

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

X / 1

Hakemli Dergi

SİVAS – 2006

Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi

X / 1 (2006)

Sahibi
C.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL (Dekan)

Editör
Doç. Dr. Metin BOZKUŞ

Yayın Kurulu
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL
Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN, Prof. Dr. Ali AKPINAR,
Doç. Dr. Cemal AĞIRMAN, Doç. Dr. Ali AKSU

© C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi.

C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.

ISSN: 1301 – 1197
Yazışma Adresi
Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
58140
Kampüs / SİVAS

e-mail : ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr.

Mizanpaj: yücel&işkin

Web : www.cumhuriyet.edu.tr

Tlf: 0.346.219 12 15-16
Belge Geçer: 0.346.219 12 18

Esform-0346 226 24 21

Sivas-Haziran 2006

Danışma ve Hakem Kurulu

Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Ali YILMAZ / Prof. Dr. Baki ADAM / Prof. Dr. Cemal TOSUN / Prof. Dr. Ethem
CEBECİOĞLU / Prof. Dr. İrfan AYCAN / Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM / Prof. Dr. İsmail ÜNAL /
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ / Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR / Prof. Dr. Mualla SELÇUK / Prof. Dr.
Murtaza KORLAELÇİ / Prof. Dr. Mustafa ERDEM / Prof. Dr. Recep KILIÇ / Prof. Dr. Sabri
HİZMETLİ / Prof. Dr. Şamil DAĞCI / Prof. Dr. Ahmat Nedim SERİNSU / Doç. Dr. Ali DERE /
Doç. Dr. Bünyamin ERUL / Doç. Dr. M. Emin ÖZAFŞAR / Prof. Dr. Sönmez KUTLU /
Prof. Dr. Tahir YAREN / Yrd. Doç. Dr. Ruhi KALENDER

Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ / Prof. Dr. Davut YAYLALI / Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ
Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Cumhuriyet Üniversitesi

Prof. Dr. Nevzat Yaşar AŞIKOĞLU / Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN / Prof. Dr. Mehmet ARSLAN
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ / Prof. Dr. Hüseyin AKKAYA / Prof. Dr. Ali AKPINAR
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL / Doç. Dr. Talip ÖZDEŞ / Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN
Doç. Dr. Metin ÖZDEMİR / Doç. Dr. Sabri ERTURHAN / Doç. Dr. Ali AKSU
Doç. Dr. Bayram ÇETİNKAYA / Doç. Dr. Cemal AĞIRMAN / Doç. Dr. Enbiya YILDIRIM
Doç. Dr. Hakkı AYDIN / Doç. Dr. Hasan KESKİN / Doç. Dr. İsmail ÇALIŞKAN
Doç. Dr. Metin BOZKUŞ / Doç. Dr. Kadir ÖZKÖSE / Yrd. Doç. Dr. Abubekir Sıddık YÜCEL
Yrd. Doç. Dr. Durmuş TATLILIOĞLU / Yrd. Doç. Dr. Galip YAVUZ / Yrd. Doç. Dr. Gökhan Sebati
IŞKIN / Yrd. Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ / Yrd. Doç. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN
Yrd. Doç. Dr. Mehmet BAKTIR / Yrd. Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL / Yrd. Doç. Dr. Sami ŞAHİN
Doç. Dr. Ünal KILIÇ / Yrd. Doç. Dr. Üzeyir OK / Yrd. Doç. Dr. Ali TAŞKIN / Yrd. Doç. Dr. Selim
EREN / Yrd. Doç. Dr. Ali YILMAZ / Yrd. Doç. Dr. M. Kazım ARICAN / Yrd. Doç. Dr. Alim YILDIZ
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KILIÇ

Dicle Üniversitesi

Prof. Dr. Hulusi KILIÇ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Avni İLHAN / Prof. Dr. Ömer DUMLU

Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet UĞUR / Prof. Dr. Cihat TUNÇ / Prof. Dr. Harun GÜNGÖR
Prof. Dr. Muhammet Şevki AYDIN / Prof. Dr. Yunus APAYDIN

Gazi Üniversitesi

Prof. Dr. Nadim MACİT

İnönü Üniversitesi

Doç. Dr. Şuayb ÖZDEMİR

Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Ali KÖSE / Prof. Dr. Hüsrev SUBAŞI / Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI
Prof. Dr. Sadrettin GÜMÜŞ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet TURAN / Prof. Dr. Hüseyin PEKER / Prof. Dr. İsa DOĞAN / Doç. Dr. Yılmaz CAN

Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI / Prof. Dr. Faruk BEŞER / Prof. Dr. Suat CEBECİ

Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL / Prof. Dr. Hakkı SEZER / Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK /
Prof. Dr. Yusuf IŞICIK / Prof. Dr. Tacettin UZUN
Prof. Dr. Zekeriya KİTAPÇI / Doç. Dr. A. Turan YÜKSEL

Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ / Prof. Dr. Erol AYYILDIZ / Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ
Prof. Dr. İzzet ER / Prof. Dr. Mustafa KARA

IV

DERGİ YAYIN KURALLARI

1. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi **hakemli** bir dergi olup, haziran ve aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanır.
2. Dergide yayınlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Türkçe özet verilerek yabancı dildeki makaleler de yayınlanabilir
4. Dergide yayınlanmak üzere verilen yazılar Yayın Kurulu tarafından konusu ve özelliği göz önünde bulundurularak konunun uzmanı hakemlere incelettilir. Yazılar hakem raporuna göre yazar tarafından düzeltilir. Yazar değişiklik yapmamakta ısrar ederse, bu durum ilgili kısımlara dipnot halinde belirtilir.
5. Dergide Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dışında kişilerin de bilimsel nitelikli yazıları yayınlanır.
6. Yazılar dergide üç nüsha olarak teslim edilir.
7. Dergide yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son kararı yayın kurulu verir.
8. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklıdır. Yazılar yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz.
9. Dergide verilen yazılar daha önce hiç bir yerde yayınlanmamış olmalıdır.
10. Toplam 25 sayfayı aşan yazıların tamamının bir anda yayımlanıp yayımlanmayacağına yayın kurulu karar verir.
11. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.
12. Her makale için Türkçe-İngilizce kısa özet ve İngilizce-Türkçe anahtar kelimeler belirtilir.
13. Makalelerle birlikte yayın kurulunun belirleyeceği hakem ücretleri peşin alınır.
14. İnceleme işlemi biten makalenin son şekli diskette editöre teslim edilir.
15. Dergide;
 - Orjinal bir araştırmayı bulgu ve sonuçlarıyla yansıtan makaleler.
 - Yeterli sayıda bilimsel makaleyi tarayarak, konuyu bu günkü bilgi düzeyinde özetleyip, bir değerlendirme ile günümüzdeki önemini belirten tarama yazıları.
 - Bir konudaki farklı görüşleri bilimsel düzeyde ortaya koyan eleştiri yazıları.
 - Kitap tanıtımı ve Çeviriler
 - Yeni Bir yöntem, teknik veya araştırma bulguları ortaya koyan, alanına katkı sağlayacak olan bildiriler yayınlanır.

YAZIM KURALLARI

- 1- Gönderilen yazılar;
 - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
 - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3 er cm bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
 - c. Gövde metni 10 punto ve 1,5 aralı, dipnot metni ise 8 punto ve 1 aralıklı Arial yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
- 2- Yazının başlığı İngilizce ve Arapça çevirisiyle birlikte verilmelidir.
- 3- Yazarın ismi ve akademik ünvanı başlığın altına yazılmalıdır.
- 4- Yazının sonuna özgeçmiş, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları eklenmelidir.
- 5- Yazının Türkçe ve İngilizce asgari 150 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.
Dipnotlarda eserin:
 - 6- İlk referans verildiği yerde tercihen aşağıdaki formatlar kullanılmalıdır.
Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Cilt Yer ve Tarih. Sayfa
Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı Soyadı, Yayınevi. Cilt. Yer ve Tarih. Sayfa.
Makale: Adı Soyadı, " *Makalenin Adı*" Makalenin Yayınlandığı Kaynak, Yayınevi Cilt Yer ve Tarih, , Sayfa.
Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, " *Madde Adı*" Ansiklopedinin Adı, Cilt, Yer ve Tarih, , Sayfa.
Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.

EDİTÖR'den

Kıymetli okurlar,

C.Ü. İlahiyat Fakültesi tarafından, haziran ve aralık aylarında olmak üzere, yılda iki kez yayınlanan ve hakemli olan 'İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin X/1 sayısını yayınlamanın ve sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Kısa bir süre önce üstlendiğim bu görevin kolay olmadığı bilincindeyim. Bu vesileyle dergimizin bu güne kadar gelmesinde her açıdan emeği geçenleri burada şükranla ve minnetle anıyorum. Ayrıca üstlendiğim bu görevi devam ettirdiğim süre içinde dergimizin gerek muhtevası ve gerekse basımı ve iç düzeni bakımından sürekli daha iyi, güzel ve ideal olanı sunmanın gayreti içinde olacağız. Bu amaçla başta dergimizin tanıtımı, dağıtımı ve yazılarının çeşitliliği konularında birtakım çabalarımız olacak. Bu konuda dergimizle bir şekilde ilgili olan herkesten duyarlılık ve destek beklediğimizi ifade etmek isteriz.

Dergimizin bu sayısı, dokuz özgün makale, bir tercüme makale, bir sempozyum tanıtımı, bir gezi notu ve iki kitap tanıtımından oluşmaktadır. Özgün makaleler, kendi alanlarında başta bilimsellik, güncellik ve yöresellik olmak üzere bir çok vasfı birlikte yansıtmaktalar. Dolayısıyla okuyucu kitlesi de bu yönüyle çeşitlilik arz eder kanaatindeyiz.

Dergimiz akademik çevrelere bir başvuru, öğrencilere bir yardımcı ders kaynağı ve ilgili kimselere bilgi açısından kapsayıcı ve doyurucu olmayı hedeflemektedir. Yani dergimiz hem bilimsel olmayı ve hem de milli bir çizgi takip etmeyi daima önemseyecektir.

Dergimizin bu sayısındaki her bir makalede ele alınan konuların okuyucularımız tarafından zevkle okunacağı ümidindeyiz. Okuyucularımızın eleştirisi ve dileklerine daima açık olduğumuzu belirtmek isteriz.

Bu vesileyle yazılarıyla bu sayıya katkıda bulunan hocalarımıza ve basımda emeği geçen arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle,
Saygılarımla,

Doç. Dr. Metin BOZKUŞ

İÇİNDEKİLER

Doç. Dr. Metin BOZKUŞ - 1
Alevi Yurttaşlara Yönelik Din Hizmetlerinin Sunulması Bağlamında Bir Teklif Denemesi

Doç. Dr. Sabri ERTURHAN - 13
Zekât ve Kurban'da Kıymet Ödemesi

Doç. Dr. Saffet SANCAKLI - 49
Hadislerde "Yaşlılık Olgusunun" Değerlendirilişi

Doç. Dr. Enbiya YILDIRIM - 73
İbnu'l Cevzi'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış

Yrd. Doç. Dr. M. Kazım ARICAN - 127
Spinoza'nın Tanrı-Alem İlişkisinde İçkinlik Aşkınılık Problemi

Yrd. Doç. Dr. Sami ŞAHİN - 145
Sivas Gök Medrese (Sahibiye Medresesi) Ve Kitabelerindeki Rivayetlerin Hadis Değeri

Dr. Ramazan IŞIK - 165
Mormonluk ve Mormon Kilisesi Üzerine Bir Araştırma

Dr. Hasan KURT - 191
İslam İnancına Göre sevap Kavramı

Dr. Halil TAŞPINAR - 213
Maturidiyye İle Eşariyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?

E. Rosenthal
çev.**Dr. Yusuf ALEMDAR - 251**
İspanya'da Arap Hakimiyetinin İzleri

Sempozyum
Doç. Dr. İsmail ÇALIŞKAN - 273
I. Tefsir Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Tefsir Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Problemleri Sempozyumu (11-12 Haziran 2005, Van)

Gezi Notları
Prof. Dr. Ali AKPINAR - 279
Sarayova Osmanlı'nın Bıraktığı Gibi Duruyor
Bosna-Hersek Gezi Notları

Kitap Tanıtımı
Yrd. Doç. Dr. M. Kazım ARICAN - 287
Religious Diversity A Philosophical Assessment

Kitap Tanıtımı
Hasan Özalp - 291
Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı

РЙЎИ

Doç. Dr. Metin BOZKUŞ - 1

محاولة اطروحة حول تقديم الخدمات الدينية الي المواطنين العلوية

Doç. Dr. Sabri ERTURHAN - 13

دفع الثمن في الزكاة والاضحية

Doç. Dr. Saffet SANÇAKLI - 49

تقييم ظاهرة الشيخوخة في الاحاديث النبوية

Doç. Dr. Enbiya YILDIRIM - 73

نظرة عامة لوعي ابن الجوزي في الحديث

Yrd. Doç. Dr. M. Kazım ARICAN - 127

اشكالية التنزهية والعارضية في العلاقة بين الاله والعالم عند سبينوزا

Yrd. Doç. Dr. Sami ŞAHİN - 145

تقييم وتخريج الاحاديث المنقشة علي جدران كوك مدرسة في سيواس

Dr. Ramazan IŞIK - 165

بحث في النورمانية وكنيسة نورمان

Dr. Hasan KURT - 191

نظرية الثواب في المفهوم الاسلامي

Dr. Halil TAŞPINAR - 213

هل الخلاف بين الاشاعرة والماتريدية خلاف جوهري أم خلاف مصطنع صوري

E. Rosenthal'dan çev.

Dr. Yusuf ALEMDAR - 251

أنا حاكمية العرب في اسبانيا

Doç. Dr. İsmail ÇALIŞKAN - 273

ملاحظات عن مؤتمر علمي المنعقد 11الخبزيران 2005 في مدينة وان حول قسم التفسير وقضايا التدريسية

Prof. Dr. Ali AKPINAR - 279

صراي اوفنا كما تركها العثمانيون
خواطر عن الرحلة في بوسنا وهارساك

Yrd. Doç. Dr. M. Kazım ARICAN – 287

دراسات كتب
تقييم فلسفي على الاختلافات الدينية

Hasan Özalp – 291

دراسات كتب

و مفهوم الإله عند سبينوزا في إطار وحدة الوجود والإلحاد و باننتنزم (panentheism)

VIII

CONTENTS

Assoc. Prof. Dr. Metin BOZKUŞ - 1

A Proposal Attempt in Context of Presenting Religious Services To Alawî Citizens

Assoc. Prof. Dr. Sabri ERTURHAN - 13

Paying of the Adequate Price in Legal Alms and Sacrifice

Assoc. Prof. Dr. Saffet SANCAKLI - 49

The Appreciation of the Phenomenon of Old Age in Traditions

Assoc. Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM - 73

A General View on Ibn al-Cawzi's Transmitting Prophetic Traditions

Assis. Prof. Dr. M. Kazım ARICAN - 127

The Problem of Immanence vs. Transcendence in God-Universe Relation in Spinoza's Thought

Assis. Prof. Dr. Sami ŞAHİN - 145

Sivas Blue Madrasa (Sahibia Madrasa) and the Traditional Value of the Narratives on Its Inscriptions

Dr. Ramazan IŞIK - 165

A Research on Mormonism and the Mormon Church

Dr. Hasan KURT - 191

The Concept of Savab (merit) According to the Islamic Belief

Dr. Halil TAŞPINAR - 213

A Conflict or An Artificial Fluctuation between Maturidism and Ash'arism

Translator from E. Rosenthal:

Dr. Yusuf ALEMDAR - 251

Tracks of the Arab Domination in Spain

Symposium Appreciation

Assoc. Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN -273

The Coordination Meeting of I. Commentary Main Science Branch and the Education-Teaching Problems of Commentary (11-12 June, 2005, Van)

Prof. Dr. Ali AKPINAR - 279

Sarajevo is standing as the Ottomans Left
Excursion Notes of Bosnia-Herzegovina

Books Review

Yrd. Doç. Dr. M. Kazım ARICAN – 287

Religious Diversity A Philosophical Assessment

Books Review

Hasan Özalp – 291

Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı

ALEVİ YURTTAŞLARA YÖNELİK DİNİ HİZMETLERİN İCRASI BAĞLAMINDA BİR TEKLİF DENEMESİ

Metin BOZKUŞ¹

Anahtar Kelimeler:

Alevî, Alevilik, Bektaşilik, Sünnî, Diyanet, Din Hizmeti, Sivas Yöresi

ÖZET

Bu makale, Alevi yurttaşlara yönelik dini hizmetlerle ilgili bir takım değerlendirme ve teklifleri konu almaktadır. Burada amacım, Alevilerin de Sünniler gibi Diyanet'in sunduğu hizmetlerden faydalanmasına katkı da bulunmaktır. Yoksa amacım ne Diyanet'i ve ne de Alevileri sorgulamak değildir. Bilakis karşılıklı bakış açılarına olumlu yönde yol göstermektir. Bu amaca yönelik olarak, önce Aleviliğin tarihi ve bugünü ile, Alevilik ile Bektaşilik arasındaki tarihten gelen farkı dikkatlere sunmak istedim. Ardından Alevilerin Diyanet'e bakışını ve Diyanet'ten beklentilerini genel olarak vermeye çalıştım. Bu arada Diyanet'in din hizmeti sunarken, Alevilerin tarihte ve günümüzde üzerinde önemle durdukları ve aslında Sünnilerin de benzer yaklaşımları sergiledikleri hususlara özel bir dikkat ve itina göstermesini vurguladım. Bu tekliflerimi ayrıca Sivas bölgesini örnek olarak müşahhas hale getirmeye çalıştım. Bu değerlendirme ve tekliflerimin, dini ve milli birliğimize ve bütünlüğümüze katkı sağlaması en içten dileğimdir.

Key Words:

Alawi, Alawisim, Bektashism, Direc forate of Religious Affairs, Religious Services, The regionof Sivas

ABSTRACT

A Proposal Attempt in Context of Presenting Religious Services To Alawi Citizens

This article deals with some evaluations and proposals concerning the religious services directed towards Alawi citizens. Here my goal is to make a contribution for Alawis to benefit from the services of the Direc forate of Religious Affairs like Sunnites. Otherwise I aim at interrogating neither Religioeces Affairs nor Alawis, on the contrary my goal is to show the way in a positive manner tı the angles of mutual views. For this aim, at first I wanted to present the historical difference between the history of Alawism and its present situation and between Alawism and Bektashism to the attention of the readlers. Following this, I wanted to give generally the view of Alawites to the Religious Affairs and their expectations from this organisation. Meanwhile I stressed that the Relipious Affairs, while presenting services, should give close attenti on to the motters that Alawis have

¹ Doç.Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mbozkus@cumhuriyet.edu.tr

followed up with special interest today and throughout history like Sunnites who have staped smillar approach to the same mattes. Furthermore I tried to make my propasals concrete taking the region of Sivas as an example. My sinrere wish is to make positive contriburions to our religious and national unity with there evaluations and proposals.

GİRİŞ

Bu makalenin gayesi, Alevî yurttaşların içinde buldukları mevcut durumdan hareketle, dini hizmetler alanında uygulanan programların, Alevîliğe ait birtakım inanç ve kültür unsurlarının da dikkate alınması suretiyle, daha da kucaklayıcı ve verimli olmasına katkıda bulunmaktır. Hemen ifade etmeliyim ki, burada amacımız, ne Diyanet ile Sünnî toplumu merkeze alarak Alevîleri dini inançları açısından sorgulamak ve ne de Alevîler açısından Diyanet'i ve Sünnîleri irdelemektir. Bilakis amacımız, kendilerini Müslüman olarak ifade eden ve Diyanet'in Sünnî Müslümanlara sunduğu dini hizmetlerin bir benzerinin kendilerine de sunulmasını isterken tarihten gelen bir takım sosyal ve kültürel çevre faktörlerinin de dikkate alınmasını savunan Alevî kitle ile Diyanet arasında pozitif bir ilişki kurulmasına katkıda bulunmaktır. Ancak bu konuyu ele almadan önce, konuyla ilgili olarak lüzumuna inandığımız bazı ön bilgiler sunmak istiyoruz. Bu ön bilgiler, Alevîliğin kısa bir tarihi süreci, günümüzde Alevî toplulukların dini hizmetler konusundaki durumları ve bu hizmetlerin sunulmasında görülen birtakım eksiklikleri ihtiva etmektedir. Daha sonra Alevîlerin Diyanet'e bakışlarını, Diyanet'ten beklentilerini ve bizim Sivas bölgesinde yaptığımız incelemeler sonucunda elde ettiğimiz bilgiler ışığında bazı talep ve önerilerimizi sunmaya çalışacağız. Burada gerek Alevî topluma ve gerekse Sünnî topluma ait verilen bilgiler, kendileriyle görüşme imkanı bulduğumuz kişilerden edindiğimiz intibaldır. İfade edilen görüşlerle ilgili herhangi bir anket vb. çalışma yapmadık.

A - ALEVİLİĞİN TARİHİ VE BUGÜNÜ

Alevîlik konusu, bugün Türkiye insanının kaçınılmaz bir gerçeğidir. Ülke genelinde Alevî kitleye toplumun her katmanında rastlamak mümkündür. Bu insanlar, dini inanç bağlamında kendilerini Müslüman kabul etmektedirler. Ancak, gerek tarihten gelen geleneksel bir bakış açısının etkisinde kalınarak ve gerekse yaşantılarında görülen bazı davranışlar sebebiyle Alevîlerin, bazı Sünnî topluluklar tarafından inanç ve ibadet konularında eleştirildiklerine şahit olmaktayız. Bununla birlikte gerek Alevî yurttaşların bazılarının genel din hizmetleri konusunda yeterince duyarlı davranmamaları ve gerekse din hizmeti ve eğitimi sunan kurumların Alevîlerin dini konularda ayrıca bir bilgi ve hizmete ihtiyaçlarının olmadığı gibi bir yaklaşımla, şimdye kadar ciddi bir adım atıldığına şahit olmadık. Dolayısıyla, Alevî yurttaşların dini hizmetler alanında ihtiyaç duydukları her türlü bilgi ve hizmetin, dinin, aklın ve bilimin öngördüğü bir şekilde, ülkemizin din eğitimi veren ve din hizmeti sunan yetkili kurumlar tarafından karşılanmasını ümit etmekteyiz.

