir.

Cahız, bir bakıma bu eserini, hitabet ve belağat sanatlarında diğer milletlere üstün olduğunu iddia ettiği Arapların bu konudaki üstünlüklerini sergilemek için kaleme almıştır. Ona göre, her büyük milletin üstün bir tarafı vardır. Mesela Yunanlılar felsefe ve ilimde, Çinliler sanatta, İranlılar devlet idaresinde ve Türkler harp sanatında üstün oldukları gibi Araplar da hitabet ve dil bilimi konularında üstündürler. Bu meziyetlerinden dolayı Araplar kendilerini en büyük millet, emeklerini en değerli, bütün milletler içinde en çok övünen, meşhur günlerini en çok anan ve hafızalarında tutan millet olarak görmüşlerdir. Ancak Cahız'ın, meşhur Yunan ve Latin hatiplerini ve eski Hint müelliflerini iyi tanımadığı anlaşılmaktadır. Nitekim o, İranlıların büyük hatipler yetiştirdiğini belirtmekle beraber Yunanlıların ve Hintlilerin bu konuda büyük değerler ortaya çıkaramadıklarını söylemek hatasına düşmüştür.¹

Cahız, hicri 237 (851) yılında önce dört cüz halinde kaleme aldığı bu eserini, üç kısma ayırmıştır. Birinci kısımda genelde; Beyanın anlamı ve çeşitlerinden, Arap dilini, fesahati ve belağatı bekleyen tehlikelerden, İkinci kısımda; Hitabet ilmi, şairlerin tabakası ve önemli örneklerden, Üçüncü kısımda; Luğat ilminin ve luğatın aslından ve şiirin kıymetinden bahseder. Her ne kadar böyle genel bir tasnife riayet etmeye çalışsa da, belki de ansiklopedik şahsiyetinin etkisiyle ve henüz ilimlerin tasnifinin kesin çizgilerle belirlenmemesinden dolayı o, bu konuları kitabının çeşitli yerlerine serpiştirmiştir. Kendisi de bunun farkında olmalıdır ki, beyandan bahsederken, “ Gerçekte bu bab kitabın başında gelmeliydi; fakat bazı düşüncelerle onu buraya aldık” der. Ayrıca ikinci cüz'de, şüubilere cevap vereceğini söylediği halde, bu konudan bahsetme fırsatını ancak üçüncü cüz'ün başlarında bulur.

Cahız, toplumun çeşitli kesimlerinden örnek verir ve kendi zamanındaki bedevilerin dillerinin, medenilere nazaran daha sağlam olduğunu söyler. Bunun için nadir sözlerin ve fıkraların “i'rabı veya lahniyle” halktan duyulduğu gibi nakledilmesi gerektiğini ifade ederek, müvelledün²'un vecizelerdeki ve fıkralardaki espriyi öldürdüğünü söyler.

Kısaca belirtmek gerekirse eser, Abbasiler döneminde İslam toplumunu çeşitli yönleriyle aksettiren bir ayna mesabesinde. Bu bakımdan muhtelif

¹ *El-Beyan ve 't-Tebyin*, Cahız, Kahire, 2010

² Sözlükte “doğurmak” anlamındaki vilâd (vilâde) kökünün “tef'îl” kalıbından türeyen müvelled kelimesi (çoğulu müvelledün) “sonradan icat edilip ortaya konan şey” demektir. (Lisânü'l-Arab, “vld” md.). Eski Arap dili ve edebiyatı âlimleri lugat, sarf ve nahiv bilimleri için metin kanıtı (şâhid) olarak değerlendirebilecek malzemeyi belirlemek amacıyla klasik Arap şairlerini yaşadıkları döneme göre sınıflara ayırmışlardır. Bunlar Câhiliyyün, muhadramün, İslâmiyyün (mütekaddimün) ve müvelledün (muhtesün) tabakalarıdır. Müvelledun tabakasının şiirleri dilde şahid olarak kabul edilmez. TDV.İslam Ansiklopedisi “Müvelledun” maddesi, cild VII

konularda araştırma yapanlar bu kitaptan bol miktarda faydalanmışlardır. Eski İslam âlimleri, kitabın bu yönünün farkına varmışlar ve ondan övgüyle söz etmişlerdir. Ebu Hilal el- Askeri belagat konusunda yazılan eserlerin en önemlisinin bu eser olduğunu söyledikten sonra; “ Ancak belagatin, beyan ve fesahatin tarifleri kitabın içinde dağınık halde verilen örnekler arasında gizlenmiştir, bunlar dikkatli bir incelemeye bulunabilir ” diyerek kitabın üslubuna dikkat çekmiştir.