Türk-İslam tarihinde İslamiyet'i kabul eden kimi Türkmen topluluklar, Müslüman olduktan sonra da, bazı eski inanç ve geleneklerine bağlı kalarak, bunlarla

bağlantılı merasimleri uygulamayı sürdürmüşlerdir. Bu toplulukların dini önderleri konumunda bulunan “dede” ve “babalar”, konumları itibariyle hem birer Müslüman din adamı, hem de birer şaman izlenimi vermişlerdir. Dolayısıyla, yaşadıkları hayat şartlarına bağlı olarak bu topluluklar, İslamiyet’i bütün incelikleriyle özümseme imkânı bulamamış ve özellikle Anadolu’da İslamlaşma süreci yüzyılları bulmuştur.² Çoğunlukla kırsal bölgelerde yaşayan bu toplulukların dini inançlar açısından takviye edilmesine dönük olarak, Osmanlı devletinin ilk dönemlerinde, sultanların hizmetinde, eğitici bir misyonla Türk kültürü ile İslamî inançların daha kolay bir şekilde yayılmasını sağlama amacını güden Bektâşî dervişlerinin büyük gayretleri olmuştur. Bütün tarikatların, yayıldıkları alanlarda tevarüs ettikleri yerel inançları bünyelerine almak suretiyle bölgeye intibak ettikleri prensibinden hareketle, Bektâşîlik tarikatının de eski Türk inançları başta olmak üzere pek çok yerel inançların izlerini bünyesinde taşıdığına şahit olmaktayız. Mesela, Bektâşî şeyh ve dervişlere ait kerâmetler ile eski Türk inançlarındaki inanç önderlerine (kam'lara) atfedilen menkıbeler arasında benzerliklerin olduğu, konunun uzmanı bazı yazarlar tarafından ifade edilmektedir.³

Bektâşî şeyh ve dervişleri, önceleri Safevîlerin yaydığı Şîî inançların⁴ etki alanında bulunan Türkmen toplulukları, daha hoşgörülü bir Sünnî anlayıştan yana çekmek ve onları tarikat eliyle Osmanlı devletinin şemsiyesi altında toplamak maksadıyla bir tür aracılık üstlenmişlerdir. Daha sonra bu iş tersine dönmüş, bu eğitici dervişler, kendilerini eski inançlara sıkı sıkıya bağlı topluluklar arasında bulmuşlar ve kendilerine önceden verilen eğitici rolün kurbanları olmuşlardır.⁵ Dolayısıyla Anadolu Türk-İslam tarihinde ortaya çıkış dönemleri ve fonksiyonları itibariyle birbirinden tamamen farklılık arz eden, ancak sonradan ikisi birlikte bir başka tabirle ifade edilen oluşumlar görmekteyiz. Bu oluşumlar, Bektâşîlik ve Kızılbaşlık oluşumlarıdır. Bunlardan birincisi bütünüyle bir tarikat görünümü arz eden ve göçebe toplulukları Osmanlı resmî anlayışı etrafında toplamaya çalışan Bektâşîlik tarikatıdır. İkincisi ise, 15. yüzyıldan itibaren Safevîlerin, Anadolu’da taraftar toplamak maksadıyla yaymaya çalıştıkları ve Şîîliğe dayalı siyasî bir karakter arz eden Kızılbaşlık hareketidir.⁶ Sonradan gerek Bektâşî ve gerekse Kızılbaş topluluklar için Alevî kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla, günümüzde Alevîliğin tarifi konusunda, bir tarikat mi, bir mezhep mi veya siyasî bir hareket mi gibi, yaşanan belirsizliğin temelinde de, bu tarihî sürecin dikkate alınmaması yatmaktadır. Çünkü, bugün Bektâşî meşrepli topluluklar, tarihte olduğu gibi, diğer tarikat mensuplarının yaptığı benzer şekilde, hem İslam dininin genel çerçevesine uygun bir hayatı ve hem de tarikata ait inanç ve kültür unsurlarını devam ettirmeyi benimsemektedirler. Özellikle tarihten günümüze bu tarikat mensupları arasında görülen, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi gibi öne çıkan inançların hiç bir zaman Şia’da olduğu gibi siyasî iktidarı

² Bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, *Türkiye’de Alevilik Bektâşîlik*, İstanbul 1994, s. 70-105; Metin Bozkuş, “*Türklerin İslamiyeti Kabulü ve Alevîliğin Türkler Arasında Yayılması*”, *C.Ü.İ.F. Dergisi*, Sivas, 1998, S. 2, s. 409-419.

³ Bkz. Mehmet Eröz, *Eski Türk Dini ve Alevilik Bektâşîlik*, İstanbul, 1992, s.7-39; Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektâşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul, 1983, s.141-179.

⁴ Bkz. Metin Bozkuş, *Tarihten Günümüze Sivas Yöresinde Alevilik*, Sivas, 2000, s. 40-46.

⁵ İrene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, Ter. Turan Alptekin, İstanbul, 1993, s. 223-224.

⁶ Bkz. Hasan Onat, “*Kızılbaşlık Farklaşması Üzerine*”, *İslamiyât*, C. 6, Sa.3, Ankara 2003, s.111-126; Saim Savaş, *XVI. Asırda Anadolu’da Alevilik*, Ankara 2002.

ele geçirmek için kullanılan bir malzeme oluşturmadığına şahit olmaktayız. Diğer taraftan Bektâşîliğe ait, camiden hariç bir ibadethane de vaki olmamıştır.⁷ O halde Bektâşî orijinli topluluklar, İslamî inanç ve ibadetleri bütünüyle kabul etmekle beraber, bir bakıma tarikat geleneği olan uygulamaları da bir alt kültür olarak benimsemiş ve uygulamışlardır. Konuyu bu şekilde ele almadığımız takdirde, başta Hacı Bektâş-ı Velî olmak üzere, bütün Bektâşî tarikatı mensuplarına haksızlık yapmış ve onların İslam'ı yayma gayretlerini inkâr etmiş sayılırız ki, bu bir tür tarihe saygısızlık demektir. Buna karşın, Safevî propagandanın etkin olduğu siyasî anlayışta ise, bir tür alt kültür olarak kabul edebileceğimiz bazı siyasî maksatlar için kullanılan inanç unsurları, genel inanç unsurlarının önüne çıkartılmıştır. Böyle bir uygulamayı diğer hiç bir mezhep ve tarikatta görmek mümkün olamamaktadır. Dolayısıyla, tarihten günümüze bu siyasî yönü öne çıkan anlayışın devamı olan topluluklar ve bu geleneği savunan bazı yazarlar, kendilerince şekilcilik olarak te'vil ettikleri İslam'ın şartları ve şiarı olan genel ibadetlerle kendilerini sorumlu görmemekte, Alevîliği ise kendine has özellikleri olan bir inanç sistemi olarak sunmaya çalışmaktadırlar. Yine bu insanlar, bu siyasî propagandanın etkisinde kalarak, aynen Şia'da olduğu gibi, Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve Oniki İmam sevgisi ile Kerbelâ Matemi ve Muharrem Orucu gibi hususları inanç esasları ile irtibatlandırmakta; Bektâşîlerin kabullerine ilâveten, cem, semah v.b. merasimlere kutsallıklar affetmekte ve bunları uygulamayı dini ibadetler açısından yeterli bulmaktadırlar.⁸

Tarihte, Bektâşî tarikatı mensuplarının devrin siyasî anlayışının bir yansıması olarak, batı yönünde uç bölgelerde, Kızılbaş topluluklarının ise yine uygulanan bu siyasî anlayışın bir sonucu olarak dağlık ve kırsal bölgelerde yerleştiklerini görmekteyiz. Dolayısıyla bu topluluklar, yaşadıkları sosyal çevreye bağlı olarak merkezî otoritenin hizmetinden yeterince istifade edememiş, böylece yeterli din bilgisi ve hizmeti almaktan mahrum kalmışlardır. Benzer bir durumun hâlâ devam ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Misal olarak, yakın geçmişte ve bugün Sivas çevresinde, özellikle kırsal alanlarda yaşayan bu topluluklar maddî ve manevî açılardan, acı, ancak gerçek olan bir mağduriyeti ve bunun sonucu olarak yurt içi ve yurt dışına dönük çok ciddi bir göç olayını yaşamış ve yaşamaktadırlar. Köyler, artık ıssızlık ve yalnızlıkla örülmüş bir hayatı sürmekte. Çoğunluğunu yaşlıların oluşturduğu bu köy, kasaba ve mezralarda yaşayan insanlar, âdetâ kendi kaderlerine terk edilmiş durumdadırlar. Sünnî yurttaşların yaşadığı köyler de benzeri durumlar yaşanmakla birlikte, özellikle Alevî yurttaşların yaşadığı köylerin çoğunda göç nedeniyle okullar kapandığı gibi, bu köylerin çoğunda cami de bulunmamaktadır. Eskiden var olan dedelik geleneğinin de artık kaybolmaya yüz tuttuğunu düşünürsek, hastalık, yaşlılık ve ölüm gibi durumlarda, bu insanlar, kendilerini manavî açıdan teselli edecek ve cenazelerini kaldıracak din hizmetinden mahrum bulunmaktadırlar.⁹ Bunun yanında,

⁷ Bkz. Mehmet Saffet Sarıkaya, **XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri**, Ankara 2002, s. 77-108; Yılmaz Soyger, **Alevî Bektâşî Geleneği**, İstanbul, 1996, s. 116-119.

⁸ Bkz. Rıza Zelyut, **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik**, İstanbul 1994; Rıza Algül, **Aleviliğin Sosyal Mücadeledeki Yeri**, İstanbul 1996.

⁹ Bkz. Hasan Coşkun, **Aleviler Sünniler ve Öteki Sivas**, İstanbul 1995; Ayrıca C.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yapılan Bazı Yüksek Lisans Tezleri, Ö. Arslan, "Yıldızeli ve Çevresindeki Alevilerin Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bir İnceleme" (2001); R. Demir, "İmranlı'nın Sosyo-Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bir

çoğunlukla metropol kentlere doğru görülen göçle birlikte insanlar, bu defa da büyük şehirlerin sıkıntıları karşısında bir tür yalnızlık yaşamaktadırlar. Ancak, metropol kentlerde yaşayanlar, birtakım dernekler etrafında örgütlenmek suretiyle geleneksel kültürlerini korumaya çalışmaktadırlar. Bu çerçevede, dernekler eliyle maddî bir dayanışmanın da yaşandığını söyleyebiliriz. Ancak bu örgütlenmenin bazı açılardan Alevî yurttaşları istismar ettiğine de şahit olmaktayız. Özellikle kimi dernekler, tarihte kalan bazı istenmeyen olayları sürekli canlı tutmakta ve Alevî-Sünnî toplulukların kaynaşmasına mani olmaktadır. Yine bazı yazarlar, dedeler ve siyasetçiler bir tür Alevî kardeşliği vurgusu yaparak, bu insanları ellerinden kaçırmak istememektedirler. Bu tür yaklaşımları bütünüyle etkisiz kılmak elbette mümkün olmayabilir. Ancak bu toplulukların inanç, ibadet ve ahlakî değerlerinin bilimsel bir yaklaşımla ele alınması, milli ve dini birlik açısından ortak inanışların yeşermesine imkan tanınması aşırılıkların sonuçsuz kalmasını sağlayacaktır. Bunu sağlayacak olanlar ise, bu konuda, kendilerini gerek bilimsel açıdan gerekse kurumsal açılardan yeterli ve yetkili gören fertler ve kurumlardır. Bu kurumların başında İlahiyat Fakülteleri, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Alevî dernek ve toplum önderleri gelmektedir. Bu açıdan biz, Alevî yurttaşların Diyanet'e bakışlarını, Diyanet'ten bekledikleri hizmetin neler olduğunu, bunun yanında Diyanet'in bu konudaki yaptıklarının ve yapması gerekenlerin neler olabileceği üzerinde durmaya çalışacağız.

B - ALEVİLER VE DİYANET

1 - Alevilerin Diyanet'e Bakışı:

Alevî topluluklar, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş tarihi olan 1924'den 1980'lere kadar, Diyanet'e karşı ilgisiz kalmışlardır. Ancak son yıllarda, Alevî toplum ciddi bir örgütlenme faaliyeti içine girmiş ve Diyanet'le ilgili itiraz, tenkit ve taleplerini net bir biçimde dile getirmeye başlamıştır. Bu aşamadan sonra, gerek Diyanet yetkilileri ve gerekse Alevî önderleri, görüş ve düşüncelerini basın yoluyla ifade etmeye gayret etmişlerdir.¹⁰

Alevî çevrelerin Diyanet'le ilgili görüş ve istekleri birbirinin aynı değildir. Her bir çevre konuya farklı bir açıdan yaklaşmakta, fakat kendi yaklaşımını Alevîlerin genelinin yaklaşımı imiş gibi sunmaktadır. Farklı Alevî dernek ve vakıfların bu konudaki görüş ve düşünceleri temelde, Diyanet'in yapısı ve işleyişi konusunda odaklaşmaktadır. Alevî çevreler, Diyanet'in statüsü ile ilgili olarak kendi aralarında bir farklılık arz etmekte. Bunlardan bir kısım dernek ve vakıflar, Diyanet'i laikliğe aykırı bulmakta ve kapatılmasının gerekliliğini savunmaktadır. Bir kısım Alevî vakıf ve dernekler ise, Diyanet'in yeniden yapılanmak suretiyle, devletin idari birimleri arasında yer almaya devam etmesinin gerekliliğini istemekte ve bir kısım Alevî

İnceleme" (2002); F. Kaya, *Şarkışla Emlek Yöresinde Yaşayan Alevilerin Kültürel ve Dini Yaşantısı Üzerine Bir İnceleme*" (2003).

¹⁰ Bkz. Battal Pehlivan, *Alevîler ve Diyanet*, İstanbul, 1993; Süleyman Yağız, *Alevî Aydınları, Alevî Dedeleri*, İstanbul, 1994; İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul, 1997; Ulusoy, *Günümüz Alevî Örgütlenmeleri Üzerine Bir İnceleme*", C.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi (2003).

kesimler ise Diyanet'in mevcut yapısıyla kalmasını istemektedirler.¹¹ Birbiriyle çelişen bu yaklaşımlar içerisinde bizce en uygun olanı, Diyanet'in yeniden yapılandırılması konusundaki yaklaşımdır. Bu yaklaşımın her açıdan gerekli olduğu üzerinde örnekler vermek suretiyle, bu konudaki görüşlerimizi ortaya koymadan önce, diğer iki görüşün durumunu birkaç cümle ile ifade etmek istiyoruz.

1.a. Bir defa, Diyanet'in kaldırılması ile ilgili yaklaşım, bizce pratikte uygulanması imkansız görünen bir yaklaşımdır. Ayrıca Türkiye'nin bugün Diyanet'e çok ihtiyacı vardır. Diyanet, kendisine tanınan görev alanlarında hizmet sunmaya çalışmaktadır. Kaldırıldığı zaman ortaya çıkacak, hukuki boşluk ve toplumsal uzlaşma nasıl karşılanacaktır? Ayrıca toplumun din hizmetleri nasıl ve kim tarafından yürütülecektir? Aslında Diyanet'in kaldırılmasını savunanların da böyle bir şeyin olabileceğine pek ihtimal verdiklerini düşünmüyoruz. Yine bu konuda yeterli halk desteğinin de olmadığı kanaatini taşımaktayız. Şayet Diyanet kaldırılmış olsa, kanaatimizce bugün Alevî toplulukların içerisinde buldukları durumun bir benzerini, Sünnî topluluklar da yaşayacaktır. Oysa bugün sorunun temelinde bizce Alevî toplulukların, devlet eliyle Diyanet tarafından yürütülen sağlıklı ve toparlayıcı bu hizmete kavuşturulamamış olması yatmaktadır. Dolayısıyla en kısa bir zamanda bu kamu hizmetinden Alevî toplumunun da kendi payına düşeni almasını sağlamak bizce meselenin yegane pratik çözümü olarak görünmektedir.

1.b. Bir diğer yaklaşım olan, Diyanet'in mevcut yapısının korunması konusudur. Aslında bu yaklaşım, pratikte yaşanan bunca olumsuzlukları görmezlikten gelmedir. Halihazırdaki yapının bütünüyle yeterli olduğunu savunmaktır. Alevî yazar ve aydınların böyle bir yaklaşımı tasdik ve tasvip etmediklerini biliyoruz. Alevî toplum ise sırf din, cami ve hoca karşıtı görünmemek için bu yaklaşımla ilgili sessiz kalmaktadır. Oysa onlar da içinde buldukları ortamdan memnun değildirler. Çünkü, mevcut yapı bir defa Alevî toplumunun gerçeklerini gerek kadro ve gerekse fiiliyatta dikkate almamaktadır. Çünkü bugün bazı Alevî köylerindeki cami ve imamlar, sembolik olarak bulunmaktalar. Gerek imam ve gerekse halk karşılıklı bakış açılarını henüz sağlıklı bir zemine oturtamamış durumdadırlar. Bu arada en büyük sıkıntıyı ise, çoğunluğu oluşturan kitleler yaşamaktadırlar. Çünkü onlar kendilerini, "iki arada bir derede" olarak görmektedirler. Şöyle ki, bir yandan kimi Alevî yazar ve aydınların, cami yaptırmak, namaz kılip oruç tutmak gibi hususları Sünnîliğe has kılmaları, Alevîlerden bunları yapanları Sünnîleşmeyle suçlamaları, bu insanları frenlemekte; diğer taraftan ise bilinçsiz bir kısım Sünnî halkın, "Alevînin namazı, orucu olur mu? onlara da bunlar farz mı?" gibi sözleri, meseleyi içinden çıkılmaz bir hale sokmaktadır. Bize göre artık, devlet, Diyanet eliyle meseleyi ciddiye almalı, "Tanrı ile kul arasına kimse giremez" diyen nice yazar ve aydınların Tanrı ile insan arasında durmalarına mani olmalıdır. Dolayısıyla gerek yasal açıdan ve gerekse pratikte uygulanması imkânsız ve yararsız olan bu yaklaşımların yerine Diyanet'in yeniden yapılandırılması ile ilgili görüşler ciddiye alınmalı, bu konuda taraflar, dinin, aklın ve

¹¹ Bkz. Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşilik Yazıları*, Ankara 2002, s. 69-95; *Din - Devlet İlişkileri ve Türkiye'de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılandırılması*, Cem Vakfı Uluslararası Sempozyumu, 26-27 Mart 1996, İstanbul; *Alevilik Bektaşilik Azınlık Tartışmaları*, Türk Yurdu, Şubat 2005, C. 25, Sa.210.

bilimin doğrularında bir uzlaşmaya varmalı ve bunu uygulamaya koymalıdır. Biz de bu yaklaşıma paralel olarak, Sivas bölgesinde yaptığımız araştırmalar ışığında, Alevîlerin Diyanet'ten neler beklediğini, Diyanet'in neler yapması gerektiğine dair düşüncelerimizi sunmaya çalışacağız.

2 - Alevîlerin Diyanet'ten Beklentileri:

Bu başlık altında Diyanet'in, Alevîlerin de temsiline imkan verecek bir düzenlemeyle, konumlandırılmasına bir nebze açıklık getirmeye çalışacağız.

Bugün Alevî dernek ve kuruluşların basın-yayın yoluyla yaptıkları açıklamalardan, Diyanet'in mevcut yapısını benimsemediklerini rahatlıkla söyleyebiliriz. Onların, Diyanet'le ilgili bu açıklamalarında, elbette haklı ve haksız oldukları taraflar vardır. Hatta bunlardan bazılarının, Diyanet'le ilgili tüm olumsuzluklar giderilse dahi memnun kalmayacakları söylenebilir. Oysa görüşleri basın ve yayına yansımayan, sessiz çoğunluğu oluşturan, büyük bir kitlenin, Diyanet'in Alevîleri de kucaklayacak bir şekilde yapılandırılması fikrine sıcak baktığını sezilmektedir. Öyle ki bu insanlar, genelleme yapmamakla beraber, müftülüklerin ilgisizliği, cami görevlilerinin yetersizliği ve bir kısım Sünnî halkın dışlamasına rağmen, dine, camiye ve imama karşı saygıda kusur etmemeye ve bildikleri kadarıyla dua ve ibadet yapmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla bize göre, bugün Alevî toplulukları arasında bir inanç problemi yaşanmamakta, ancak inanç ve ibadet konularında bilgi, ilgi ve uygulamaya dair eksiklikler bulunmaktadır.

Alevî yurttaşlara göre, Cumhuriyet tarihinde Diyanet tarafından Sünnî din anlayışı hep takviye edilmiş, Alevî anlayış ise kendi haline bırakılmıştır. Zamanla Alevî topluma geleneksel din hizmeti sunan dedeler bilgi donanımı bakımından eksik kalmış, neticede bu insanlar hem okumuş-yazmış kesimler tarafından dışlanmış, hem de geçim sıkıntısı yüzünden başka işlerde çalışmak zorunda kalmışlardır. Böylece Alevî toplulukları, dedelerin yürüttüğü din hizmetten de mahrum kalmışlar ve din konusundaki bilgileri, Hz. Ali, Kerbelâ ve Muharrem Orucu gibi hususlarda yüzeysel bir konuma indirgenmiştir. Oysa dedeliğin aktif ve etkin olarak devam ettiği yıllarda Alevî toplumu, asgari seviyede ahlakî değerlerini muhafaza ediyor, Cuma, Bayram ve Cenaze namazlarını kılıyorlardı. Hatta bizler daha 20-30 yıl öncesine kadar yakın Alevî köylülerin sabahın erken saatinde atlarla bayram namazı kılmak için Sünnî köylere gittiklerini hatırlamaktayız. Dolayısıyla 20-30 yıl önce, kanaatimizce Alevî bir köydeki moral değerleri bugünkünden daha yüksekti. Çünkü o zamanlar toplumun kendisinden çekindiği, utandığı bir dini önderi bulunmaktaydı. Ama bugün ne yazık ki bu yıllar artık tarihte kalmıştır.

Alevî topluluklarının, günümüzde Diyanet'ten beklentilerini, yukarıdaki anlattıklarımızla bağlantılı olarak iki noktada toplayabiliriz: Bunlar; Diyanet'in faaliyetleri ve kadrolarına yönelik taleplerdir. Biz, bu her iki alandaki taleplerin makul ve yerinde talepler olduğu kanaatindeyiz.

a - Diyanetin Faaliyetlerine Yönelik Talep ve Öneriler:

a.a. Alevîler, büyük bir ekseriyetle, Diyanet'ten kendilerinin de maddî ve manevî açılardan hizmet görmeleri gerektiğini ifade etmektedirler. Dolayısıyla bugün Diyanet'in, Alevîlik ve Sünnîlik gibi zihinlerde fazlasıyla aşındırılmış kavramların çok ötesinde, Müslümanların tamamını temsil eden ve kucaklayan bir kuruluş olduğuna dair kanaatini her zaman ve zeminde net bir biçimde ifade etmesi kaçınılmazdır. Buna bağlı olarak dinî hizmetler alanında her kesime yeterli hizmet sunmayı kendisine dinî ve millî bir görev bilmelidir.

a.b. Alevîler, Diyanet'ten Alevî ve Bektaşî kavramlarına yüklenen olumsuz anlamların giderilmesine katkı yapmasını beklemektedirler. Bu da bir anlamda, İslam dininin Sünnîler için olduğu kadar, Alevîler için de vazgeçilmez olduğu gerçeğinin ifade edilmesine ve yine, Müslüman sayılmak için Sünnî olmak gerekmediği, herhangi bir Alevî yurttaşın da Sünnî gibi, iyi bir Müslüman olabileceği fikrinin ısrarla dile getirilmesine bağlıdır. Sonuçta, hem Müslüman kabul edilmek, hem de dinî yükümlülükleri yerine getirmek için Sünnî olmaları gerektiği ve dinî yükümlülüklerini yerine getiren, Alevîlerin Sünnî olacakları şeklindeki, yanlış ancak yaygın olan anlayışların düzeltilmesi gerekmektedir. Çünkü halk arasında, bir Alevînin Müslüman olabilmesi için şunları şunları yapması v.b. yakışıksız pek çok sözün dolaştığını biliyoruz. Yine benzer bir yanlışın "Bektaşî" kavramı üzerinde de yaşandığını görüyoruz. Bu kavramla ilgili olarak, basın ve yayında, hatta bazı din içerikli programlarda dahi "Bektaşîlikte olduğu gibi ...", "Bektaşî'nin dediği gibi ..." ifadeleri, bir konuyu hafife alan veya bir konuyla alay etmeyi içeren cümlelerin kullanılması, bu kavramla tabir olunan kitleleri rencide etmektedir. Buna göre, Bektaşîlik ve Bektaşîler her türlü kural ve kayıt tanımazlığın ve sorumsuzluğun örneği olarak sunulmaktadırlar. Bu konuda dilde dolaşan pek çok fıkra bulunmaktadır. Dolayısıyla bu fıkraların ne zaman ve hangi maksatlarla uydurulduklarının ve gerçeği yansıtmadıklarının açıklanması gerekir. Zira bu yapılanların her şeyden önce tarihe karşı bir saygısızlık olduğu, Bektaşîliğin ve Hacı Bektâş Veli'nin anlatılan bu olumsuzluklarla hiç bir ilgisinin olmadığı, hutbe, va'z ve basın-yayın yoluyla dile getirilmelidir. Bu önemli bir faaliyet olarak Diyanet'ten beklenmektedir. Benzer bir yaklaşımla, Bektaşîliğin tarihi ve temel kuralları asgari bir seviyede cami sohbetlerinde ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarında toplumsal ahlakın takviyesi açısından yer alması gerektiği kanaatindeyiz.

a.c. Alevîlerin Diyanet'ten bekledikleri bir diğer faaliyet ise, Alevî ve Bektaşîliğin İslam Dini karşısındaki konumunun bilimsel olarak tespit edilmesidir. Bugün bazı Sünnî topluluklar, Alevîliğe ait birtakım inanç ve merasimleri dine aykırı görmekte ve bunları uygulayanları dinin dışına çıkarmakla itham etmektedirler. Buna örnek olarak, Alevî köylerde görevli imamların bazılarının başarısız olmaları, benzer bir düşünce yapısına sahip olmalarında yatmaktadır. Dolayısıyla, Alevîlik ve Bektaşîliğin bir mezhep, tarikat ya da siyasî bir hareket mi olduğu, bunlara ait inanç ve kültür unsurlarının din karşısındaki yerinin ne olduğu net bir biçimde ortaya konulmalıdır. Bize göre, bu inanç ve kültür unsurları, herkesin rahatlıkla

kabullenebileceği bir tarzda tolere edilebilirler. Şayet bu inanç unsurları, dini hüviyete sokulmuş ve geçmiş günümüze taşıyan bir kısım acı ve tatlı günleri anmaktan ibaret ise, böyle bir yapı İslam inancına ters düşmez. Çünkü millet olmada din, dil ve tarih birliği kadar, tarihin belli olmayan dönemlerinde kazanılan geleneklerin de önemi büyüktür. Dolayısıyla Diyanet, bu inançları önemsemekle, bu toplulukları da inanç açısından merkeze taşımış olur. Buna örnek olarak, Sünniliğin tarihten gelen geleneksel olarak merkezde olmasının bu topluma neler kazandırdığını bir düşünelim. Şayet, Sünnî kitle Diyanet tarafından sunulan din hizmetlerinden mahrum kalsaydı, onların durumu da günümüzdeki Alevîlerin benzeri veya yurt dışındaki Türk işçilerinin durumu gibi olurdu ki, buralardaki din hizmetlerinin gayri resmi ve yaygın olmaması veya dernekler eliyle yürütülmesinin pek çok olumsuz sonuçlarını müşahade etmekteyiz.

Bugün Müslümanları bir araya toplayan kutsal mekanlar olan camiler, devletle milletin kucaklaştığı, dini ve milli birliğin perçinleştiği yerler olarak önemli bir görev yapmaktalar. Yine camiler, toplumun acı ve tatlı günlerde kendisine başvurulana, pek çok açıdan maddi ve manevi yardımların bir araya getirildiği önemli kurumlardır. O halde, aynı din, dil, tarih ve kültür birliğine sahip olan Alevî yurttaşlar, onlara da sunulması gereken bu insani ve çağdaş hizmetten niçin mahrum kalsınlar.

a.d. Diyanet, bize göre, Alevî ve Sünnî tabirlerinin din konusunda bir ayrışmaya sebep olmadığını, olamayacağını her fırsatta öne çıkarmalıdır. Yani bu kavramların, kökleri tarihte kalmış bir takım siyasi konulardaki görüş farklılığından kaynaklandığı ve zamanla inanç alanına çekildiği tezini canlı tutmalıdır. Zira objektif ve bilimsel yaklaşımlar bunun böyle olduğunu bize göstermektedir. Bugün Anadolu'da Alevî toplumun geleneksel cenaze, düğün, sünnet v.b. merasimleri Sünnî toplumun uygulamaları ile aynıdır. Burada mevcut en ciddi sorun, Alevîlerin çok önemseydiği, Hz. Ali, Kerbelâ Matemî ve Aşure merasimi gibi bazı ritüellere bazı Sünnîlerin ilgisiz kalmalarıdır. Dolayısıyla tarihte yaşanan bazı trajik, siyasî olaylarla ilgili olarak herkesin artık objektif davranması, Hz. Ali ve evlatlarına yapılan haksızlıkların, sırf tarihsel açıdan tenkit edilmesi ve bu olayların günümüz insanları için bir tür övgü ve yergi olmaması kaydıyla, ifade edilebilmesi gerekir. Yani Kerbelâ Olayı gibi bazı tarihî olaylar ne tarihselleştirilmeli ve ne de dinselendirilmelidir. Bilakis, bu konularda bilimsel bilgi ışığında Alevî ve Sünnî toplumun bilgileri tashih edilmelidir.

Kısaca, başta hayatı boyunca hep Ehl-i Beyt'e destek veren, İmam Cafer ve Muhammed Bakır'dan dersler alan Ebu Hanife'yi kendilerine fıkıh imamı kabul eden Hanefîlerin ve diğer mezhep mensuplarının, Alevîlerin önemseydiği bazı uygulamaları kendileri için de bir tür ortak tarihsel ve kültürel buluşma noktaları saymaları gerekir. Alevîlerin de, cem, semah v.b. merasimleri, müslümanlığın genel ve ortak dini yükümlülükleri yanında, belki bir nevi onların derinliği gibi kabul etmeleri ve bunları birlikte yürütmeyi en uygun yol olarak görmeleri lazımdır.

a.e. Diyanet, bize göre inanç ve ibadet konularında yaşanan bazı spekülasyonlara vaktinde cevap vermelidir. Öyle ki, bugün Alevî ve Sünnîler arasında

iman konusunda bir birlik olmakla beraber, bazı Alevî yazarlar, İslam'ın inanç ve ibadetleri konularında, gerçekte bağdaşmayan bir kısım batınî yorumlar yapmakta ve topluma olumsuz yönde etki etmekte. Örnek olarak, gusül abdesti konusunda bazı Alevî yazarların, guslün gerekmediğine dair yorumlarına yerinde ve akılcı cevaplar verilmeli ve bu durum kamuoyu ile paylaşmalıdır. Şayet gusul abdesti konusunda, geçmişten tevarüs edilen bazı olumsuz bakış açıları aşılırsa, Sünniler arasında "Alevi birinin kestiği yenmez", "Alevî biriyle evlenilmez" tarzında söylentilerin önüne geçilmiş olunur. Sünniler hakkında da benzer iddialar Aleviler arasında vardır.

a.f. Alevîlerin, Diyanet'ten bekledikleri bir diğer faaliyet ise va'z ve hutbelerde ahlak konularına daha çok vurgu yapılması; ahlakî değerlerle, namaz ve oruç gibi ibadetlerin birbirinin tamamlayıcıları olduklarının sıkça dile getirilmesidir. Bize göre, bu konuda ibadetleri 'şekilcilik' adı altında bütünüyle dışlayan bir anlayışın yanlışlığı kadar ibadetleri sırf şekilden ibaret görmenin yanlışlığı da açıkça belirtilmelidir. Yine bir diğer husus ise dua dilinin anlaşılır bir hale getirilmesidir. Alevîler, bu konuyu ciddi önemsemektedirler. Ancak bu konuda da bir orta yolun bulunması gerekmektedir. Bu konuyu uç noktalarda ele alan ve ibadet dilinin bütünüyle Türkçe olmasını isteyenlerle, her türlü duanın Arapça okunmasının gerektiğini savunanlar, bu orta yolun bulunmasına mani olmaktadır. Oysa dua dilinin imkanlar ölçüsünde anlaşılır kılınması, duaya daha bir canlılık kazandıracaktır. Saydığımız bütün bu talep ve öneriler, Diyanet bünyesinde Alevîlerin meselelerini üstlenecek bir birimin ve bu konuda yetkili ve bilgili bir kadronun oluşturulmasını gerekli kılmaktadır.

b - Diyanetin Kadrolarına Yönelik Talep ve Öneriler:

b.a. Alevîler, Diyanet'ten kendilerine din hizmeti sunacak kadroların yetiştirilmesini ve istihdam edilmesini istemektedirler. Dolayısıyla Diyanet'in kendilerini muhatap almasını beklemektedirler. Bize göre, Alevîlerin yaşadığı köy, kasaba ve mahallelerde öncelikle din hizmeti konusunda araştırmalar yaptırılmalıdır. Önceden buralarda inşa edilen camilerin, görevli imamların ve tahsis edilen kadroların mevcut durumu ortaya çıkarılmalıdır. Örneğin, bugün Sivas iline bağlı mezralar hariç 1246 köyün 455'inde Alevîler, 46 köy ile 2 kasabada ise Alevîlerle Sünniler birlikte yaşamaktadırlar. Birlikte yaşanan köylerin 34'ünde cami ve kadrosu, 25'inde ise görevlisi bulunmaktadır. Alevîlerin yaşadığı köylerin 27'sinde cami, 21'inde kadro ve 16'sında ise görevli bulunmaktadır. Bu köylerde yaptığımız incelemeler sonucu bazılarında cami ve görevlisinin faal olduğunu, hatta Koyulhisar'a bağlı Alevî köylerin hepsinde din hizmeti alanında hiçbir eksiğin olmadığını memnuniyetle öğrendik. Hatta Kızılpınar köyündeki caminin kubbeli ve minareli inşa edildiğini gördük. Ancak, pek çok cami ve görevlinin faal olmadığını, imamların köylülerle arzulanan bir ilişkiyi kuramadığını bizzat gözlemledik. Bu köylerdeki görevlilerin ev bulamama gibi bazı sebeplerden dolayı geçici görev ile başka camilerde görevlendirildiklerini gördük. Dolayısıyla bu konuda imamlar için Alevîlik konusunda özel bir eğitimin verilmesi gerektiğini, hatta İlahiyat Fakültelerinde, Alevîlerin bulunduğu yerlerde din hizmeti yapacak kişilerin özel eğitimi için bir birim veya seçmeli ders açılmalıdır. Buna ilaveten, köylülerin de, imamın resmi devlet

memuru olduğu gerçeğinden hareketle, ona karşı bir takım vatandaşlık sorumluluklarının bulunduğunu bilmeleri gerekmektedir.

b.b. Tarihten günümüze Alevî toplumunun geleneksel ve sözlü kültüre sahip olduğunu, bu kültürün de “Dedeler” eliyle, nesilden nesile aktarıldığını biliyoruz. Dedeliğin, bir çok sebepten, giderek kaybolması, zayıflaması ve istenilen tarzda yetişme imkanı bulamaması, bu kitleleri, din hizmetinden mahrum bırakmıştır. Oysa, dedeliğin geleneksel yapısında dini bilgiler önemli bir yer tutmakta ve her dede Kur’ân okumasını bilmekteydi. Yani, 30-40 yıl öncesinde Sünnî köylerde ücretle tutulan imamların bilgi düzeyi ve konuları dedelerinkine benzer idi. Ancak sonradan, imamlar resmi kadrolara atanmak suretiyle, hem din bilgisi açısından, hem de maddi imkanlar açısından bir iyileşme elde etmişlerdir. Zamanla açılan okullarla da kalite yükseltilmiştir. Şayet benzer bir uygulama dedeler için de yapılmış olsaydı, yani bilgi açısından takviye edilerek Alevî köylere atanmış olsalardı, belki bugün Alevîlerin yaşadığı sıkıntılar yaşanmaz, Alevî-Sünnî bakış açılarındaki olumsuzluklar da bu kadar olmazdı. Bu önerimizi destekleyen pek çok nedenin olduğunu biliyoruz. Dedelerin ve kimi yaşlı Alevîlerin , umumiyetle Kur’ân okumasını bilmeleri, Ramazan Ayı’nda Sünnî köylerde olduğu gibi hoca tutmaları gibi yaklaşımlar dedelerin kendi köylerinde görev almalarının mümkün olduğunu göstermektedir. O halde, yaşına ve tahsiline bakılmadan isteyen her bir dedenin belli bir hizmet içi eğitimden geçirilmek suretiyle bir defaya mahsus olarak, kendi köy ve mahallesindeki cami kadrolarına atanması mümkündür. Böyle bir uygulama Alevî yurttaşları moral açısından güçlendirecek ve Diyanet’e karşı güvenlerini sağlayacaktır. Yine, bu uygulama Alevîlerin camiye ve din görevlisine bakışını etkileyecek, ayrıca Alevîliğe ait geleneksel kültürün de korunmasını sağlayacaktır. Çünkü görüştüğümüz pek çok Alevî yurttaşın, “Cami imamı bizden olur, bizimle beraber oturur, kalkar, yer içerse biz de onunla birlikte camiye gideriz.” dediklerine şahit olduk. Ancak bugün imamlar veya öğretmenler halkın içine girmez, kestiğini, pişirdiğini yemezse ve geleneksel örf ve adetlere uyum sağlamazsa, elbette bulunduğu yerde yabancılaşma çeker ve hizmet sunamaz.

b.c. Kadrolar konusunda Diyanet’ten beklenen bir diğer faaliyet ise, Alevî köylerde görev yapan mevcut imamlar ile bu köylere atanacak imamların kısa süreli bir hizmet içi eğitimden geçirilmeleridir. Verilecek bu eğitimle birlikte pek çok olumsuzluğun giderilmesi mümkün olacaktır. Mesela; önceleri Bayram, Cuma ve Cenaze namazları kılan Alevîlerde şimdilerde bir çekingenlik yaşanmaktadır. Çünkü, cami görevlileri ile, katı bir kısım Sünnî halk, onları “niçin oruç tutmadıkları halde bayram namazı kılmaktadırlar” diye suçlamaktadırlar. Gerçi, bu suçlama Sünnîler için de yapılmaktadır. Ancak, her halükârda imamların ve Sünnî halkın bu konuda eğitilmesi gerekmektedir. Oysa, bugün Alevî bir köyde 40 gün içinde cami inşa eden, 15 yıldır aynı köyde görev yapan ve halkla kucaklaşan imamlar da bulunmaktadır. Burada, özellikle Koyulhisar, Gölova ve Altınyayla ilçe müftülükleri başta olmak üzere özel gayretlerle halkla bütünleşen görevlilerin gayretlerini takdirle belirtmek istiyorum.

Netice itibarıyla, Sivas bölgesinde edindiğimiz gözlemler ve izlenimler ışığında, bugün ülkemizde Alevî yurttaşların dîni ihtiyaçlarını karşılama konusunda ciddi sıkıntılar yaşamakta olduklarını söyleyebiliriz. Yaşanan bu sıkıntıların aşılması konularında, dini ve mülki yerel idarecilerle konuşma imkanı bulduk. Bu bağlamda, Alevîlerin her şeyden önce Alevîlik ve Bektâşîlik konusunda sağlıklı ve doğru bilgilere sahip olmadıklarını tespit ettik. Alevî, Sünnî bakış açısındaki olumsuzlukların temelinde ise cehaletin ve siyasetin etkili olduğunu gördük. Dolayısıyla ülkemizde dini hizmet ve eğitim veren kurumlar, Alevî yurttaşları kendilerine muhatap kabul ederek, onları kucaklayıcı araştırmalar, programlar yaptırmalı, ihtiyaçlarını karşılayacak bilgileri haiz görevliler yetiştirmelidirler. Batıda dedelik okullarının açıldığı günümüzde, ülkemizin milli menfaatleri açısından da dedeliğin ıslah edilmesi, Alevî kültürünün korunması ve Alevîlere sağlıklı bir din hizmetinin sunulması büyük önem arz etmektedir. Özellikle okullarda Din Kültürü Öğretmenleri ile camilerde vaiz ve imam hatipler, insanların Alevî-Sünnî demeden birbirini sevmesine, birbiriyle kaynaşmalarına öncülük etmelidirler. Yine okul derslerinde ve sohbetlerinde kimi zaman Hz. Peygamber'in yolundan giderek Sünnî, kimi zaman da Hz. Ali ve Ehl-i Bey'ti severek Alevî olduğumuzu, ayrımcılığın ne kadar anlamsız olduğunu, aynı vatanın, aynı milletin, aynı dinin ve aynı ülkünün fertleri olduğumuzu insanlara anlatmalılar. Bu vatanın ve bu dinin bizim olduğu ve bizim olmaya devam edeceğini vurgulamalılar. Ruhsâti Baba ile Aşık Veysel, Hacı Bektaş Veli ile Mevlânâ, İmam Cafer ile Ebû Hanife kardeş idiler. Biz de kardeş olalım.

ZEKAT ve KURBAN'DA KIYMET ÖDEMESİ

Sabri ERTURHAN*

Anahtar Kelimeler:

Zekat, kurban (udhiyye), ayn, bedel, kıymet, tasadduk

ÖZET

Zekata konu olan malların kendileri mevcut iken kıymetlerinin ödenip ödenemeyeceği klasik fıkıh müdevvenâtında tartışılmış olup bu tartışmaların yansımaları günümüzde de devam etmektedir. Aynı şekilde kurbanlık hayvan mevcut iken kıymetinin tasadduk edilip edilemeyeceği veya hangisinin daha faziletli olduğu tartışma konusu olmuştur. Bu yaklaşımlara ilaveten günümüzde özellikle kurbanın aynı bir ibadet olup olmadığı hatta İslâm'da böyle bir ritüelin bulunup bulunmadığı tartışılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla problem toplumun büyük bir bölümünü ilgilendirecek güncellik arz etmektedir. Bu noktadan hareketle biz her iki meseleyi de sadece "caizdir" veya "caiz değildir" çerçevesinde bırakmayıp, olabildiğince geniş yelpazede sunmayı düşündük. Özellikle zekatta "kıymet"ten ne anlaşılması gerektiğine ve kurbanın aynı bir ibadet olup olmadığı hususuna açıklık getirmeye çalıştık

Key words:

Legal alms, animal to sacrifice, assigned price, value, giving charity.

ABSTRACT

Paying Value in Legal Alms and Sacrifice

It has been argued in the books written on fiqh whether the values of the goods subjected to legal alms can be paid when they are themselves available. The reflections of these arguments are continuing to exist today. Likewise, there have been arguments over whether it is possible to give charity the value of the animal to sacrifice instead of sacrificing it when it is available and which one has more merit. In addition to these approaches, it is argued today if sacrificing an animal is an assigned worship and if there is such kind of ritual in Islam. Therefore, these arguments have actually an important effect on the majority of people. Setting out from this point we have thought to present both of the matters in a wide angle as much as possible without leaving them as "permitted" or "non-permitted". Especially we tried to clarify what should be understood from "value" in legal alms and whether sacrificing an animal is an assigned worship or not.

* C.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğr. Üyesi, serturhan@cumhuriyet.edu.tr

GİRİŞ

Fıkıhın ibadetler bölümünün bir kısmını malî ibadetler teşkil eder. Zekat ve kurban bu malî ibadetlerin ilk sırasında yer alır. Zekata konu olan malların kendileri mevcut iken kıymetlerinin ödenip ödenemeyeceği klasik fıkıh müdevvenâtında tartışılmıştır. Bu tartışmaların yansımaları günümüzde de mevcuttur. Aynı şekilde kurbanlık hayvan mevcut iken, kıymetinin tasadduk edilip edilemeyeceği veya bunların hangisinin daha faziletli olduğu tartışmaları yanında özellikle günümüzde kurbanın aynı bir ibadet olup olmadığı hatta İslâm'da böyle bir ritüelin bulunup bulunmadığı tartışılmaya başlanmıştır.

Böyle bir çalışma yapmamızın nedeni konunun, toplumun büyük bir bölümünü ilgilendirecek güncellikte olmasıdır. Bu noktadan hareketle biz problemi sadece “caizdir veya caiz değildir” çerçevesinde bırakmayıp, olabildiğince geniş yelpazede ele almayı düşündük. Bu cümleden olarak her iki meseleyi de olabildiğince ayrıntılı olarak incelemeye çalıştık. Özellikle zekatta “kıymet”ten ne anlaşılması gerektiğine açıklık getirmeye çalıştık. Her iki konu etrafındaki görüş ve düşünceleri tartışan tarafların gerekçeleriyle sunmaya çalıştıktan sonra kendi tercih ve kanaatlerimizi ve bu kanaatlerimize temel teşkil eden gerekçeleri sunmaya çalıştık. Ayrıca, makalenin hemen bütün okur kitlesi tarafından anlaşılabilirliği amacıyla bazı terimlerin “kavramsal çerçeve” başlığı altında verilmesini uygun gördük.

Kavramsal Çerçeve

Makalede doğal olarak konuya ilişkin ıstılahlar kullanılacaktır. Ağırlıklı olarak kullanılacak kavramların tarifleri şöyledir:

a) Ayn: Bu kelime fıkıh literatüründe üç anlamda kullanılmıştır. a) Mevcut, hazır ve belirlenmiş mal anlamında. Mecelle'nin 159. maddesinde ayn “muayyen ve müşahhas olan şeydir.” şeklinde tanımlanmıştır. Aynı maddede verilen örnekler aynın tek çeşit mala özgü bulunmadığını; canlı-cansız, ölçülen –tartılan belirlenmiş mallar ile sayılıp ayrılmış para ve belirlenmiş ticarî eşyayı da ifade ettiği belirtilmektedir. b) Deyn mukâbili olarak, c) Çıplak mal/rakabe anlamında. Bu kabule göre maldan elde edilen kâr tanım dışı bırakılmıştır¹.

b) Kıymet (value, price): Eksik ve fazla olmaksızın bir şeye (mala) kendisiyle değer biçilen mi'yâr (ölçüt)dir². “Bir malın bahâ-yı hakîkîsi”³; bir şeyin eksiksiz olarak tam karşılığı, gerçek değeri demektir⁴. Bir başka tanıma göre, bir

¹ Tehânevî, *Keşşâf*, II/1242-1244; Yazır, *Fıkıh İstılahları Kamusu*, I/123; Bilmen, *İstılahât*, VI/11; Karaman, “Ayn”, *DİA*, IV/257-258.

² İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, IV/575; “Kıymet”, *el-Mevsâtü'l-fıkhiyye*, XXXIV/132.

³ Mecelle, md. 154.