Cahız, kitabını yazarken zamanının müelliflerinin de âdeti olduğu üzere tek düze bir yol takip etmemiştir. Eserine baktığımızda, girişte farklı bir üslup takip ettiğini sonra değişik bir üsluba geçtiğini ilerde tekrar eski üslubuna döndüğünü görürüz.

Cahız'ın bir başka özelliği ise kitabında yeni lafızlara yer vermiş olması, ama bu lafızları kullanmadan önce, bu lafızların sahih olup olmadıklarına, fesahate uygunluğuna, harflerin mahreçlerine ve insanların telaffuz edip edemediklerine, acemlerin ve farklı Arap lehçelerinin bu lafızları nasıl kullandıklarına dair kapsamlı bir araştırma yaptıktan sonra bu lafızları kullanmıştır.

Cahız, bu eserini, zamanın baş kadısı Ahmed b. Ebu Duad'a takdim etmiş ve 5000 dinar altın para ile ödüllendirilmiştir.

Ebu Hilal el-Askeri; “Ömrüm üzerine yemin ederim ki; bu kitapta birçok faydeler var. Çünkü bu kitapta çok değerli fasıllar ve çok latif fıkralar var. Bunların yanı sıra değerli hutbeler, önemli haberler, hatiplerin ve belagat erbabının isimleri, fesahat ve belagat erbabının; belagatte ve hitabette yazdıkları eserler, bu eserlerin ve sahiplerinin kadr ve kıymetleri, onların bu alandaki seçkin eserleri ve onların en güzel vasıfları güzel bir üslupla bu eserde anlatılır.” Diyerek bu eserden övgüyle söz eder.

İbn'u Haldun ise; “ilim meclislerinde şeyhlerimizden şunu işittik: Belagat ilminin esası ve erkânı dört divandır. Onlar da: İbn'u Kuteybe'nin; “*Edeb'ul Katip*”i, Muberrid'in; “*Kitab'ul Kamil*”i, Cahız'ın; “*El-Beyan ve't Tebyin*”i, Ebu Ali el-Kali el-Bağdadi'nin; “ *Kitab'un Nevadir*”i. Bunların dışındaki eserler bu kitablara tabi'dir.” der.

El-Beyan ve't-Tebyin'in çeşitli nüshaları günümüze ulaşmıştır. Bunlardan İstanbul kütüphanelerinde bulunanlar, Ramazan Şeşen tarafından tasnif edilmiştir. Kahire'deki nüshalarından ise Abdüsselam M. Harun, bu eserin neşrinin mukaddimesinde bahseder. Bunlar arasında yalnız Süleymaniye Kütüphanesin'deki (Esad Efendi, Nr. 38 83) eksik nüsha, eserin birinci redaksiyonuna ait olup, diğerlerinin hepsi ikinci redaksiyonun nüshalarıdır.

Muhtelif araştırmacılar, el-Beyan ve't- Tebyin'in çeşitli neşitlerini yapmışlardır. Önemli naşirlerinden bazıları şunlardır: Hasan el Fakihani, şeyh Zeravi el- Gemravi, Muhibbüddin el- Hatib, Abdüsselam Muhammed Harun. Bunların içinde mevcut yazmalara dayanması bakımından en mükemmeli Abdüsselam Muhammed Harun'un yaptığı neşirdir. Kitabın bir de " Müntehabat" şeklinde üç baskısı vardır. Ayrıca bazı bölümleri Almanca ve Fransızca 'ya çevrilmiş olan eser hakkında Arapça' da ve Avrupa dillerinde çeşitli araştırmalar yapılmıştır.

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

1. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 50-200 kelime civarında Türkçe-İngilizce özet; 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
7. Dergiye ulaşan makaleler, ön incelemesi yapıldıktan sonra belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Raporların biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde yazıların yayımı yayın kurulunun takdirine bağlıdır. Yazılar, varsa raporlarda belirtilen düzeltmeler, yazarı tarafından yapıldıktan ve Yayın Kurulu tarafından kontrol edildikten sonra yayımlanır.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilecek yazılar *ilahiyyatdergi@inonu.edu.tr* veya *ifd@inonu.edu.tr* e-mail adreslerinden birine gönderilebilir.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

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 sistemine 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).