⁴ Yazır, *Fıkıh İstılahları Kamusu*, II/307; Bilmen, *İstılahât*, VI/9; Gözübenli, “Kıymet”, *DİA*; XXVI/540.

ticaret malına veya başka bir eşyaya uzmanları tarafından biçilen malî değer (semen) demektir⁵.

c) Semen: Satılan malın zimmete taalluk eden değeridir⁶. Bir başka ifadeyle semen, bir nesnenin kıymetine ve bahâsına denir. Bazen mutlak bedel manasına da kullanılır⁷. Semen terimi aynı zamanda para; dinar-dirhem karşılığı olarak da kullanılmaktadır⁸. Yaygın olarak semen nakit cinsinden olur⁹. Her semen olmaya elverişli olan şey ücret olmaya da elverişlidir¹⁰. Müsemmen ise semen mukâbilinde satılmış şeydir¹¹. *Mecelle*'de kıymet, semen-i misil karşılığında kullanılmıştır¹². Buna göre kıymet ve semen-i misil bir malın gerçek değeri olup eksiklik ve fazlalığın olması söz konusu değildir. Çünkü kıymet, ölçüt (mi'yâr) konumunda olup bu ölçütte eksiklik ve fazlalık olmaz¹³.

d) Bedel (replacement): Bir şeyin yerine ikâme edilen başka bir şey¹⁴ veya "halef" gibi "ivaz" demektir. Ama aralarında fark vardır¹⁵. Bazı ibadet ve borçlarda aslı şekliyle ifânın mümkün olmaması durumunda onun yerini alan ifâ şekli. Meselâ, toprakla teyemmüm su ile abdest almaya, fidyenin oruca bedel olması gibi¹⁶. Kasten adam öldürme suçunda kısasın herhangi bir nedenle uygulanmaması durumunda kısas yerine tertip edilen diyet ile ta'zir veya keffâret yerine tertip edilen oruç gibi cezalar da bedel cezalardır¹⁷.

e) İrâke-i dem: Kan akıtmak, boğazlamak demektir ki kurbanın rüknü olarak kabul edilir¹⁸.

A-ZEKATTA KIYMET ÖDEMESİ

Zekatta kıymet ödemesi ifadesiyle naslarla belirlenen zekata tâbi malların kendileri mevcut iken, ödemenin söz konusu bu maddelerin kendilerinden yapılmayıp bahse konu malların nisaplarına tekâbül eden kıymetlerinin, maddî değer ifade eden başka bir nesneyle ödenmesi kastedilmektedir. İlet ve gaye birliği nedeniyle fitir sadakasının da bu kapsamda olacağı açıktır. Bu nedenle fakihler, bahse konu meseleyi daha çok zekata tâbi malların zikredildiği yerlerde tartışmışlar, fitrenin ele

⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, II/1356; Kal'acî-Kuneybî, *Mu'cemu lügati'l-fukahâ*, s. 374 (القيمة: الثمن الذي يقدره المقومون للسلعة) (أو الشيء).

⁶ Bkz. "Semen; satılan şeyin bahâsıdır ki, zimmete taalluk eden şeydir." *Mecelle*, md. 152; Ali Haydar (Küçük), *Dürrü'l-hukkâm*, I/238; Bilmen, *Istîlâhât*, VI/9; "Semen", *el-Mevsâtü'l-fıkhiyye*, XV/25.

⁷ Yazır, *Fıkıh İstilahları Kamusu*, IV/415.

⁸ "Semen", *el-Mevsâtü'l-fıkhiyye*, XVI/25; Tehânevî, *Keşşâf*, I/540-541.

⁹ Zerkâ, *el-Medhal*, II/540.

¹⁰ Yazır, *Fıkıh İstilahları Kamusu*, IV/415.

¹¹ *Mecelle*, md. 155; Ali Haydar (Küçük), *Dürrü'l-hukkâm*, I/241.

¹² Bkz. *Mecelle*, md 154; Gözübenli, "Kiyemî", *DİA*; XXV/540.

¹³ Ali Haydar (Küçük), *Dürrü'l-hukkâm*, I/240. Ayrıca bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV/575; "Kıymet", *el-Mevsâtü'l-fıkhiyye*, XXXIV/132; "Semen", *el-Mevsâtü'l-fıkhiyye*, XV/25; Yazır, *Fıkıh İstilahları Kamusu*, IV/415.

¹⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, I/314-318; (البدل: إقامة الشيء مكان شيء وإجراؤه عنه في غير حالات الاضطراب) Kal'acî-Kuneybî, *Mu'cemu lügati'l-fukahâ*, s. 105; Yazır, *Fıkıh İstilahları Kamusu*, I/146.

¹⁵ Yazır, *Fıkıh İstilahları Kamusu*, I/146.

¹⁶ *Mecelle*, md. 53, 891; Ali Haydar (Küçük), *Dürrü'l-hukkâm*, IV/30-34; Bardakoğlu, "Bedel", *DİA*, VI/298-300.

¹⁷ Bkz. Udeh, *et-Teşrü'l-cinâi'l-İslâmî*, II/175 vd.

¹⁸ "İrâke", *el-Mevsâtü'l-fıkhiyye*, III/6-7; Kal'acî-Kuneybî, *Mu'cemu lügati'l-fukahâ*, s. 53.

alındığı yerlerde de buraya atıflarda bulunmuşlardır¹⁹. Biz de makalemizde “zekatta kıymet ödemesi” derken hem zekat hem de fitir sadakasını birlikte kastetmiş olacağız²⁰.

1- Geçerli Kabul Etmeyenler

Cumhuru oluşturan Şafii²¹, Mâlikî²², Hanbelî²³ ve Zâhiri²⁴ mezhebi hukukçuları zekat (veya fitrenin) aynı yerine kıymetinin ödenmesine cevaz vermemişlerdir. İbn Rüşd, Ebû Alî ve el-Bennânî gibi Mâlikî hukukçuları aynı yerine kıymetin edasının mekruh olduğu görüşünü taşırlarken²⁵, Ahmed b. Hanbelî'nin, fitrede değil de, zekata tâbi mallarda kıymetin ödenebileceğine dair bir görüşünün bulunduğu zikredilmektedir²⁶.

Bu genel bilgilerden sonra zekat ve fitrede hiçbir şekilde kıymet ödemesini kabul etmeyen ve cumhûru oluşturan fukahânın başlıca gerekçelerini şöyle sıralayabiliriz:

a) Hz. Peygamber, Muaz'ı Yemen'e gönderirken ona, zekatı, zekata tâbi malın kendisinden yani buğdaydan buğday, koyundan koyun, deveden deve ve sığırdan da sığır almasını söylemiştir²⁷. Bu hukukçulara göre mezkûr hadiste zekat

¹⁹ Fitrede kıymet ödemesi konusunda bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, III/383; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV/259; Karâdâvî, *Fıkhu'z-zekât*, II/948-951; Yavuz, *İslamda Zekat Müessesesi*, s. 257-259.

²⁰ Klasik fıkıh müdevvenatından başka zekatta kıymetin ödenmesi ile ilgili bkz. Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, II/801; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*, II/854-856; Komisyon, *Zekat*, s. 166-169; Aşkar, “el-Usûlü'l-muhâsebiyye fi't-takvîm”, *Kadâya'z-zekât*, I/9-17; Erkal, *Zekat*, s. 277-279; Yavuz, *İslamda Zekat Müessesesi*, s. 196-198, 257-259; Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, s. 538-539. “Keyfe neteâmelü maa's-sünne” adlı eserinde fitrede kıymet ödemesi hususunu değerlendiren Karadâvî, fitrenin, hadislerde belirtildiği gibi sadece hurma, kuru üzüm, buğday ve arpadan ödenebileceği, aksi bir tutumun sünnete muhalefet olacağını savunan görüşü aşırı lafızcılıkla itham ederek bu görüş sahiplerinin her ne kadar zahirde Peygamber'e tâbi olmuş olsalar bile, sünnetin ruhunu ihmal etmiş olmakla aslında Peygamber'e muhalefet etmiş olduklarına dikkat çeker. Karadâvî, devamlı şu görüşlere yer verir: Esasında Hz. Peygamber, çevre ve dönem şartlarını dikkate alarak fitrenin insanların ellerinde mevcut gıda mallarından verilmesini emretmiştir. Çünkü bu, hem veren hem de alan açısından en yararlı olanıdır. Araçlar, özellikle de göçebe hayatı yaşayan topluluklar nezdinde nakit çok değerli, bulunması çok zor ve nadirdir. Oysaki onlar açısından fitrelerini gıda türünden ifâ etmeleri hem kolay, hem de yoksulların yararına idi. Bu nedenle fitrede, mükelleflerin, kolaylıkla tediye edebilecekleri maddelerin verilmesi öngörülmüştü. Ama zamanla şartlar değişti. Para yaygın şekilde kullanılmaya başlandı. Ayrıca fakirler gıda maddelerinden çok gerek kendisi gerekse ailesi için daha fazla önem arz eden eşyaya ihtiyaç hissetmeye başladılar. Fitre yükümlülerinin yükümlülüklerini nakit cinsinden ödemeleri kendileri açısından çok daha kolay hale geldi. Ayrıca bu kabil bir ödeme alan yoksulun da son derece yararına olan bir uygulamadır. Bu şekilde bir yaklaşım sünnetin ruhu ve amacına göre hareket etmektir. On milyonlara ulaşan günümüz kentlerinde yükümlüleri sadece hadislerde ta'dâd edilen maddeleri ödemeye, fakirleri de sadece bunları almaya mecbur kılmak her iki gurubu da dinin hiç de arzu etmediği zora sokma anlamı taşır. Bu da bu dinin en temel şiarı olan kolaylaştırma veya zorluğun kaldırılması ilkesine bir başka ifadeyle sünnetin ruhuna muhalefet demektir... Karadâvî, *Keyfe neteâmelü maa's-sünne'n-nebeviyye*, s. 135-137.

²¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, III/180; Rüyânî, *Bahru'l-mezheb*, IV/93; Bağavî, *et-Tehzîb*, III/65; Nevevî, *el-Mecmû'*, VI/404.

²² Sehnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, I/346; Bağdâdî, *el-Meûne*, I/410; Bâcî, *el-Müntekâ*, II/135; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVI/175; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, III/239-241; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, III/239-241; Uleyş, *Minehu'l-celîl*, II/97.

²³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II/671; Merdâvî, *el-İnsâf*, III/65; Ruhaybânî, *Metâlib*, II/43, 114.

²⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV/134, 259.

²⁵ Şinkîti, *Tebyînü'l-mesâlik*, II/124; Uleyş, *Minehu'l-celîl*, II/97.

²⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II/671; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfî*, I/392; Merdâvî, *el-İnsâf*, III/65.

²⁷

عن معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه إلى اليمن وقال له خذ الحب من الحب والشاة من القتم والبيعر من الإبل والبقرة من البقر
Bkz. Ebû Davûd, *Zekât*, 12; İbn Mâce, *Zekât*, 16; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV/189; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, IV/181. Şevkânî hadisin senesinde Atâ'nın bulunduğu, Atâ'nın, Muaz'dan rivayet ettiği bu hadisi esasında ondan duymadığını çünkü Atâ'nın Muaz vefat ettikten sonra doğduğunu kaydetmektedir. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, IV/181.

alınacak kalemlerin cinsleri –hayvan ve hubûbât gibi- ayrı ayrı zikredilmiştir. Böyle bir tayinin yapılmış olması bu cinslerin kendileriyle değil de kıymetleriyle ödenmesine imkan vermemektedir. Yani hadis metni, başka bir tercihin yapılmasına kapalıdır. Bu nedenle metinde zikredilen eşyanın bizzat aynlarının edası gerekmektedir²⁸.

b) Hz. Peygamber, fitre matrahları bağlamında hurma veya arpadan bir sa²⁹ ödenmesini farz kılmıştır³⁰. Mezkûr hadiste Hz. Peygamber sadece buğday ve arpa arasında bir tercih serbestliği tanımıştır. Dolayısıyla bu tercihin diğer eşyaya da teşmil edilmesi caiz değildir³¹.

c) Hz. Ebûbekir, zekat matrahlarının yer aldığı mektubunda Hz. Peygamber'in, "25 deve de bir bintü mehâd (bir yaşını doldurup iki yaşına basan deve), bulunmadığı takdirde yerine bir ibn lebûn (iki yaşını tamamlayıp üç yaşına basan yavru erkek deve) verilmesi gerektiği"³² yönündeki hadisini de zikretmiştir. Bu fakihlere göre Ebûbekir'in hadisteki hayvan ve sayılarını özellikle zikretmesi zekatta aynın ödenmesi gerektiğinin somut göstergesidir. Diğer taraftan zekat, fakirin ihtiyacının kapatılması ve zengin elindeki nimete karşı şükür borcunun ödenmesi gayesiyle vâcip kılınmıştır. Nimetin şükürünün eda edilebilmesi için zengin, zekatını, elindeki nimet yani mal cinsinden ödemesi gerekir. Bu nedenle aynın yerine kıymetin ödenmesi geçerli değildir³³.

d) Kur'an'da zekat verilmesi emredilmektedir. Fakat ayetlerde zekatın hangi şeylerden verileceğine dair bir açıklık mevcut değildir. Ayetlerdeki bu kapalılık (mücmellik) Hz. Peygamber'in "her kırk koyunda bir koyun ve iki yüz dirhemde beş dirhem gümüşün zekat olarak verileceğini"³⁴ ifade eden hadisi ile açıklığa kavuşturulmuştur. Yani bu hadis Kur'an'da zekatla ilgili mücmelliği tefsir etme bağlamında vârid olmuştur. Dolayısıyla farz olan, zekatın, hadiste açıklanan ve tayin edilen maddelerin bizzat kendilerinden verilmesidir. Aksi davranış nassın hilâfına bir davranış sergilemek demektir. Oysaki bu konudaki hadislere uyulması, daha isabetli bir davranıştır³⁵.

e) Zekat, "**kurbetün lillâh**", Allah'a yakınlaşmayı sağlayan bir tâat ve ibadettir. Allah'a yakınlaşma ve rızasını kazanma ise bu tayin edilen miktar ve cinslere harfiyen uymaktan geçmektedir³⁶.

²⁸ Bağdâdî, *el-Meûne*, I/410-1411; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, III/180; Bâcî, *el-Müntekâ*, II/135; İbn Kudâme, *el-Muğni*, II/673-675; Nevevî, *el-Mecmû*, VI/404; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfi*, I/392-393; Ruhaybânî, *Metâlib*, II/43.

²⁹ Bir sa' Hanefîler'e göre 3,362 litre veya 3261,5 gram diğer mezheplere göre ise 2,748 litre veya 2172 grama tekabül etmektedir. Kal'acî-Kuneybî, *Mu'cemu lüğati'l-fukahâ*, s. 270.

³⁰ "فرض رسول الله صدقة الفطر من رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل عبد ذكر أو انثى من المسلمين" Buhârî, Zekât, 70, 71, 74...; Müslim, Zekât, 12-16; Ebû Dâvûd, Zekât, 20-21.

³¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, III/180.

³² Buhârî, Zekât, 33; İbn Mâce, Zekât, 10.

³³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, II/673-675; Ruhaybânî, *Metâlib*, II/43.

³⁴ "فرض رسول الله صدقة الفطر من رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير على كل عبد ذكر أو انثى من المسلمين" Buhârî, Zekât, 5, 10; İbn Mâce, Zekât, 13; Ahmed b. Hanbel, III/35.

³⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, II/673-675; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfi*, I/393; Ruhaybânî *Metâlib*, II/43.

³⁶ Nevevî, *el-Mecmû*, VI/403; Karadâvî, *Fıkh'u'z-zekât*, II/801; Komisyon, *Zekat*, s. 166-169.

f) (Mâlikî hukukçularına göre) zekatta aynın ödenmesinin gerekli oluşu, işlenen bir suç karşılığı keffâret olarak azâd edilmesi istenen ve muayyen özelliklere sahip bir kölenin durumuna benzemektedir. Bu kıyasa göre, keffâret olarak hürriyetine kavuşturulması istenen kölenin kendisi yerine takdir edilen kıymetin ödenmesiyle, keffâret borcu nasıl ödenmiş olmaz ise, zekat olarak verilmeleri nass yoluyla ayrı ayrı tayin edilen eşyada da aynı hüküm geçerlidir³⁷. Bu nedenle gerek altın gümüş gibi ayn olsun gerek ekilen-biçilen tarım ürünü cinsinden olsun gerekse hayvan cinsinden olsun bu sayılanların yerine kıymetlerinin ödenmesi caiz değildir³⁸.

Genel gerekçeleri bu şekilde olmakla birlikte Mâlikî³⁹ ve Hanbelî⁴⁰ fukahâsı, ödemenin altın yerine gümüş, gümüş yerine de altınla yapılmasına cevaz vermişlerdir. Bu kabulün temelinde her iki nesnenin de aynı cins kapsamına girmesi düşüncesi bulunmaktadır⁴¹. İnek-manda, koyun-keçi gibi aynı cins altında yer alan hayvanlar bakımından da bu tür ödemeye cevaz verilmiştir⁴². Bununla birlikte Şafîî ve Zâhirî fakihler ödemenin altın yerine gümüşten veya gümüş yerine altından yapılmasını tecviz etmezler. Çünkü mezkûr cins ve miktarlar nasslarla belirlenmiştir. Aksi bir icraatta bulunmak Allah'ın hudûdunu çiğnemek demektir⁴³.

2- Geçerli Kabul Edenler

Kıymet ödemesine cevaz veren fukahâyı iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci grupta kıymet ödemesinin her durumda caiz olduğunu iddia eden Hanefî hukukçuları yer almakta, ikinci grupta ise ancak bir takım özel durum ve şartlar nedeniyle böyle bir ödemeye cevaz veren diğer mezheplerin bazı hukukçuları yer almaktadır.

a) Mutlak Anlamda Kabul Eden Görüş

Hanefî fukahâsı zekatın kıymetinin mutlak anlamda ödenebileceğine hükmetmişlerdir. Bu yaklaşıma göre zekat verilmesi gereken nesnenin kendisinin mevcut olması, ihtiyaç, zarûret veya başka bir gerektirici durumun bulunup bulunmaması bu sonucu değiştirmez. Hanefî hukukçuları zekat dışında, öşür, fitre,

³⁷ Bağdâdî, *el-Meûne*, I/411; Bâcî, *el-Müntekâ*, II/135.

³⁸ Uleyş, *Minehu'l-celîl*, II/97.

³⁹ Sehnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, I/346; Bağdâdî, *el-Meûne*, I/363-364; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, III/239-241; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, III/239-241; Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, I/665.

⁴⁰ Ruhaybânî, *Metâlib*, II/88. Ayrıca bkz. *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, I/179.

⁴¹ Mâlikîler, altın ve gümüşün zekatının fülûs (para) cinsinden tediyesini keraheten geçerli sayarlar. Bkz. Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, I/665.

⁴² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II/459, 474; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, III/93; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, II/71-72; Ruhaybânî, *Metâlib*, II/43; Meydânî, *el-Lübâb*, II/144-145; Bilmen, *İlmihal*, s. 341; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû*, II/842, 845, 856-857; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, I/121; Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, s. 532-533; Varlı, *İslâm İlmihali*, s. 273.

⁴³ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, III/180; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV/194-195; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, IV/93.

haraç, nezir⁴⁴ ve keffâretlerde⁴⁵ de aslın yerine kıymetin tediyesine cevaz vermişlerdir⁴⁶. Ayrıca Hz. Ömer (23/644), Abdullah b. Ömer (73/692), İbn Mes'ûd (32/653), İbn Abbas (68/687), Muâz (18/639) ve Tâvûs (106/724)'un da zekatta kıymet ödemesinin cevazına hükmettikleri görülmektedir⁴⁷. Yine Mâlikî fakihleri İbnü'l-Kâsım (191/807), Eşheb (204/819) ve Kâdî Ebû Muhammed (422/1031)'in de zekatın kıymetinin ödenmesine cevaz verdikleri nakledilmiştir⁴⁸.

Hanefî fakihleri, zekatın illetinin fakirin ihtiyacını karşılama olduğunun altını çizdikten sonra, bu ihtiyacın şart ve durumlara göre bazen aynıyle bazen de kıymetiyle⁴⁹ karşılanabileceğini ifade ederek fikhî açıdan, zekata konu bir malın kıymetiyle eda edilebilmesinin önünde her hangi bir engel bulunmadığına dolayısıyla zekatın bu iki yoldan biriyle ifâsının Şâri'in amaçlarına uygun olacağına işaret etmektedirler⁵⁰. Hanefî fukasının bu görüşlerine temel teşkil eden naklî ve aklî gerekçeleri şöyledir⁵¹:

a) Zekatın konu edildiği “Zenginlerin mallarından sadaka al.”⁵² ayetinde “sadaka” lafzı mutlak olarak zikredilmiş; takyid edilmemiştir. Hal böyle olunca malî değeri bulunan her şey diğerinin yerine ikâme edilerek ödenebilir. Çünkü ayette konu

⁴⁴ Hanefî fukahâsı nezredilen şeyin aynı yerine kıymetinin tediyesini caiz görürler. Bu yaklaşıma göre meselâ, şu kadar dinarı tasadduk etmeyi nezreden kişinin mezkûr dinara denk dirhem tasadduk etmesi geçerli olur. Aynı şekilde şu ekmeği sadaka olarak vereceğini nezreden kimsenin kıymetini tediyesi caizdir. Yine iki orta halli koyun tasadduk edeceğini –keseceğini değil- nezreden kişinin bu iki koyunun kıymetine muâdil bir koyun vermesi geçerlidir. Çünkü amaç yoksulun zenginleştirilmesidir. Bu da kıymetin edasıyla tahakkuk eder. Ama bir kafiz kalitesiz hurma tasadduk edeceğini nezreden kimsenin bu nezrini üstün kaliteli hurmadan yarım kafiz olarak ödemesiyle söz konusu adağı yerine gelmiş olmaz. Çünkü ilke olarak Hanefî hukukçular arasında ribâ cereyan eden aynı cins mallar arasındaki kalite farkına itibar edilmez. Aynı şekilde iki koyun keseceğini (hedy) nezreden kimse bu iki koyuna denk semiz bir koyun kesmiş olmakla bu nezrini yerine getirmiş olmaz. Çünkü burada nezrin yerine gelmiş olması iki ayrı koyunun kesilmesine bağlanmıştır. Bu nezir başka şekilde telafi edilemez. İki köle azat etmeyi nezreden kimsenin bu iki köleye muâdil bir köle azadıyla da nezir yerine getirilmiş olmaz. Çünkü kurbet ancak iki ayrı kölenin hürriyete kavuşturulmasıyla gerçekleşebilir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II/191-192; Şurunbilâli, *Ğunye*, I/222; Şeyhizâde (Dâmad), *Mecmau'l-ehur*, I/203.

⁴⁵ Keffâret olarak köle azât edilmesi istenen bir durumda kıymet ödemesi kabul edilmemiştir. Köle azâdında hür olmayan bir şahsın hürriyetine kavuşturulması söz konusudur. Hürriyetin maddî bir karşılıkla kıymetlendirilmesi ise mümkün değildir. Bkz. Şurunbilâli, *Ğunye*, I/222; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II/286.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, II/156-157; Kâsânî, *Bedâiü'-sanâi'*, II/25, 33-34; Merğînânî, *el-Hidâye*, I/101-102; Zeyleî, *Tebyinü'l-hakâik*, I/270; Bâbertî, *el-İnâye*, II/191-192; Aynî, *el-Binâye*, III/409; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II/191; Molla Hüsrev, *Durer*, I/222; Mevkûfâtî, *Şerh*, I/146; Şeyhizâde (Dâmad), *Mecmau'l-ehur*, I/203; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II/285-286.

⁴⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, II/671; Aynî, *el-Binâye*, III/408; Tehânevî, *İ'lâü's-Sünen*, IX/42.

⁴⁸ Bâcî, *el-Müntekâ*, II/135.

⁴⁹ Bazı Hanefî kaynaklarında kimi Hanefî fukahâsının “kıymet” ile “bedel” kavramlarını birbirine karıştırdıkları belirtilmiş ve bu yaklaşımın isabetli olmadığı belirtilerek mezkûr kavramları yerinde kullanmayan bu fakihleri tenkit bağlamında şu görüşlere yer verilmiştir: Asıl mevcut iken bedele gidilmesi yani asıl yerine bedelin ödenmesi caiz değildir. Ancak asıl ortada değilse meselâ bir şekilde yok olmuşsa o zaman bedel ödenir. Buna karşın, nassla belirlenen aynı kendisi mevcut olduğu halde onun kendisinin değil de kıymetinin tediyesi caizdir. Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, II/156-157; Kâsânî, *Bedâiü'-sanâi'*, II/33-34; Zeyleî, *Tebyinü'l-hakâik*, I/270; Bâbertî, *el-İnâye*, II/191-192; Aynî, *el-Binâye*, III/409; Molla Hüsrev, *Durer*, I/222; Mevkûfâtî, *Şerh*, I/146; Şeyhizâde (Dâmad), *Mecmau'l-ehur*, I/203; Emîr Abdülazîz, *Fikhu'l-kitâb ve's-Sünne*, III/2471-2473.

⁵⁰ Edîb Salih, *Tefsîru'n-nusûs*, I/409.

⁵¹ Ayrıca bkz. Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, II/803 vd.

⁵² *خذ من أموالهم صدقة* Tevbe, IX/103.

edilen nesne maldır. Kıymet de maldır. Dolayısıyla aynı yerine kıymeti de ödenebilir⁵³.

b) Hz. Peygamber'in "her kırk koyunda bir koyunun zekat verilmesi gerekir" meâlindeki hadis⁵⁴ hayvancılıkla iştigal eden mal sahiplerine kolaylık sağlama amaçlı olup yoksa vâcip olan yani zekat verilmesi gerekli olan malı kayıtlama amaçlı değildir. Çünkü hayvancılık yapanlar açısından zekatlarını hayvan cinsinden eda etmeleri kolay olup nakit cinsinden ödemeleri (özellikle de dönemleri itibarıyla) daha zordur⁵⁵.

c) Hanefî hukukçuları ayrıca zekat vb. ibadetlerde kıymetin de ödenebileceğinin temellerinin bizzat Hz. Peygamber'in hadislerinde mevcut olduğunu ifade etmişlerdir. Bu hadislerden birinde Hz. Peygamber, "beş deve de bir koyun zekat vermek gerektiğini"⁵⁶, bir diğerinde "yirmi beş deve de zekat olarak bir bintü mehâd yani bir yaşını doldurup iki yaşına basan dişi deve, bulunmadığı takdirde ise bir **ibn. lebûn** yani iki yaşını tamamlayıp üç yaşına basan yavru erkek deve verilmesini"⁵⁷, bir başka hadislerinde de "zekat olarak **cezea** yani dört yaşını doldurup beş yaşına basan bir deve vermesi gereken bir mükellefin elinin altında bu hayvanın bulunmaması durumunda bir **hikka** yani üç yaşını tamamlayıp dört yaşına ayak basan dişi deve ile birlikte iki koyun veya yirmi dirhem gümüş vermesini"⁵⁸ emretmiştir. Bu rivayetler, zekatta kıymetin ödenebileceğine cevaz verme noktasında nassdır; hadisin sevk nedeni budur. Çünkü kıymetin ödenmesi olayında bir şeyin başka bir şeyin yerine ikâmesi söz konusudur. Bu ikâme de hadislerde sarahaten belirtilmiştir⁵⁹.

d) Hz. Peygamber, bir defasında, zekat develeri arasında değerli ve iri cüsseli bir devenin zekat olarak alındığını görmüş, bunun üzerine sorumlu zekat âmiline çıkmış, zekat âmilinin bu deveyi iki normal deveye karşılık olarak aldığını ifade etmesi üzerine ise onun tasarrufunu onaylamıştır⁶⁰ Bu hadisten de zekatın kıymetinin ödenebileceği anlaşılmaktadır. Çünkü bir devenin iki deveye mahsûb edilmesi ancak onun kıymetinin esas alınması şekliyle veya kıymetine kıyas şekliyle olabilir (itibâr-ı kıymet)⁶¹.

e) Muâz b. Cebel, Yemen'de îrâd ettiği hutbede "Bana elbise ve giyecek getirin, zekât yerine onları alayım. Bu sizin için daha kolay, Medine muhacirleri için

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, II/157; Zeyleî, *Tebyînü'l-hakâik*, I/270.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, II/157; Aynî, *el-Binâye*, III/409-410.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, II/157; Aynî, *el-Binâye*, III/409-410.

⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, II/157; Aynî, *el-Binâye*, III/409-410.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, II/157; Aynî, *el-Binâye*, III/409-410.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, II/157; Aynî, *el-Binâye*, III/409-410.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, II/157; Aynî, *el-Binâye*, III/409-410.

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, II/157; Aynî, *el-Binâye*, III/409-410.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, II/157; Aynî, *el-Binâye*, III/409-410.

daha faydalıdır.” şeklinde bir ifade kullanmıştır⁶². Böyle bir ifadenin kullanılmış olması, kıymetin dikkate alınmasından başka bir şey değildir⁶³. Bir başka ifadeyle Muaz, Yemen’de genelde elbise sanatı gelişmesi nedeniyle malların aynaları yerine onlara muâdil elbise vermelerini isteyerek yöre halkı ve yükümlüler için kolay olanı tercih etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber’in zekatın sadece ilgili cinsin aynından alınmasını ifade eden hadis bağlayıcılık ve zorunluluk arz etmeyip üreticilere kolaylık sağlayıcı niteliktedir. Ödemenin üretilen malın cinsinden yapılması üretimi yapan bu sanat erbâbı bakımından daha kolaydır⁶⁴.

f) Hz. Ömer’in, dirhem cinsinden tahakkuk eden bir zekata mahsûben ticaret malı aldığı rivayet edilmiştir⁶⁵.

g) Hanefî fukahâsının zekatta kıymet ödemesinin cevazı bağlamında bir diğer dayanakları da kıyastır; meseleyi cizyeye kıyas etmeleridir. Bu kıyasa göre, cizyede aynın alınması caiz olduğu gibi ayna tekâbül eden kıymetin alınması da caizdir. Aynı uygulamanın zekatta da yapılmasının önünde bir engel bulunmamaktadır⁶⁶. Zekatın kıyas edildiği olaya göre, Hz. Peygamber Muaz’a her bir “hâlim” yani zimmet ehlinde bülûğa eren kişi mukâbilinde bir dinar veya alınacak dinar miktarı değerinde (Yemen’e özgü olan “meâfir” denilen) elbise alınmasını emretmiştir⁶⁷.

Bu sayılan gerekçeler zekata tâbi bir malın aynı yerine kıymetinin ödenebileceğini sarahaten ortaya koymaktadır. Çünkü esas olan fakirin açığının kapatılması ve ihtiyacının giderilmesidir. Nitekim Hz. Peygamber’in “*Böyle bir günde onları dilenmekten kurtarın*”⁶⁸ meâlindeki hadisi, bu kabil malî ibadetlerin teşrîf gayesini açıkça ortaya koymaktadır. Hal böyle olunca malî değer ifade etmesi koşuluyla malların suretlerinin farklı olması vecîbenin ifâ edilmiş olmasına ve sıhhatine engel değildir. Aksine kıymetin tediyesi şekliyle bir fakirin ihtiyacının karşılanması daha fazla imkan dahilindedir⁶⁹.

h) Bir malın aynından cinsine dönülerek ödeme yapılabileceğinin cevazı konusunda icmâ oluşmuştur. Buna göre bir zekat yükümlüsü meselâ nisaba ulaşan

⁶² Buhârî, Zekât, 33; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV/189-190; Hadis hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, IV/180-181; Tehânevî, *l'İlâû's-Sünen*, IX/41. Muhalif fakihler, bu rivayetin bağlamının cizyeye ilişkin olduğunu iddia ederler. Ama İbn Hacer el-Askalânî isabetli olan görüşün zekata dair olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VIII/68-69; Tehânevî, *l'İlâû's-Sünen*, IX/41. “Hamîs”; bir anlama göre uzunluğu beş zira' (bir zira', 46,2 cm.) olan elbise demektir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, XV/175.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, II/157; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II/671; Zeyleî, *Tebyinü'l-hakâik*, I/270-272; Ahmed Şelebî, *Hâşiye*, II/270-272.

⁶⁴ Mevsilî, *el-ihtiyâr*, I/134-135; Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, II/804.

⁶⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III/72; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II/671 vd; Kal'acî, Muhammed Revvâs, *Mevsûatü fîkhi Ömer*, s. 456.

⁶⁶ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II/193; Aynî, *el-Binâye*, III/410.

⁶⁷ عدله عن معاذ بن جبل قال بعثه النبي الى اليمن فأمره ان يأخذ من كل ثلاثين من البقر تبيعاً او تبيعة ومن كل اربعين مسنة ومن كل حالم ديناراً او معافر Bkz. Ebû Dâvûd, Zekat, 5; Nesâî, Zekat, 8; Ahmed b. Hanbel, V/230, 233, 247; Beyhakî, IV/190; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, IV/157-159; Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd*, VIII/70-71.

⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, II/157; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II/671 vd; Zeyleî, *Tebyinü'l-hakâik*, I/270-272; Ahmed Şelebî, *Hâşiye*, II/270-272; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, II/238.

koyunlarının zekatını mevcut koyunlar içersinden değil de başka koyunlardan verebilir. Aynı şekilde "A" arazisinde yetişen mahsulün öşrünü "A" tarlasından elde ettiği üründen değil de aynı cinsten olma koşuluyla başka bir üründen verebilir. Hal böyle olunca bir cins yerine başka bir cinsin zekata mahsûp edilmesi de caizdir⁷⁰.

i) Zekat kolaylaştırma ilkesi üzerine kurulmuştur. Bu ilkenin bir sonucu olarak zekatın tealluk ettiği ayın ödenmesi şart olmayıp kıymetinin ödenmesi de geçerlidir⁷¹.

Ünlü Hanefî hukukçusu Ebû Zeyd Debûsî (430/1040), yukarıda arz edilen gerekçelerin tamamını bir asıl (genel prensip) halinde şöyle formüle etmiştir: "Zekat vermekle yükümlü olan bir şahıs, zekatını, ilgili nassın gayesini gerçekleştirecek şekilde ifâ ederse zekat yükümlülüğünü yerine getirmiş olur. Şafî'ye göre ise getirmiş olmaz."⁷² Şöyle ki; dirhemleri/parası nisaba ulaşan bir şahsın zekatını dirhem cinsinden değil de meselâ buğday veya başka bir madde cinsinden ödemesi caizdir. Çünkü ilgili nass ile hedeflenen gaye fakirin açığının kapatılması ve ihtiyacının karşılanmasıdır. Bu gaye, bu şekilde yani zekat verilecek malın aynıyla değil de kıymetinin ödenmesi şekliyle de hâsıl olur. Aynı şekilde sadaka-i fitir veya yemin keffâreti gibi Allah tarafında vâcip kılınan yükümlülükler ile, mükellefin kendi üzerine vâcip kıldığı nezir gibi yükümlülüklerde de aynı hüküm geçerlidir. Yani bu durumlarda da kıymetinin ödenmesi yoluyla hedeflenen amaç gerçekleştirilmiş olur⁷³.

Hanefîler'in gerekçelerini bu şekilde arz ettikten sonra şu hususu belirtmeliyiz ki, zekat tahakkuk eden bir malın aynı yerine kıymetinin de ödenebileceği düşüncesinde olan Hanefî fukahâsı, bu durumun aralarında ribâ cereyan etmeyen eşya bakımından söz konusu olabileceğine ayrıca vurgu yapmışlardır. Hal böyle olunca aralarında ribâ cereyan eden mallar bakımından kıymet ödemesi geçerli değildir. Bu cümleden olarak meselâ orta halli dört koyun yerine semiz üç koyunun verilmesi durumunda zekat ifâ edilmiş olur. Bununla birlikte mislî mallarda bu geçerli olmaz. Meselâ beş kaffiz⁷⁴ orta kalite buğdaya denk dört kaffiz üstün kaliteli buğday ödese bu ödeme geçerli olmaz. Aynı şekilde iki elbiseye denk kıymette bir takım elbise verilmiş olsa yine geçerli olmaz⁷⁵.

Bir zengin, geçimini sağladığı bir yetime, zekatına mahsûben elbise giydirmesi halinde bu işlem zekat yerine geçer. Çünkü temlik gerçekleşmiştir. Aynı şekilde zekata mahsûben yetimin eline verilen gıda maddesiyle de zekat vecîbesi yerine

⁷⁰ Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, III/93; Ruhaybânî, *Metâlib*, II/43; Ebû Ceyb, *Mevsûatü'l-icmâ*, I/471; Karadâvî, *Fikhu'z-zekât*, II/804.

⁷¹ (لَنْ مَبْنَى وَجُوبِ الزَّكَاةِ عَلَى التَّيْسِيرِ ، وَالتَّيْسِيرُ فِي الْوَجُوبِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَا لَمْ يَأْتِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ الْعَيْنُ وَالصُّورَةُ) , Kāsânî, *Bedâi'*, VI/66-67; Abdülaziz Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I/436; Pezdevî, *Pezdevî*, I/436; (Keşfu'l-Esrar ile birlikte), I/436.

⁷² Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, s. 112. Bu eser Ferhat Koca tarafından *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* adı altında Türkçeye çevrilmiştir. (Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002).

⁷³ Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, s. 112.

⁷⁴ Bir kaffiz Hanefîler'e göre 40,344 litre veya 39138 gram diğer fakihlere göre ise 32,976 litre veya 26064 grama tekâbül etmektedir. Kal'acî-Kuneybî, *Mu'cemu'lüğatî'l-fukahâ*, s. 368.

⁷⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II/191; Şurubilâî, *Gunye*, I/222; Şeyhizâde (Dâmad), *Mecmau'l-enhur*, I/203; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II/285.

getirilmiş olur. Fakat salt yedirmekle zekat borcu ödenmiş olmaz. Aynı şekilde zekat yerine geçmesi niyetiyle bir fakirin meselâ bir yıl iskanının sağlanması da zekat yerine geçmez. Çünkü –klasik Hanefî anlayışına göre-iskân mal değildir⁷⁶.

aa)Yöneltilen Eleştiriler

Hanefîlerin bu görüşleri muhalif hukukçular tarafından farklı açılardan tenkit edilmiştir. Bu tenkitleri şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Hanefîler tarafından “25 devede bir bintü mehâd (bir yaşını doldurup iki yaşına basan deve) verilmesi, bulunmadığı takdirde ise bir ibn lebûn yani iki yaşını tamamlayıp üç yaşına basan yavru erkek deve verilmesini âmir hadis⁷⁷ ile zekat olarak cezea (dört yaşını doldurup beş yaşına giren deve) vermesi gereken mükellefin, yanında cezea değil de hıkka (üç yaşını tamamlayıp dört yaşına ayak basan dişi deve) bulunması durumunda bu hıkka ile birlikte iki koyun veya ona denk yirmi dirhem gümüş ödemesi gerektiği⁷⁸ yönündeki hadisler, Hanefî hukukçularının zekatta kıymet ödemesinin yapılabileceği yönündeki iddialarının dayanakları arasında yer almaktaydı. Buna karşın muhalif hukukçular özellikle de Şafîiler, mezkûr hadisleri şu şekilde yorumlamışlardır: Birinci hadiste önce bintü mehâd alınması, bintü mehâdın bulunmaması durumunda bedel olarak ibn lebun alınması öngörülmüştür. Yani alınan kıymet değil bedeldir. Yine hadis bu tertibe riayet edilmesini öngörmektedir. İkinci hadisin yorumu da böyledir. Yani ödenmesi istenen mezkûr dirhem vs. gibi maddeler, bedel olup kıymet değildir. Şeriatta “bedeller”in miktarları belirlenmiş olup kıymetler şer’an belirlenmez. Nitekim telef olan mallara kıymet takdirinde de aynı durum söz konusudur. Şayet kıymet takdiri yeterli ve geçerli olsaydı Hz. Peygamber bedeli takdir cihetine gitmiş olmazdı⁷⁹. Dolayısıyla ödenecek cinsin bulunmaması halinde yerlerine hayvan, para vb. hangi eşyanın verileceği yine nassla tayin edilmiştir. Asıl yerine kıymetin ödenmesi caiz olmuş olsaydı “tayin”in bir anlamı kalmazdı⁸⁰. Kısaca, Hanefîler’in bahse konuya ilişkin çıkarım ve temellendirmeleri bu derece isabetsizdir⁸¹. Çünkü zekata tabi malların (altının) kıymetinin ödeneceğine dair ne Kur’an ne Sünnet, ne icma, ne de sahabe sözünden bir dayanağı bulunmamaktadır⁸².

b) Bintü mehâd (bir yaşını doldurup iki yaşına basan deve)’in bulunmaması halinde ibn. lebun (iki yaşını tamamlayıp üç yaşına basan yavru erkek deve)

⁷⁶ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, II/257.

⁷⁷ Buhârî, *Zekât*, 33; İbn Mâce, *Zekât*, 10.

⁷⁸ *ومن بلغت صدقته جذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فأنها تؤخذ ما يجعل معها شاتين أو عشرين درهما* Buhârî, *Zekât*, 37, 38; Ebû Dâvûd, *Zekât*, 5; Tirmizî, *Zekât*, 4; Nesâî, 5, 10; Dârimî, *Zekât*, 6; Mâlik, *Zekât*, 23; Ahmed b. Hanbel, I/12, II/15.

⁷⁹ Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, III/180; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/72; Nevevî, *el-Mecmû'*, V/403; Emîr Abdülazîz, *Fikhu'l-kitâb ve's-Sünne*, III/2473-2474.

⁸⁰ Bağdâdî, *el-Meûne*, I/410-411; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/723-727.

⁸¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV/134.

⁸² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV/182.

verilmesi, zekata değil cizyeye müteallik bir uygulamadır. Dolayısıyla bu hadis, Hanefîler'in bizzat kendi aleyhlerine bir delil teşkil etmektedir⁸³.

c) Cumhûrun, Hanefîler'e yönelttikleri bir diğer ve önemli eleştirisi usûl açısından dır. Bu eleştiriler, Hanefîler'in, konuya ilişkin nassların hükmünü tağyir ettikleri veya yaptıkları yorumun "uzak te'vil" olduğu noktasında odaklanmaktadır. Bu fukahânın tenkitlerinin özü şöyledir: "Nassın aslını butlanla sonuçlandırarak bir ta'lîl caiz değildir." Bu nedenle Hanefîler'in, hadiste meselâ "koyun"un zikredilmesinin illetinin, fakirin zenginleştirilmesi olduğu, bunun da para ile yani kıymetin ödenmesiyle daha iyi sağlanacağı yönündeki ictihadları yanlışır⁸⁴. Bir başka ifadeyle "*fi erbeine şaten şâtûn*" hadisinde koyun yerine kıymetinin de verilebileceği şeklindeki te'vil "uzak te'vildir." Çünkü hadis metni son derece açıktır. O da zikredilen aynın ödenmesidir⁸⁵. Diğer taraftan "koyunun kıymetinin ödenmesi vâciptir" şeklinde bir hükme varılması, koyunun aynının ödenmesinin vâcip olmadığı sonucunu doğurur. Oysa ki "koyun"un aynının edasıyla zekatın ifâ edilmiş olacağı konusunda fukahâ arasında görüş birliği bulunmaktadır. Dolayısıyla "koyun"un ödenmesinin vâcip görülmemesi şeklinde bir istinbât, nassın iptâlini sonuçlar ki böyle bir istinbât batıldır. "Bir nassın, o nassın hükmünü temelden iptal edecek bir illetle ta'lîl edilmesi batıldır. Bir başka ifadeyle bir hükümden (nass) istinbât edilen bir mana, o hüküm/nassı iptal ediyorsa o mana da bâtil olur. Çünkü aslın butlanıyla fer' de bâtil olur." Kısaca nassın veya nassların bu şekilde te'vil edilmesiyle Hanefî fakihleri nassın hükmünü tağyir etmişlerdir⁸⁶.

Konuya ilişkin nassları ve Hanefîlerin yaklaşımlarını tahlil eden Gazâlî de, "bu karînelerin, mes'elenin taabbüdî hükümler kapsamına girdiğini tereddüde mahal bırakmayacak şekilde ortaya koyduğunu, taabbüdî hükümlerde de ihtiyatın esas alınması gerektiğine" dikkat çekmektedir⁸⁷.

d)Yine zekatta aynın ödenmesi keffâret olarak bir köle azadına benzemektedir. Nasıl köle yerine kıymetinin tediyesi geçerli değilse burada da aynı durum söz konusudur⁸⁸.

ab) Verilen Cevaplar

a) Hanefî fukahâsı, muhalifleri tarafından kendilerine yöneltilen, "nassı iptal ettikleri" veya "uzak te'vil" yaptıkları yönündeki eleştirileri kabul etmemişlerdir. Savunmaları mahiyet itibarıyla şöyledir: Zekatın, fakirin sabit hakkı olduğuna dair

⁸³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, III/181; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II/671-675.

⁸⁴ İsnævî, *et-Temhid*, s. 373-374.

⁸⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, III/52-53.

⁸⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, III/52-53; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ*, II/170; İbn Müflih el-Makdisî, *Usûlü'l-fıkh*, III/1047-1048; İbnü's-Sübkî *Rafu'l-hâcib*, III/468-469. Âmidî'nin ibaresi: "استنباط العلة من الحكم إذا كانت موجبة لرفعها" "كانت باطلة" "وكل معنى إذا استنبط من حكم باطله فهو باطل، لأنه يوجب بطلان أصله المستلزم لبطلانه." İcî'nin metni: "كانت باطلة" "وكل معنى إذا استنبط من حكم باطله فهو باطل، لأنه يوجب بطلان أصله المستلزم لبطلانه." Makdisî'nin ibaresi "وكل فرع استنبط من أصل يبطل ببطلانه" Makdisî, III/1048.

⁸⁷ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, I/727.

⁸⁸ Bağdâdî, *el-Meûne*, I/411; Bâcî, *el-Müntekâ*, II/135.

nasslarla tayin ve tespit edilen bir durum söz konusu değildir⁸⁹, yani zekat fakirin hakkı değil ki nassın taşıyıcı veya iptali söz konusu olsun. Dolayısıyla “nassın ta’lîl yoluyla taşıyıcı edildiği” iddiası temelsizdir. Aksine zekat, salt Allah hakları kategorisinde yer alan ve İslâm’ın, namaz, oruç, hac umdeleri gibi salt ibadet kapsamına giren bir vecibedir. Dolayısıyla zekatın Allah için ödenmesi vücup ifade etmektedir. Fakat Allah, bir başka nassla söz konusu bu hakkını düşürmüştür. O nass da “*Yeryüzünde yaşayan her canlının rızıkı yalnızca Allah’ın üzerindedir.*”⁹⁰ meâlindeki ayettir. Bu ayet, zekatın kıymetiyle de ödenebileceğine bizzat izin vermektedir. Yoksa sadece zekatı konu alan hadislerin ta’lîlî yoluyla böyle bir hüküm verilmemiştir. İfadeyi biraz daha açmak gerekirse, Cenâb-ı Hak, yukarıda geçen ayetle genelde bütün mahlûkâtın, özelde fukaranın rızıklarını tekeffül ve vaat etmiş, “*Sadakalar fakirlere...mahsustur*”⁹¹ emriyle de bu tekeffül ve va’di kendi adına gerçekleştirmek üzere zenginleri yükümlü tutmuştur. Fakirlerin ihtiyaçlarının ne şekilde karşılanacağı da hadislerde koyun, sığır, deve vb. bazı hayvanların tesmiye edilmesiyle açıklığa kavuşturulmuştur. Fakat fakirlerin ihtiyaçlarının sadece nasslarda isimleri zikredilen nesnelere gerçekleştirilemeyeceği açıktır. Çünkü isimleri zikredilen eşya sınırlı, ihtiyaç kapsamına giren hususlar ise sınırsızdır. Ayrıca her fakirin bir değerine göre ihtiyaç duyabileceği şeyler de farklılık arz edebilir. Bu itibarla sınırsız ihtiyaçların salt bu tesmiye edilen eşya ile karşılanabileceğini öngörmek isabetli değildir. Aksine bu ihtiyaçlar ancak “mutlak anlamda mal” kapsamına giren eşya ile karşılanabilir. Bu nedenle hadislerde fakire ödenmesi öngörülen zekat, koyun veya başka bir hayvanın aynına/kendisine değil malî değerine yani kıymetine taalluk etmektedir. *Beş deveye bir koyunun zekat verilmesini* öngören hadiste Hz. Peygamber, deveyi koyuna zarf (koyunu içine alan kap) kılmıştır. Oysaki deve ile koyun arasında bir cins birliği bulunmamaktadır; koyunun aynı (zâtî-kendisi) deveye mevcut değildir. Hal böyle olunca bu hadisten de zekatta aynın verilmesinin şart olmadığı aksine mezkûr koyunla maliyetin kastedildiği anlaşılmaktadır⁹².

Edâdan amaç vaat edilen rızıkın yerine ulaştırılması ve fakirin ihtiyacının karşılanması olunca bu ulaştırma mezkûr koyunun kendisinin verilmesi şeklinde

⁸⁹ Zâriyât, 51/19 ve Meâric, 70/24-25. ayetlerde zenginlerin mallarında fakirlerin hakkı bulunduğu meâlinde ifadeler yer almaktadır. Bu ifadeler Hanefîler’in iddialarına karşı bir delil olarak düşünülebilir. Ama söz konusu ayetler zekata ilişkin olmayıp zekat dışındaki tatavvu’ sadakalar hakkındadır. Çünkü bu ayetler Mekki olup, zekatın farziyetini âmir ayetler hicri ikinci yılda Medine’de nâzil olmuştur. Bilgi için bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI/4531-32; Erkal, *Zekat*, s. 22-48. Ayrıca mezkûr ayetlerde sadece iki sınıfın adı geçmektedir. Oysaki zekatın sarf yerlerinin ta’dâd edildiği Tevbe, 9/60. ayette zekat verilecek sekiz sınıf zikredilmektedir. Mezkûr ayetlerin zekata ilişkin oldukları kabul edilse bile Hanefîler’in tezlerine karşı bir gerekçe olmayacağı aksine onların tezlerini destekleyeceği düşüncesindeyiz. Çünkü ayette genel anlamda “mallardan” bahsedilmiş, bu mallara bir tahdit getirilmemiştir. Zaten Hanefîler de zekatta ödenmesi gerekli olan eşyanın hadislerde sayılanlarla sınırlı olmadığı, bunların bir örneklendirme ve kıymetlendirmede kriter olma özelliği taşıdıkları yoksa esas olanın malî değer taşıyan her türlü eşya olduğu tezini savunmaktadırlar. Yine muhtaçların, zenginlerin mallarında haklarının bulunması, onların bizatihi fakir olmaları veya zenginlerin zenginliklerinden kaynaklanmayıp, malın ve mülkün gerçek sahibi olan Allah’ın (bkz. Â-i İmrân, 3/26), bu görevi zenginelere havale etmesinden kaynaklanmaktadır (Yazarın notu).

⁹⁰ Hüd, 11/6.

⁹¹ Tevbe, 9/60.

⁹² Debûsî, *Takvîm*, s. 287-288; Serahsî, *Usûl*, II/167-169; a. mlf., *el-Mebsût*, II/157; Kâsânî, *Bedâiü’-sanâi’*, II/25-26; Ahsîkettî, *el-Mezheb fi usûlî’l-mezheb*, II/163-164; Neseî, *Keşfu’l-esrâr*, II/243-245; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, III/596-599; Sadruşşerîa, *et-Tevdih*, II/531-533; Bâbertî, *el-İnâye*, II/191-192; Taftazânî, *et-Telvih*, II/531-533; İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, s. 27; Aynî, *el-Binâye*, III/409; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadir*, II/191-193; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl* (İzmir şerhiyle), II/293-294.

olabileceği gibi kıymetinin ödenmesi şekliyle de olabilir. Kıymetinin ödenmesi daha da uygundur. Çünkü meselâ bir koyunun kendisi ile fakir, sadece et yeme ihtiyacını karşılayabilecek iken kıymetiyle çok çeşitli ihtiyaçlarını karşılayabilecektir. Bir tarafta bütün ihtiyaçların zikredilen nesnelere karşılanmasının mümkün olamaması, diğer tarafta Allah'ın bütün fakirlerin hatta mahlukatın rızkını vaat ve tekeffül ettiği gerçeği ortada olunca, vaat olunan rızıkların sahiplerine ulaştırılması emri, zarûrî olarak naslarda tesmiye edilen maddelerin kıymetiyle de ödenebileceğini mümkün kılmaktadır. Bir başka ifadeyle zekata konu olan eşyanın, kıymetiyle de ödenebileceği, nassın zarûrî-iktizâf (darûratü'n-nass) bir sonucudur. Nassın iktizası ile ulaşılan bir hüküm ise bizzat nassın kendisiyle sabit olan hüküm gibidir. Dolayısıyla bahse konu meselede zekata konu olan malları tayin eden nasların hükmünü iptal eden ve arzuya istinad eden bir ta'lîlin yapılması söz konusu değildir. Yapılan işlem ta'lîl kabul edilse bile bu, nassın iptali anlamına gelmemekte aksine böyle bir ta'lîl ile zekat mahalli meselâ hem koyuna hem de kıymetine teşmil edilmekte dolayısıyla zekat mahallinin alanı genişletilmiş olmaktadır. Hâsılı zekatın illeti fakirin ihtiyacının giderilmesidir. Bu da yerine göre aynın, yerine göre de kıymetin îfâsı şekliyle olabilir. Rivayetlerde bazı hayvan ve eşyanın zikredilmiş olması, zekata konu olabilen ama hadislerde isimleri zikredilmeyen meselâ bir takım ticaret malları gibi hem kıymetlendirmede (takvîm) bir ölçüt, hem de yetiştiriciler için ödemede bir kolaylık sağlama amacına matuftur. Çünkü mükellefin elinin altındaki ürün, eşya veya hayvan cinsinden ödeme yapması daha kolaydır⁹³.

b) Hanefî fakîhi Aynî (855/1451), Kur'an naslarının haber-i vâhidle takyid edilemeyeceği konusunda ulemânın ittifakı bulunduğunu hatırlatarak muhalif fakihlerin, zekatta kıymet ödemesinin mümkün olamayacağı bağlamında yukarıda ileri sürdükleri iddialar yerine neden bu hususu dikkate almadıklarını sorgular. Yani Aynî, muhalif fakihlere meâlen şöyle demektedir: Zekatta kıymet ödemesinin mümkün olmadığı yönünde temel aldığınız rivayetler haber-i vâhid derecesindedir. Haber-i vâhid gibi zannî bir delil ise Kur'an nassı gibi kat'î bir delili takyid edemez. Dolayısıyla mezkûr ayetler mücebince zekatta kıymet ödemesi de caizdir⁹⁴.

c) Muhalif hukukçuların, Hanefîler'in temel aldığı Muâz uygulamasının zekata değil de cizyeye ilişkin olduğu bu nedenle söz konusu uygulamanın zekatta kıymet ödemesi konusuna delil getirilemeyeceği yönündeki iddialarına karşı olarak da İbn Hacer el-Askalânî (852/1448) gibi Şafîî bir muhaddis dahi bu hadisin bağlamının zekata ilişkin olduğu görüşünün daha isabetli olduğunu söylemiştir⁹⁵. Kaldı ki – yukarıda da zikredildiği üzere-esasında Hanefî hukukçular, zekatın aynı yerine

⁹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 287-288; Serahsî, *Usûl*, II/167-169; a.m.f., *el-Mebsût*, II/157; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, II/25-26; Ahsiketî, *el-Mezheb fi usûli'l-mezheb*, II/163-166; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, II/243-245; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III/596-599; Sadruşşerîa, *et-Tevdîh*, II/531-533; Bâbertî, *el-İnâye*, II/191-192; Taftazânî, *et-Telvîh*, II/531-533; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 27; Aynî, *el-Binâye*, III/409; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II/191-193; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl* (İzmirî şerhiyle), II/293-294.

⁹⁴ Aynî, *el-Binâye*, III/409.

⁹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, VIII/68-69; Tehânevî, *İ'lâû's-Sünen*, IX/41.

kıymetinin de ödenebileceği konusunu cizyedeki uygulamaya kıyas ederek de temellendirmeye çalışmışlardır⁹⁶.

b) Şartlı Kabul Eden Görüş

Bazı fakihler veya bazı mezhepler her zaman değil de bazı özel durumlarda zekatta aynın yerine kıymetinin ödenebileceğine hükmetmişlerdir. Bir başka ifadeyle zekatta kıymet ödemesini kabul etmeyen fakihler, değişen ve gelişen şartlar karşısında kısmen de olsa kıymet ödemesine cevaz vermişlerdir. Şimdi bu yaklaşımlara göz atalım.

ba) Zarûret Hali

Şafîî fukahâsı zekatta kıymetin ödenebileceği durumları zaruret hali ve devlet başkanının emriyle sınırlandırmışlardır. Şöyle ki, meselâ beş deve mukâbili bir koyun zekat vermesi gereken şahıs bu koyununu kaybetse ve tekrar ele geçiremese bu durumda zekatını dirhem cinsinden yani kıymetiyle ödeyebilir. Çünkü burada zekat yükümlüsünü ödemeyi bu şekilde yapmaya zorlayan fiilî bir durum; bir zarûret hali mevcuttur. Diğer taraftan devlet başkanı (siyasî otorite)'nin da tasarruf yetkisi ve müeyyide gücü bulunduğundan böyle bir uygulama halinde aynın yerine kıymetin ödenmesi caizdir⁹⁷.

İhtiyaç-zarûret halinde kıymetin ödenebileceğine dair Ahmed b. Hanbel'e ait bir görüş de rivayet edilmiştir⁹⁸. Bununla birlikte Hanbelî fakîhi Merdâvî (885/1480) ve Ruhaybânî (1243/1827), ihtiyaç ve maslahat sâikiyle dahi olsa zekat ve fitrede -ister sâime isterse hubûbat cinsinden olsun-kıymetin ödenmesinin caiz ve yeterli olamayacağına özellikle vurgu yapmışlardır. Bu yaklaşıma göre böyle bir uygulama ilgili nasların bulduğundan böyle bir uygulama halinde aynın yerine kıymetin ödenmesi caizdir⁹⁹.

Konu etrafındaki görüşlerini dile getiren İbn Teymiye (728/1327) ise, normal şartlarda zekatın kıymetinin ödenmesine sıcak bakmaz. Ona göre böyle bir cevazın verilmesi halinde, ödeme muhtemelen değeri düşük maddelerle yapılabilecek, bu da fakirin zarara uğramasını sonuçlayabilecektir. Zekatın, özü itibarıyla fakirin yararına merhem olma, eksikliklerini telâfi etme gayesi taşıdığı ifade eden müellif, bunun da zekatın hem miktar hem de belirlenen cins olarak ifâsıyla mümkün olabileceğine ayrıca vurgu yapar. Bununla birlikte ihtiyaç, adalet veya bir maslahata binâen ayn yerine kıymetin de ödenmesinde bir sakınca görmez. Bu cümleden olarak meselâ beş deve karşılığı bir koyun zekat vermesi gereken mükellefin yanında koyun bulunmaması durumunda onun yerine kıymetini vermesi yeterlidir; başka bir kente giderek bir koyun satın almak suretiyle ödeme yapma külfetine sokulmaz. Zekat alacak şahısların malın aynını değil de kıymetini talep etmeleri durumunda da kıymet ödemesi caizdir. Çünkü bu işlem zekat alacaklılarının yararına olan bir harekettir. Kıymet ödemesinin geçerli olduğu bir diğer durum da zekat toplama yetkisi bulunan

⁹⁶ Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II/193; Aynî, *el-Binâye*, III/410.

⁹⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, VI/404-405; Emîr Abdülazîz, *Fikhu'l-kitâb ve's-Sünne*, III/2474.

⁹⁸ İbn Teymiye, *Mecmûu fetâvâ*, XXV/46; Merdâvî, *el-İnsâf*, III/65.

⁹⁹ Merdâvî, *el-İnsâf*, III/65; Ruhaybânî, *Metâlib*, II/43, 114.

memurun bu yöndeki uygulamasıdır. Çünkü zekat memuru siyasî otoritenin temsilcisidir ve gerekli gördüğü bir maslahata binâen böyle bir tasarrufa başvurmuştur¹⁰⁰.

bb) Ticaret Malları

Zahirî fukahâsı, naslarda belirtilmediği gerekçesiyle ticaret mallarından hiçbir şekilde zekat verilemeyeceği görüşünü taşımaktadırlar¹⁰¹. Bu bağlamda İbn Hazm, Hz. Peygamber, ticaret mallarından zekat vermenin farz olduğunu ifade etmiş olsaydı, ödeme vakti, miktarı, ödemenin ticaret mallarının ayından mı, yoksa kıymeti üzerinden mi yapılacağı, kıymetlendirmenin nasıl olacağı gibi hususları mutlaka beyan ederdi. Böyle bir durum söz konusu olmayınca ticaret mallarında zekat ödenmesi mümkün değildir¹⁰², demektedir.

Hanbelî mezhebinde velev ki bu mallar hayvan cinsinden dahi olsa ticarete konu malların zekatları kendilerinden verilemez. Aksine kıymetleri üzerinden nakdî olarak ödenir. Kıymetlendirme altın veya gümüşle yapılır¹⁰³. Şafii¹⁰⁴ ve Mâlikî¹⁰⁵ mezhebinde hâkim olan görüşe göre ise ödeme ticaret mallarının aylarından değil kıymetleri üzerinden yapılır. Hanefî hukukçular ise diğer eşyada olduğu gibi ticaret mallarının zekatında da edanın söz konusu malların kendilerinden yapılabileceği gibi, kıymetleri üzerinden de yapılabileceği, bu konuda mükellefin muhayyer olduğunu belirtmişlerdir¹⁰⁶.

Ticaret malları, hayvan, tarım ürünleri ve nakit gibi zekat için bizatihi asıl değildir. Çünkü şerîat, ticaret malları için cins ve miktar olarak bir nisap belirlememiştir. Bu da gayet doğaldır. Çünkü ticarete konu olabilecek mallar sınırlandırılmayacak derecede fazla ve çeşitlidir. Her bir madde için ayrı bir nisabın tayin edilmesi pratikte mümkün değildir. Bu itibarla ticaret mallarında nisabın ölçüsü altın ve gümüşteki nisap olduğu konusunda ittifak edilmiştir¹⁰⁷.

3-Değerlendirme

Zekatta kıymet ödemesine cevaz vermeyen cumhûrun, nasların lafzını esas aldıkları ve meselenin taabbüdî boyutuna vurgu yaptıkları görülmektedir. Cumhûr, ayrıca Hanefî fukahâsını bu konuda uzak te'vil yapmak ve nassın hükmünü tağyir etmekle de itham etmişlerdir. Buna karşın Hanefî hukukçuları nassı tağyir ve ta'lîl etmediklerini aksine zekatta kıymet ödemesinin cevazının bizzat Kur'an

¹⁰⁰ İbn Teymiye, *Mecmûu fetâvâ*, XXV/82-83. Ayrıca bkz. s. 46.

¹⁰¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV/40 vd; Aşkar, "el-Usûlü'l-muhâsebiyye fi't-takvîm", *Kadâya'z-zekât*, I/25-26.

¹⁰² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IV/40 vd.

¹⁰³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II/623-624; Ruhaybânî, *Metâlib*, II/96; Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, I/337-338.

¹⁰⁴ Mâverîdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, III/285; Rüyânî, *Bahrü'l-mezheb*, IV/163-164, 169-170; Bağavî, *et-Tehzîb*, III/101; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 251.

¹⁰⁵ Bağdâdî, *el-Meûne*, I/371; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fıkhiyye*, s. 92; Hâlid Abdurrahman, *Mevsûatü'l-fıkhi'l-Mâlikî*, III/330-331; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*, II/795.

¹⁰⁶ Kâsânî, *Bedâiü-sanâi*, II/21; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, I/179-180.

¹⁰⁷ Aşkar, "el-Usûlü'l-muhâsebiyye fi't-takvîm", *Kadâya'z-zekât*, I/28.

nasslarına dayandığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Biz de bu konuda Hanefî yaklaşımının daha isabetli olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimize göre bazı hadislerinde Hz. Peygamber'in, ödeme şeklini değişik hayvan türü veya para/dirhem cinsinden tayin etmiş olması, sadece mezkûr durumlara özgü olmayıp, aksine zekata konu olan her eşyaya şamildir. Dolayısıyla zekatta kıymet ödemesinin mesnedinin birinci derecede Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu söyleyebiliriz. Peygamber'in güvenini kazanan ve ashabın müctehidler arasında yer alan Muâz b. Cebel'in fiilî uygulaması da bazı itirazlara rağmen meseleyi vuzûha kavuşturabilecek niteliktedir. Zekatta fakirin yararının ön plana çıkarılması ve kolaylaştırma ilkesi de ayrıca ileri sürülebilecek bir diğer gerekçedir. Yukarıda detaylı olarak verildiği üzere Hanefî fukahâsının gerekçeleri daha muknî görülmektedir. Mecelle mazbatasında bazı görüşlerin tercih gerekçesi bağlamında "**nâsa erfak ve maslahat-ı asra evfak olmak hasebiyle ihtiyar olunmuş**"¹⁰⁸ şeklinde bir ifade kullanılmıştır. Bu gerekçeyi zekat konusuna teşmil etmek de mümkündür. Çünkü kıymet ödemesi hem çağın gerçeklerine hem de yoksulların maslahatına en uygun bir ödeme şekli olarak gözükmektedir.

Günümüzde "kıymet" telaffuz edildiğinde ilk etapta "nakit (altın-gümüş ile günümüzde kullanımda olan paralar) anlaşılması olmaktadır. Ticarî tedâvülün nakitle yapılmış olduğu dikkate alındığında böyle bir algılama doğaldır¹⁰⁹. Ama kavramsal çerçeve başlığı altında da arz edildiği gibi kıymet sadece nakitten ibaret değildir. Bu nedenle ilk teşrîf kılındığı dönem itibarıyla zekata tâbi kalemler arasında bir değer eşitliği mevcut iken günümüzde bu denge bazı malların lehine, bazılarının da aleyhine bozulmuş, dolayısıyla günümüzde zekat nisabında kıymetlendirmede hangi maddenin esas alınacağı sorunu tartışılmaya başlanmıştır¹¹⁰. Bu tartışmalar bir yana bizim söylemek istediğimiz acaba bu ödeme nakit dışında başka bir maddeyle de yapılamaz mı, söz gelimi TL. üzerinden zekat vermesi gereken bir mükellef bu zekatını gıda maddesi olarak veya elbise olarak ödeyebilir mi? Veya bir eczacı ilaçlara mahsûben zekatını bir öğrenciye kırtasiye olarak ödeyebilir mi? Hanefîler'in kıymet ödemesi icihadlarında bu yönde bir kayıtlamanın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarda bu yaklaşımı sarahaten görmek mümkündür. Meselâ Debûsî (430/1040)'nin ifadesine göre para cinsinden (dirhem) zekat yükümlüsü olan bir şahsın zekatını dirhem cinsinden değil de meselâ buğday veya başka bir madde cinsinden ödemesi caizdir. Çünkü ilgili nasslar ile hedeflenen gaye fakirin açığının kapatılması ve ihtiyacının karşılanmasıdır. Bu gaye zekat verilecek malın aynıyla değil de kıymetinin ödenmesi şekliyle de sağlanabilir¹¹¹. Yine İbn Âbidîn (1252/1836), bir zengin, geçimini sağladığı bir yetime, zekatına mahsûben elbise giydirmesi veya gıda maddesi vermesi şekliyle de bu vecîbenin yerine getirilmiş olacağını kaydetmektedir. Çünkü temlik gerçekleşmiştir¹¹².

¹⁰⁸ Bkz. Mecelle mazbatası, s. 12.

¹⁰⁹ Bkz. kıymet-semen ilişkisi Tehânevî, *Keşşâf*, II/1356, "Kıymet", *el-Mevsâtü'l-fikhiyye*, XXXIV/132; "Semen", *el-Mevsâtü'l-fikhiyye*, XV/25.

¹¹⁰ Bkz. Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, I/263-269.

¹¹¹ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 112.

¹¹² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II/257.

Günümüz İslâm hukukçularından Hamdi Döndüren'in ifadeleri de şöyledir: "Zekatta gaye yoksulun ihtiyacının karşılanmasıdır. Bu, malın kendisiyle olabileceği gibi çoğu zaman kıymetinin verilmesi şekliyle de olabilir. Böylece yoksul kendi ihtiyacını bu bedelle karşılayabilir. Bu duruma göre, bir zekat mükellefi altının zekatı için, kıymeti kadar gıda maddesi veya kumaş verebilir. Yine sâime hayvanlar veya ticaret malları için de nakit para verebilir. Ancak bu konuda yoksullar için yararlı olanı tercih etmek daha uygundur"¹¹³. Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Hanefî fukahâsı aynın yerine kıymetinin ödenmesi halinde bu ödemenin mutlaka nakit cinsinden olmasını şart koşmamışlardır. Aksine bu kıymetin ayn olarak tediyesi de caizdir¹¹⁴. Şu kadar var ki ödemenin anlamlı olması gerekir. Anlamlı olmasıyla zekat olarak verilen malın gerçek anlamda yoksulun sıkıntısına merhem olmasını ve malın kaliteli olmasını kastediyoruz. Aksi halde amaç gerçekleşmiş olmaz. Sözgelimi eczacı bir şahsın hasta olmayan bir kişiye veya hasta olduğu halde hastalığına çare olmayan ilaçları vermesi pek anlamlı olmayabilir. Çünkü bu kez zekat ödenen kimseye başka bir külfet yüklenmiş olmaktadır. Elindeki ilaçları satmak istediğinde belki bu kişi bir takım bürokratik engellerle karşılaşabilecek veya ilaçları satabilmek için kapı kapı dolaşacaktır. Aynı şekilde meselâ beyaz eşya ticaretiyle işigal eden bir şahsın zekatını bir öğrenciye kırtasiye veya elbise cinsinden ödemesi oldukça anlamlı olabilir. Ama yaşlı ve okuma yazması bulunmayan bir şahsa kırtasiye cinsinden ödeme yapılması anlamlı olmayabilir.

Ödemenin her zaman nakit üzerinden yapılması da anlamlı olamayabilir. Şöyle ki; ülkemizde ailesinin geçimini temin etmeyen hatta aylık geliri olduğu halde bunu ailesine harcamayıp kumara ve içkiye vb. yatıran aile reislerinin bulunduğu maalesef bir vâkıdır. Ödemenin nakit şeklinde yapılması halinde bu paraların bahse konu aile reisleri tarafından aile bireylerinin elinden zorla da olsa alınıp tekrar meşrû olmayan yerlere harcanması mümkündür. Dolayısıyla bu tür mağdur ailelere ödemenin nakit yerine gıda, elbise, kırtasiye vb. şeklinde yapılması daha isabetlidir. Yine hangi tür olursa olsun zekat olarak ödenen malların "adet yerini bulsun veya yasak savma kabilinden değil de kalitesi uzmanlar tarafından onaylanabilecek bir nitelikte olması da önemlidir. Çünkü Kur'an'da "...Size verildiğinde gözünüzü yummadan alamayacağınız derecede kötü/kalitesi düşük malı hayır diye vermeye kalkışmayınız."¹¹⁵ buyurularak bu yaklaşımın bir tür hile olduğuna dikkat çekilmektedir.

B-KURBAN'DA KIYMET ÖDEMESİ

Fıkıh terminolojisinde kurban (udhiyye); belirli vakitte (kurban bayramı günlerinde) belirli şartları taşıyan hayvanı ibadet maksadıyla usûlüne göre boğazlamak, ya da bu şekilde boğazlanan hayvan demektir¹¹⁶.

¹¹³ Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, s. 538-539.

¹¹⁴ Bkz. *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, I/181; Aşkar, "el-Usûlü'l-muhâsebiyye fi't-takvîm", *Kadâya'z-zekât*, I/16; Karaman, *İslâm'ın İşigında Günün Meseleleri*, I/138.

¹¹⁵ Bakara, 2/267.

¹¹⁶ Kurban'ın tanımı ve hükmü konusunda geniş bilgi için bkz. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III/365; Bağdâdî, *el-Meûne*, I/657 vd; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VI/3 vd; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, IV/458-462; Merğînânî, *el-Hidâye*, IV/70; Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîttü'l-burhânî*, VIII/455 vd; İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI/95 vd;

Kurbanın (udhiyye) meşruiyeti yani aynî bir ibadet olduğu konusunda bütün İslâm hukukçuları görüş birliği içerisinde¹¹⁷ olup hukukîliğinin temeli Kur'an¹¹⁸ ve hadis nasslarına¹¹⁹ dayanmaktadır. Hal böyle olunca İslâm tarihinde kurbanın nev-i şahsına münhasır İslâmî bir ritüel olduğunu kabul etmeyen bir İslâm bilgini çıkmamıştır. İhtilaf, kurbanın fikhî hükmü konusunda cereyan etmiş olup cumhuru oluşturan fukahâ bunu müekked sünnet olarak kabul ederken, Hanefîler vâcip olduğuna hükmetmişlerdir. Klasik fıkıh müdevvenâtında "kurbanlık hayvanın kesilmesinin mi yoksa kesilmeksizin kıymetinin ödenmesinin mi daha faziletli olduğu" yönündeki tartışmaların arka planında bu ihtilafın yattığını düşünüyoruz. Çünkü nasslarda kurban kesmenin farz hükmünde olduğu kat'î olarak tasrih edilmiş veya ulemâ arasında icmâ oluşmuş olsaydı bu kabil bir tartışma ve ihtilafa mahal ve imkan olmayacaktı. Nitekim zekatta kıymet ödemesi bahsinde bu durumu yakından görmüş olduk. Zekatın farziyyeti konusunda ihtilaf bulunmadığından fakihler zekatın aynı veya kıymetinin ödenmesinin fazileti üzerinde değil, zekata tâbi bir malın aynının yerine kıymetinin ödenmesinin caiz olup olamayacağını tartışmışlardır. Dolayısıyla kurbanın kesilmesinin mi, yoksa kıymetinin ödenmesinin mi daha faziletli olacağı tartışmalarının temelinde kurban kesmenin fikhî hükmü yatmaktadır. Buradan hareketle cumhur, kesmeye özgü günlerde (eyyâm-ı nahr) kesmenin, kıymetini tasadduk etmekten daha faziletli olduğunu kabul etmektedir. Böyle bir kabul, zimnen, faziletli olmasa bile kıymetinin tasaddukunun caiz olabileceği düşüncesini uyandırmaktadır. Aksi halde böyle bir tartışmanın içerisine girmezlerdi.

Kurbanın kıymetini ödeme ifadesiyle kurbanlık hayvanın, kurban kesilmesine özgü günlerde kesilmeyerek yerine kıymetinin sadaka olarak ödenmesi kastedilmektedir. Kurban Bayramı geçtikten sonra hayvanın kıymetinin tasadduk edilebileceği hususunda zaten tereddüt bulunmamaktadır. Şimdi bu görüşleri ve gerekçelerini daha yakından görmeye çalışalım:

1-Kurban Kesmenin Kıymetini Ödemeden Daha Faziletli Olduğu Görüşü

Hanefî, Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerinin oluşturduğu İslâm hukukçularının çok büyük çoğunluğu kurbanlık hayvanın kesilmesinin kıymetinin (semen) ödenmesinden daha faziletli olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca Rabîa (136/753) ve

Hillî, *el-Muhtasarü'n-nâfi'*, s. 91; Zeyleî, *Tebyînü'l-hakâik*, VI/2; Bâbertî, *el-İnâye*, IX/504 vd; İbnü'l-Murtezâ, *el-Bahru'z-zehhâr*, IV/310 vd; Kâdizâde, *Netâicü'l-efkâr*, IX/504 vd; Behütî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, II/615; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI/312 vd; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI/126-132; Uleyş, *Minehu'l-celil*, II/465 vd; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*, III/594 vd; Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, s. 607-621; Gözübenli, "Kurban", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, III/94-105; Bardakoğlu, "Kurban", *DİA*; XVI/436-440; a. mlf, "Kurban", *DİA İlmihal*, II/1-11; Çalış, "Kurbanın Dinî Hükmü ve Fert Ya da Aile Adına Kesilmesi Tartışmaları", *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2004, Sy. III, s. 211-230.

¹¹⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI/95; İbnü'l-Murtezâ, *el-Bahru'z-zehhâr*, IV/310; Ebü Ceyb, *Mevsûatü'l-icmâ'*, I/105.

¹¹⁸ Hacc, 22/32-34, 36; Sâffât, 37/107; Kevser, 108/2.

¹¹⁹ Bkz. Buhârî, Edâhî, 1; Tirmizî, Edâhî, 1, 11; İbn Mâce, Edâhî, 2; Ahmed b. Hanbel, II/321; Dârimî, Edâhî, 2; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX/435 vd; Zeyleî, *Nasbu'r-râye*, VI/73 vd; Tehânevî, *İlâü's-Sünen*, XVII/212 vd; Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzî'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, "Dahv" md, III/487-495.

Ebu'z-Zinâd (131/748) da bu görüştedirler¹²⁰. Rabîa, kurban kesmenin yetmiş dinarı sadaka olarak vermekten¹²¹, İbn Müseyyeb (94/712) de yüz dirhem tasadduk etmekten daha faziletli olduğunu söylemişlerdir¹²². Yine İbn Teymiye (728/1327), udhiye, akîka ve hedy kurbanlarının kesilmelerinin kıymetlerini/semenlerini tasadduktan efdal olduğunu kaydettikten sonra malî gücü yerinde olan ve bu maliyle Allah'a takarrubu arzulayan kimselerin kurban kesmeleri gerektiğini vurgulamıştır¹²³.

Bu görüşte olan hukukçuların gerekçelerini şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Kurban İslâm'ın apaçık şîârlarından¹²⁴ biridir¹²⁵.

b) Bir hadislerinde Hz. Peygamber, nahr günlerinde, insanoğlunun, Allah'a, kurban kesmeden (irâke-i dem) daha sevimli gelen bir amel işlemiş olamayacağını beyan etmiştir¹²⁶. Peygamber'in bu beyanı kurbanın bizzat kesilmesinin kıymetini tasadduk etmekten daha faziletli olduğunu sarahaten ortaya koymaktadır¹²⁷.

c) Gerek Hz. Peygamber gerekse onun irtihalinden sonra Râşid halifeler kurban kesme (tadhiyye) işlemini icra etmişlerdir. Kıymetini tasadduk daha faziletli olmuş olsaydı, mutlaka kesme işleminden tasadduka yönelirlerdi¹²⁸.

d) Sadakanın, kesmeye tercih edilmesi Hz. Peygamberin uygulaya geldiği sünnetini terke götürür¹²⁹.

e) Kurbanın vücûbu konusunda ihtilaf edilmiştir. Dolayısıyla sünnet olabileceği gibi vâcip de olabilir. Tasadduk ise salt tatavvu¹³⁰dur. Bu durumlar dikkate alınarak (ihtiyaten) kurban kesilmesi efdaldır¹³¹.

f) Kurban kesmek bayram namazı gibi (Şafîî ve Mâlikîler'e göre) müekked sünnetlerdendir¹³². Müekked hükmünde olan diğer sünnet namazlar, nasıl ki tatavvu'

¹²⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI/96; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, XVI/107; Zeydân, *el-Mufasssal*, II/447; Affâne, *el-Mufasssal fi ahkâmî'l-udhiyye*, s. 38-39.

¹²¹ Karâfî, *ez-Zahîra*, IV/140-141.

¹²² İbn Müseyyeb, *el-Mufasssal fi ahkâmî'l-udhiyye*, s. 38-39.

¹²³ İbn Teymiye, *Mecmûu fetâvâ*, XXVII/304.

¹²⁴ Hacc, 22/32-34; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI/3403.

¹²⁵ Nevevî, *el-Mecmûu*, VIII/404; Tehânevî, *İ'lâu's-sünen*, XVII/282.

¹²⁶ عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما عمل ابن آدم يوم النحر عملا أحب الى الله من هراقة دم وانه لتلقى يوم القيامة". Tirmizî, *Edâhî*, 1; İbn Mâce, *Edâhî*, 3; Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV/438; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI/128-132; Tehânevî, *İ'lâu's-sünen*, XVII/222; Kurban kesmenin fazileti hakkındaki diğer hadisler ve değerlendirmeleri için bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI/128-130.

¹²⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI/96; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, XVI/108; Behûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, II/620; Ruhaybânî, *Metâlib*, II/473.

¹²⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI/96; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfî*, I/543; Aynî, *el-Binâye*, XI/34; Behûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, II/620; Ruhaybânî, *Metâlib*, II/473.

¹²⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, XI/96.

¹³⁰ Fıkıh terminolojisinde tatavvu' bir kaç anlamda kullanılmıştır. 1) Farz ve vâcip üzerine yapılan ziyade veya vâcip dışındaki bir taata özgü veya kesin bir tarzda talep edilmeyen amellerin ortak ismi olarak kullanılmaktadır. Bu tanımlamaya göre tatavvu' kapsamına sünnet, müstehap ve nafîle, ihsan gibi kavramlar girer ki bunlar müterâdîf lafızlardır. 2- Farz, vâcip ve sünnet dışında kalan hususlardır ki şerfiatta yapılması terk edilmesinden daha hayırlı amelleri kapsar. 3- Hakkında özel bir delil bulunmayan aksine şahsın ilk defa kendisi tarafından başlatılan amellerdir. Genel anlamda tatavvu'un, farz ve vâcip kapsamın giren ameller dışındaki fiiller olduğu söylenebilir. Bu noktadan hareketle tatavvu', sünnet, nafîle, mendûb, müstehap ve murağğabun fih (yapılması teşvik edilen) gibi kavramların müterâdîf oldukları görülmüştür. Meselâ kişinin farz olan zekattan fazla veya kendisine zekat farz değilken yardımda bulunması bir tatavvu'dur. Bkz. "Tatavvu", *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, XII/146-172; Kal'acî-Kuneybî, *Mu'cemu lüğatî'l-fukahâ*, s. 134; Yazır, *Fıkıh İstilahları Kamusu*, VI/262.

¹³¹ Nevevî, *el-Mecmûu*, VIII/404; Molla Hüsrev, *Durer*, II/334; Şurunbilâli, *Ğunye*, II/334; Tehânevî, *İ'lâu's-sünen*, XVII/282. Şurunbilâli, *Ğunye*, II/334.

¹³² Bayram namazları Hanefî mezhebine göre vâcip, Şafîî ve Mâlikî mezheplerine göre müekked sünnet, Hanbelî mezhebinin kuvvetli görüşüne göre de farz-ı kifâyedir. Bkz. Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü*,

edilemez. Kıymetin tasadduku ancak vâcip olan kurbanın eyyâm-ı nahr denen günlerde kesilememesi halinde söz konusu olabilir¹³⁷.

Ünlü Hanefî hukukçusu Serahsî (483/1091) de, “ وَالضَّحِيَّةُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ النَّصْنُقِ بِمِثْلِ ” Kurban’ın kesilmesi, bana, kıymetini tasadduk etmekten daha sevimli/faziletli gelmektedir” ibaresini şerh ederken şunları söylemektedir: Çünkü kurban kesmeye özgü günlerde (eyyâm-ı nahr) ifâsı vâcip olan husus, irâke-i dem yoluyla Allah’a yakınlık elde etmek (takarrub) tir. Bu yaklaşma da hayvanın kıymetini tasadduk etmekle hâsıl olmaz. Ayrıca kıymetlendirmeye konu olmaması nedeniyle irâke-i dem’e kıymet biçilemez. Çünkü mütekavvimin, mütekavvim olmayan makamına ikâmesi caiz değildir. (وَإِقَامَةُ الْمُتَّقَوْمِ مَقَامَ مَا لَيْسَ بِمُتَّقَوْمٍ لَا تَجُوزُ). Diğer taraftan “irâka-i dem” salt Allah hakkı kapsamına giren haklardandır. Salt Allah hakkı kapsamına giren bir hususun ta’lîle konu olması ise mümkün değildir¹³⁸. Kurbanı fakir bakımından değerlendirdiğimizde, zebh yine efdaldır. Çünkü zebhde hem irâke-i dem yoluyla takarrub, hem de tasadduk unsurları birleşmektedir. Başka zamanlarda sadaka yoluyla takarrub her zaman mümkündür. Ama irâke-i dem yoluyla takarrub sadece kurban kesimine özgü bu muayyen günlerde mümkün olabilir. Bu günler geçtiğinde ise irâke-i dem yoluyla ulaşılan takarrub anlamı düşer....¹³⁹

Serahsî’nin, irâkei dem’in kıymet takdiri kapsamına giren hususlardan olmadığı, kurbanın aklî ta’lîl kapsamına giremeyeceği şeklindeki ifadelerinden açıkça anlaşılan o dur ki, tasadduk, hayvanı boğazlama yerine geçmez.

Araştırmamızın odağında bayram günlerinde kesilmesi gereken udhiye kurbanı bulunmakla birlikte sonraki başlığa geçmeden önce kıymeti tasadduk etmenin hedy, akîka gibi kurbanlar bakımından da kesmeden daha faziletli olmadığını veya bazılarına göre kıymet ödemesinin geçerli olmadığını belirtmeliyiz¹⁴⁰.

2-Kıymeti Tasadduk Etmenin Kesmeden Daha Faziletli Olduğu Görüşü

Hadis ve fıkıh müdevvenâtında kurban yerine kıymetinin tasadduk edilmesinin daha faziletli olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır veya bazı rivayetler tasaddukun daha faziletli olduğu yönünde delil olarak sunulmuştur.

Konuyla ilgili bir rivayete göre İbn Serîha el-Ğîfârî (Huzeyfe b. Üseyd el-Ğîfârî), Ebûbekir ve Ömer’in kurban kesmediklerini gördüğünü ifade etmektedir¹⁴¹. Fakat bu rivayetin, Hz. Ebûbekir ve Ömer’in sadakayı kurban kesmeye

¹³⁷ Kâsânî, Bedâi’, II/26; Mevsilî, *el-ihitiyâr*, I/135; Zeyleî, *Tebyînu’l-hakâik*, I/272; Ahmed Şelebî, *Hâşiye*, II/272; Şurunbilâlî, *Ğunye*, I/222. Ayrıca bkz. Zuhaylî, *el-Fikhu’l-İslâmî ve edilletühü*, III/595.

¹³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XII/13-14, II/157. Ayrıca benzer görüşler için bkz. Mevsilî, *el-ihitiyâr*, I/135; Zeyleî, *Tebyînu’l-hakâik*, I/272; Ahmed Şelebî, *Hâşiye*, II/272; Şurunbilâlî, *Ğunye*, I/222.

¹³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XII/13-14; Bâbertî, *el-İnâye*, IX/513.

¹⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, II/157; Kâsânî, Bedâi’, II/26; Zeyleî, *Tebyînu’l-hakâik*, I/272; İbn Teymiye, *Mecmûu fetâvâ*, XXVI/304; Şurunbilâlî, *Ğunye*, I/222; Behûtî, *Şerhu Münteha’l-irâdât*, II/620; Karaman, “Hac ve kurban”, *Gerçek Hayat*, Yıl,2, 2002, Sy, 69, s. 17.

¹⁴¹ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IV/381; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, XV/163; San’ânî, *Sübülü’s-selâm*, IV/91; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, VI/132; Kal’acî, *Mevsûatü fihî Ömer*, s. 117; Kal’acî, *Mevsûatü fihî Ebîbekr*, s. 42.

öncelediklerine ait bir delil olacağı kanaatinde değiliz. Zaten mezkûr rivayette geçen kurban kesme olayı yorumlanırken şu gerekçeler sıralanmıştır: a) Hz. Ebûbekir ve Ömer, her bayramda kurban kesmeleri durumunda, diğer insanların, onları örnek alarak kurban kesmenin sanki farz hükmünde olduğu kanaatine sahip olmalarının önüne geçmeyi amaçlamışlardır. b) Kesmedikleri dönemler itibariyle Hz. Ebûbekir ve Ömer yeterli malî güce sahip değillerdi. c) “Zenginler bir yana yoksullara da kurban kesmek vâciptir” şeklinde yanlış bir algılamamanın önüne geçebilmek amacıyla terk etmişlerdir¹⁴². Çünkü Hz. Ebûbekir ve Ömer, Hz. Peygamber’in, örnek alınan hem en yakın iki sahabîsi, hem de ashabın en fakihleri idiler¹⁴³.

Bir diğer rivayette İkrime (150/767), Abdullah b. Abbas’ın, kendisini, iki dirhem vererek onunla et satın almaya gönderdiğini, karşılaştığı kimselere de bunun, Abdullah b. Abbas’ın kurbanı olduğunu söylemesi yönünde bir talimatta bulunduğunu ifade etmiştir¹⁴⁴. Bir başka rivayette Bilâl (20/641)’in horoz kurban ettiği¹⁴⁵ konuya ilişkin olarak da “bir horoz kurban etsem de aldırımam (yani koyun-sığır kurban etmek önemli değildir). Bedelini bir yetim veya toz toprak içerisinde kalmış bir yoksula tasadduk etmem hayvanı kurban etmemden daha faziletlidir” dediği nakledilmiştir¹⁴⁶. Hz. Peygamberin, nahr günlerinde kurban kesimini sadakaya tercih ettiğine dikkat çekilerek Bilâl ve İbn Abbas’a isnat edilen mezkûr görüşler, bu sahabîlerin, ya içinde buldukları dönem itibariyle yoksul olabilecekleri veya Bilâl’in tasadduku, öğünme ve riya amaçlı kesilen bir kurbandan efdal gördüğü şeklinde yorumlanarak¹⁴⁷ mezkûr rivayetlerin kurban kesmenin vâcip olmadığı veya tasaddukun kurban kesmeden daha faziletli olduğuna dair iddialara delil teşkil edecek nitelikte olmadıkları belirtilmiştir¹⁴⁸.

Bu rivayetler dışında Abdullah b. Ömer, Şa’bî (103/712) ve Ebû Sevr (240/854) de kıymetini tasadduk etmenin, kurbanlık hayvanı boğazlamaktan daha faziletli olduğunu söyleyenler arasında zikredilmişlerdir¹⁴⁹. Ayrıca tasaddukun kesmeden daha faziletli olduğuna dair İmam Mâlik’e ait bir görüş de bulunmaktadır¹⁵⁰.

3- Çağdaş Görüşler

Son yıllarda kurbanın nev-i şahsına münhasır müstakil aynî bir ibadet olduğu yönündeki genel ve geleneksel kabule karşı çıkan görüşler dillendirilmeye

¹⁴² Bâbertî, *el-İnâye*; IX/509; Kâdîzâde, *Netâicü’l-efkâr*, IX/509; Kal’acî, *Mevsûatü fîkhi Ömer*, s. 117.

¹⁴³ Bkz. Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 120-132.

¹⁴⁴ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, en: رجل مولى لابن عباس قال: ارسلنى ابن عباس اشترى له لحما برهمين وقال: قل هذه ضحية ابن عباس IV/383; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, XV/163; San’ânî, *Sübülü’s-selâm*, IV/91-92; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, VI/132; Tehânevî, *İlâû’s-sünen*, XVII/207; Kal’acî, *Mevsûatü fîkhi İbn Abbâs*, s. 134.

¹⁴⁵ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, XV/163; San’ânî, *Sübülü’s-selâm*, IV/92; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, VI/132. ayrıca bkz. Nevevî, *el-Mecmû’*, VIII/404.

¹⁴⁶ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, يقول بلال: ما ابالى لو ضحيت بديك ولأن اتصدق بئمنها على يتيم او مغبر احب الى من ان اضحى بها. IV/385; Tehânevî, *İlâû’s-sünen*, XVII/207.

¹⁴⁷ Tehânevî, *İlâû’s-sünen*, XVII/283.

¹⁴⁸ Bkz. Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, VI/132; Tehânevî, *İlâû’s-sünen*, XVII/207-208, 282-283.

¹⁴⁹ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IV/385; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, VI/132. Ayrıca bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI/96; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, XVI/107; Nevevî, *el-Mecmû’*, VIII/404.

¹⁵⁰ İbn Rüşd (ced), *el-Mukaddimât ve’l-mümehhidât*, I/435; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, XVI/107; Nevevî, *el-Mecmû’*, VIII/404.

başlanmıştır. Bu görüşler daha çok görsel ve yazılı medyada yer almaktadır. Bu tür iddiaları dile getirenler arasında Yaşar Nuri Öztürk, Zekeriya Beyaz ve Hüseyin Hatemi gibi isimler öne çıkmaktadır. Bu bilim adamlarından Yaşar Nuri Öztürk'e ait görüşler ana hatlarıyla şöyledir:

Kurban adı altında hayvan kesmek, bağımsız bir ibadet değildir; esas ibadet olan infak (paylaşım, imkan ve nimetlerden başkalarına pay çıkarma) içinde bir uygulamadır. Hiçbir mezhep kurbanı farz görmemiştir. Bunun anlamı, kurbanın aynıyle bir ibadet olmadığıdır. Kur'an'da kurban et ve kanlarının Allah'a ulaşmayacağı açıkça belirtilerek¹⁵¹ kesim ve etin hiçbir zaman ibadet olamayacağı vurgulanmıştır¹⁵². Bu konuda rivayet edilen bazı hadisleri uydurma olarak niteleyen yazar, ibadet olanın, fakire pay çıkarmak, ona yardımcı olmak olduğunu, hayvan kesiminin bunun uygulama şekillerinden biri olduğu kanaatini dile getirir. Hal böyle olunca yazara göre kurban yerine fakirin korunmasında daha elverişli olan başka bir yardım şekli seçilebilir. Yoksula et vermek diye bir ibadet yoktur. İbadet, yoksula yardımcı olmaktır. Bu yardım da yoksulun ihtiyacına en uygun olanıyla yapılmalıdır.¹⁵³ Yazara göre kurban, tüm ibadetlerin adıdır. İnsanı Allah'a yaklaştıran şey demektir. Bu anlamda olmak üzere Peygamberimiz namazı bile kurban diye anmıştır. O halde Kurban bayramının İslâm'a uygun adı, " yoksula yardım bayramı" olmalıdır.¹⁵⁴

Bir diğer bilim adamı Zekeriya Beyaz'ın temel görüşleri de şöyledir: Kurbanla hedeflenen amaç Allah'ın rızasını kazanmak için fakirlere yardım etmektir. Kurbanı, klasik fıkıh kitaplarında olduğu gibi sadece koyun, keçi, dana ve deve gibi hayvanlarla sınırlandırarak katı kurallara bağlamamak gerekir. Aksine kurban kavramını ve onun şümülünü dikkate almak gerekir. Bu noktadan hareket edildiğinde kurbanın geniş anlamı Allah'a yakınlık, yoksullara ve darda kalanlara yardım etme gibi hususları kapsar. O zaman deve kuşu değil, tavuk dahi kurban edilebilir. Hatta bedelini fakirlere vermek çok daha geçerli ve Allah'ın rızasına daha uygun olur¹⁵⁵. Bir başka beyanında ise Beyaz, kurban kesilmesine karşı olmadığını ama bu gün şartların değiştiğini ve bu şartlar doğrultusunda hareket edilmesi gerektiğini ifade ederek, yerine göre bir öğrenciye verilen bursun veya bir fakire verilen ayakkabının da kurban kapsamına girebileceğini, etini fakirlere dağıtmadıktan sonra salt kan akıtmanın bir ibadet olamayacağını dile getirerek aynı görüşlerini sürdürmüştür¹⁵⁶.

Kurban konusunda mevcut en ağır iddiaların Hüseyin Hatemi'ye ait olduğu görülmektedir. Hatemi'nin temel argümanları da şöyledir: İslam'da, "kan akıtmak ibadettir" diye bir şey yoktur. Kur'anda, kurbanın anlamı hayvan kesmek değildir.

¹⁵¹ Hacc, 22/37.

¹⁵² Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s. 407.

¹⁵³ Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s. 408.

¹⁵⁴ Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, s. 408.

¹⁵⁵ "Tavuktan Kurban Olur mu?", Hürriyet Gazetesi, 1 Mart 2001 Perşembe.

¹⁵⁶ Hürriyet Gazetesi, 21. Şubat, 2002; www.ntvmsnbc.com/news/67856.asp (1Mart 2001 Perşembe günü NTV'de saat 11.35'de gerçekleştirilen bu tartışmaya Zekeriya Beyaz ve Ridvan Çakır katılmış, tartışmayı Erdoğan Aktaş yönetmiştir.)

Allah'a yaklaştırıcı, Allah sevgisiyle hayırlı iş yapmak, yoksula sadaka vermektir. Yoksulların yardımcısı olmak, onları sevindirmek, ihtiyacını gidermektir. Kur'an'da sadece bir halde hayvan kesme, kurban kapsamına girebilir. Hac ziyareti yapanların o devrin şartlarıyla, Mekke dışındayken yanında götürdüğü yaşlı ve yavrulama kabiliyetini kaybetmiş hayvanları, acı vermeksiz keserek yoksullara dağıtması kurban kapsamına girebilir...“Kurban bayramı, 'hayvan kesme bayramı' demek değildir. Kurban Allah'a yaklaşma vesilesidir. Kurban Bayramı daha eski ismiyle 'edh bayramı'dır. Hac döneminde yapılan ibadetler, merasimler kurban olarak nitelenmiş. Hac yapanlar hayvan keserek yoksullara dağıtmış. . 'Hac günü, kan bayramıdır, kavurma bayramıdır' diye bir şey yok. Hacda kurban kesmek müstakil bir ibadet değil. Hacca gidenler, yoksul hacıları doyurmak amacıyla böyle bir sadakalarını yerine getirebilirler. Bugün ise şartlar değiştiğine göre, buna da gerek yok. Yani hac merasiminde kurban kesmeye gerek yok. Bugün kurban kesmeye gerek kalmamıştır. Allah da zaten kan istemediğini söylüyor. Bunun yerine, herkesin temiz temiz sadakasını vermesi lazım. Zaten hac merasimine katılmayanlar, Türkiye'dekiler için kurban kesmeye hiç gerek yok. Gerekli olan, geçimi yerinde olan her ailenin, bir aylık mutfak masrafının üçte birini kurban olarak yoksullara vermesidir. Ramazan ayında bu 30'da birdir. Yani bir günlük mutfak masrafı. Ama bugün gelinen anlayışa göre, yapılması gereken kan dökmektir. Anlayış, “kurban kesmek vcipdir, dağıtmak sünnettir, dağıtmasam da olur” haline gelmiş ve böyle bir rezalet durum ortaya çıkmış. Aslına dndrmemiz, İslam'ı kandan temizlememiz lazım. Asıl bayram herkesin mali gücü nispetinde hayvan bedeli olarak sadaka vermesidir. Kurban Bayramı, Allah'a yakınlaşma bayramıdır, kavurma şöleni deđildir¹⁵⁷.

Görüldüğü üzere bu konuda en ağır iddialar Hatemi'ye aittir. Öztürk'ün de benzer görüşler ileri sürmesine ve hatta ayete atıfta bulunarak kesim ve etin hiçbir zaman ibadet olamayacağına vurgu yapmasına rağmen, “hayvan kesiminin bunun uygulama şekillerinden biri” olduğu ifadesiyle kurban kesilmesini temelden inkar etmediği veya kendisiyle çelişkiye düştüğü söylenebilir. Beyaz'ın ifadeleri diğerlerine göre daha yumuşak gözükmektedir. Nitekim bir beyanında kurban kesilmesine karşı olmadığını da ifade etmiştir. Yerine göre tavuk vb. hayvanların da kurban edilebileceği tezinde Bill'in görüşünden esinlenmiş olması da mümkündür. Aynı şekil de Hatem'i'nin de sadece bir durumda da olsa yaşlı hayvanların kurban edilebileceği düşüncesini ileri sürerek yine kendi iddiası olan “kurbanın anlamı hayvan kesmek değildir” ifadesi ile çelişkiye düştüğü söylenebilir.

Diyanet yetkilileri ve bazı ilahiyatçı akademisyenler tarafından bu ve benzeri iddialara cevaplar verilmiştir. Bu cevaplarda vurgulanan hususlar özetle şöyledir: Kurban, İslm dininde şekli, usul ne şekilde yapılacağı belirlenmiş bir ibadettir. İbadet konusu İslm dininde son derece önemi haiz ciddi bir husustur. Bu denli ciddiye alınmayı gerektiren kurban gibi bir ibadeti şu şekilde de olur veya olmaz şeklinde magazinleştirmek yanlıştır. İbadetlerin birbirlerinin yerine ikme edilmesi

¹⁵⁷ Milliyet 10 şubat 2001, Cumartesi; Hürriyet Gazetesi, 21. şubat, 2002. Bu konuda bir başka yazı için bkz. Suda, Pakize, “Bayram İyi Hoş da...”, Hürriyet Gazetesi, 01 Ocak, 2005. Bu makalenin tenkidi hakkında bkz. Erdem, Cahit, <http://www.suleymaniyevakfi.org/modules/tutorials/index.php?op=viewtutorial&tid=40>

veya malî ibadetlerin birleştirilmesi doğru değildir. Ayrıca kurbanın kesilmesi yerine kıymetinin fakire verilmesinin kişiyi kurban yükümlülüğünden kurtaracağı iddiası, ibadetlerde kul ile Tanrı arasına girilmemesi ilkesini ihlal edeceği gibi dinin ibadetler konusundaki genel tavrı ve on dört asırlık dini tecrübe dikkate alındığında fazla tutarlı görünmemektedir¹⁵⁸.

İbadetlerin değişmezliğini ele aldığı çalışmasında kurban konusuna da yer ayıran Abdullah Kahraman¹⁵⁹, klasik fikhî kabule karşı çıkan Y. N. Öztürk'ün argümanlarına da yer vermiş, bu argümanları tenkit bağlamında özetle şunları söylemiştir: Kurban, sadece İslâm'a özgü bir ibadet değil aksine mazisi insanlık tarihi kadar eski bir ritüeldir. Hz. Peygamber Kur'an'ın müfessiri olup kurbanı konu edinen ayetleri en iyi o anlamış ve bizzat kurbanın nasıl olması gerektiğini fiilî sünnetiyle göstermiştir. Bir takım yanlış uygulamalara bakarak bağlayıcılık derecesi ne olursa olsun kurban ibadetini iptal etme veya başka bir şeye tebdil etme düşüncesi yanlıştır ve kimsenin böyle bir hakkı yoktur. Bu mantıktan hareket edildiğinde aynı durumun sözgelimi namaza da teşmil edilmesi gerekir. Çünkü sürekli namaz kıldığı halde hatta farzlara nafileleri de eklediği halde yine de arzulanan ahlakî olgunluğa ulaşamayan ve hatta oldukça ahlakî düşüklük örnekleri sergileyen şahıslar oldukça çoktur...Bir takım olumsuzluklar ve kötü manzaralar var diye kurban gibi bir ibadetin iptal edilmesi düşüncesi, uyuşturucu gibi kötü alışkanlıklar da dahil disiplinsizlik olayları olduğu, arzulanan başarıya ulaşamadığı iddialarıyla okulların kapatılması gerektiği düşüncesine benzemektedir. Böyle bir yaklaşımın isabetsiz olduğu açıktır. İnsanın bulunduğu yerde problemlerin olması kaçınılmazdır. Makûl olan problemi bahane edip hayatı durdurmak değil aksine liyakatli ve ehliyetli kimselerin bu problemlerin çözümünü için kafa yormalarıdır...¹⁶⁰

Güncel dinî problemleri ele aldığı eserinde bu konuya da özet olarak yer veren Nihat Dalgın ise meselenin ibadet boyutuna vurgu yapmakta, aynı şekilde kurbanın bireysel ve toplumsal yararlarına da değinmektedir. Yazar, kanaatlerini aynen şu şekilde dile getirmektedir: "...İbadetlerle ilgili şekil şartları tamamıyla, dinde kural koyma yetkisine sahip bulunan Allah ve onun elçisinin salâhiyeti dahilinde olup, bu alanda, alimlerin bile yetkisi yoktur. Buna göre, kurban kesmek yerine, parasının tasadduk edilmesi halinde kurban kesilmiş olmayacağı gibi, ibadetlerin ifâ şeklini, zaman ve zemine göre değiştirme yetkisi, hiçbir insana verilmemiştir. Çünkü, ibadet hükümleri, çoğu kez, akılla neden ve niçini anlaşılamayan, mahza insanlar tarafından, sorgulanmadan yapılması gereken eylem ve fiillerdir....Kurban adına söz söyleyecek meslektaşların, kurbanın kalkması, ya da parasının tasadduk edilmesi şeklinde, birçok yönden sosyal fayda da icra eden kurban ibadetinin mahiyetinin

¹⁵⁸ Konu etrafındaki basına yansıyan iddia ve cevapların detayı için bkz. Bkz. Hürriyet Gazetesi, 1 Mart 2001 Perşembe. Konu etrafında oluşan görüş ve tepkiler için ayrıca bkz. Yeni Şafak Gazetesi, 1 Mart, 2001; Emin Pazarcı, "Mütareke Basını" Akşam Gazetesi, 08 Mart 2001 Perşembe; Ahmet Selim, "Medyatik Tartışma", Zaman Gazetesi, 24 Şubat, 2002; Karaman, Hayrettin, "Kurban", Yeni Şafak Gazetesi, 5 Mart, 2000; a. mlf, Yeni Şafak Gazetesi, 12 Mart, 2000; www.ntvmsnbc.com/news/67856.asp

¹⁵⁹ Bkz. Kahraman, *İbadetlerin Değişmezliği*, s. 264-281.

¹⁶⁰ Kahraman, *İbadetlerin Değişmezliği*, s. 275-281.

değiştirilmesi yönünde değil de, asıl meşru kılınış hikmetine uygun bir bilinç içerisinde kurban kesilmesinin yaygınlaşması uğrunda gayret göstermelerini diliyoruz.”¹⁶¹

Bir başka bilim adamı Ahmet Güç de her yıl kurban etrafında oluşturulan spekülasyonlara dikkat çektiği eserinde kurban kesme yerine parasının fakirlere verilmesi yönündeki görüşleri tasvip etmemekte bu bağlamda Kevser sûresinde geçen “venhar”, kelimesinin “hayvanı boğazından kesmek” anlamına geldiğine dikkat çekmekte, kurbanı konu edinen Hacc, 22/27-29, 34, En’âm, 6/162-163 ayetlere atıfta bulunmakta ve ilgili ayetlerin yorumu ile ilgili Râzî, Süleyman Ateş, Yazır ve Esed gibi müfessirlerin tefsirlerine atıfta bulunmaktadır. Yazar’ın bu başlık altında hiçbir hadis ve fıkıh kaynağına atıfta bulunmaması dikkat çekicidir. Yazar ayrıca şu görüşlere yer vermektedir: Kurban bütün ümmetlere emredilmiş bir ibadettir. Dolayısıyla sadaka ve zekat gibi fakirlere kurbanın etinin ikram edilmesi de ibadet kapsamındadır. Et ikramı da hayvanın kesilmesi ile mümkündür. Kurban yerine para ödemesi yapılarak et ikram edilmiş olamayacağı gibi, kurban ibadeti yani “O takdirde rabbin için namaz kıl, kurban kes”¹⁶² emri yerine getirilmemiş olur¹⁶³.

Bu konu ayrıca 2002 yılı 15-18 Mayıs tarihleri arasında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından İstanbul’da gerçekleştirilen I. Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısının VI. Oturumunda “Kurban: İbadet Olup Olmadığı, İfa Şekli, Bedelinin Tasadduk Edilmesi” başlığı altında tartışılmıştır. Bu oturumda Süleyman Uludağ, Mustafa Varlı, Fahrettin Aşık, Mustafa Baktır, Süleyman Ateş, Ali Toksarı, Mehmet Keskin, Şahin Uçar, Celal Yeniçeri, Beşir Gözübenli, Recep Akakuş, Ahmet Yaman, Ali Akın, Davut Yaylalı, Lütfi Doğan, Hüseyin Çınar gibi bilim adamları yer almıştır¹⁶⁴. Özellikle Celal Yeniçeri ve Davut Yaylalı kurbanın kesilmesi yerine kıymetinin tasadduk edilip edilemeyeceği üzerinde durmuşlardır. Toplantının kurbanla ilgili raporunda aynen şu görüşlere yer verilmiştir: “Kurban, meşruiyetini, Kur’an, sünnet ve icmadan alan bir ibadettir. “Her ümmet için Allah’ın kendilerine rızık verdiği kurbanlık hayvanların üzerine onun adını anarak kurban kesmeyi meşru kıldık”(Hacc, 22/34) ayeti ile “Biz büyükbaş hayvanları da sizin için Allah’ın işaretlerinden kıldık, sizin için onlarda hayır vardır, onlar ayakları üzerinde sıralanmış halde dururken üzerlerine Allah’ın ismini anınız”(Hacc, 22/36) ayeti udhiye kurbanına işaret etmektedir. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’le ilgili olarak, “Ona fidye olarak büyük bir kurbanlık verdik” (Sâffât, 37/107) ayeti de, bu ibadetin tarihi geleneğine işaret etmektedir. Kaldı ki, kurban, İbrahimî dinlerin hepsinde mevcut bir ritüeldir. Müçtehitlerin ve mezheplerin çoğuna göre ise kurban (udhiye) sünnettir. Ebû Hanife’nin içtihadına bağlı olarak Hanefî mezhebinin görüşü ise, kurbanın vâcib olduğu yönündedir. Deliller gözden geçirildiğinde, çoğunluğun kanaatinin daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, bir ibadetin farz olmayışı, onu ibadet olmaktan çıkarmayacağı gibi, ifâ şeklinin değiştirilmesini de gerektirmez. İbadetlerin şekil, şart

¹⁶¹ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, s. 135-136.

¹⁶² Kevser, 108/2.

¹⁶³ Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm’da Kurban*, s. 365-368.

¹⁶⁴ “Kurban: İbadet Olup Olmadığı, İfa Şekli, Bedelinin Tasadduk Edilmesi”, *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı I*, s. 637-659.

ve rükünleri olduğu gibi, hikmetleri, amaçları ve teşri gerekçeleri de vardır. İbadetlerdeki bu özelliklerin birbirinden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Bu itibarla, İbrahimî gelenekte var olan bu ibadetin, bizzat belirli hayvanları keserek değil de, bedelinin infak ve tasadduku ile ifâsı mümkün değildir. Kurbanların, İslâm'ın öngördüğü temel şartlara uyularak genel temizlik ve çevre temizliğine gerekli duyarlılığı göstererek kesilmesi esastır. Kesim esnasında canlı olarak kesilmek kaydıyla, kurbanlık hayvanın şoklanarak bayıltılmasında bir sakınca yoktur.¹⁶⁵

4- Değerlendirme

Kurban bütün semâvî dinlerde bir ritüel olarak mevcut¹⁶⁶ olduğu gibi¹⁶⁷, dinin şîârıdır da¹⁶⁸. Günümüze kadar böyle bir ibadetin bulunmadığını iddia eden bir İslâm bilgini çıkmamıştır. Tartışma meselenin fikhî hükmü etrafında cereyan etmiş, fikhî ekoller kendi usûlî prensipleri doğrultusunda bir hükme varmışlardır. Bu hükümdeki ihtilaf beraberinde kesmenin mi yoksa tasadduk etmenin mi daha faziletli olduğu tartışmasını intaç etmiştir. Kanaatimizce bu tartışma da pek isabetli değildir. Çünkü kurban bayramında, kurban kesme karşılığında meselâ yemin keffâretinde olduğu gibi¹⁶⁹ başka seçenekler sunulmamış ki bunların hangisinin daha faziletli olduğu tartışılın. Mükellef tarafından sünnet hükmü benimsendiğinde –sürekli hale getirilmediği ve genelleşmediği takdirde-kesmediğinde günah işlemiş sayılmayacağı malumdur¹⁷⁰. İbn Hazm'ın deyimiyle, “kurban sünnet-i hasenedir; farz değildir. Kim rağbet duymaksızın kurban kesmeyi terk ederse bu konuda o kişiye bir zorluk yoktur.”¹⁷¹. Vâcip hükmünün benimsenmesi durumunda ise, mükellefin yapması adeta zorunlu olmakta, mazeretsiz terk etmesi halinde bayram sonrası bedelini tasadduk etmesi üzerine borç olarak kalmaktadır. Meseleye böyle yaklaşmanın daha isabetli alacağını düşünüyoruz. Yoksa hükmü ne olursa olsun kurbanın yerini başka bir ibadet dolduramaz.

Diğer taraftan Hz. Peygamber tarafından aksatılmaksızın ifâ edilen böyle bir ibadetin basite indirgenmeye çalışılması zaman içerisinde Peygamber'in bu önemli sünnetinin bütünüyle terk edilmesi gibi bir sonuç doğurur ki, bunun sorumluluğu ve vebali çok ağırdır.

¹⁶⁵ *Güncelel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı I*, s. 694-695.

¹⁶⁶ Mâide, 6/27. Ayetin meâli şöyledir: “Onlara, Adem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak anlat: Hani birer kurban takdim etmişlerdi de birisinden kabul edilmiş, diğerinden ise kabul edilmemişti...”

¹⁶⁷ Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, Düşünce Kitabevi Yayınları, Bursa, 2003.

¹⁶⁸ Hacc, 22/32-34.

¹⁶⁹ Bkz. Mâide, 5/89 . Bu ayette yemin keffâreti olarak yükümlüye ya on fakiri doyurması veya giydirmesi veyahut bir köle azâd etmesi gibi seçenekler sunulmuştur. Kişi bu maddelerden birini seçmede serbesttir. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III/1802. Gözübenli, “Keffâret”, *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, III/19-24; Başka örnekler ve bilgi için bkz. Bakara, 2/196; Mâide, 5/95; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III/ 1815; Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, s. 595-598.

¹⁷⁰ Mükked sünneti terk eden şahıs cezaya ve günaha çarptırılmasa da dinen azarlanmayı ve kınanmayı hak eder. Bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II/563; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 39; Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, s. 52; Bardakoğlu, *DİA İlmihal*, I/167-168.

¹⁷¹ الإضحیة سنة حسنة وليست فرضاً، ومن تركها غير راغب عنها فلا حرج عليه في ذلك. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VI/3.

Şâri'in bütün emir ve yasaklarının nihâf gayesi mü'mini takvaya eriştirmektir. Ayette de geçtiği üzere¹⁷² et ve kan Allah'a ulaşmaz; Allah bunlara muhtaç olmaktan müstağnidir. Ama takvanın göstergesi olarak da Şâri', şekil şartının yani boğazlamanın gerçekleşmesini talep etmiştir. Bu şekil şartları hemen her ibadette de mevcuttur. Öte yandan hayvanın boğazlanması kıymet takdiri kapsamına alınamayan bir işlemdir. Allah'ın birçok alternatifler içerisinde İsmail'in canını bağışlama karşılığında bir hayvanın kesilmesini talep etmesinin¹⁷³ temelinde de bu espri yatmaktadır. Yani konu taabbüddir, akıl ve ictihad sahası dışındadır. Yerleşik fıkıh kurallıyla ifade etmek gerekirse *ibadetlerde aslolan ihtiyattır veya ibadet kapsamına giren konularda ihtiyatlı davranmak vâciptir*¹⁷⁴. Bu itibarla ibadet dokusuna halel getirecek yaklaşımlardan sakınmak gerekir.

Meseleye hayvana şefkat noktasından bakmak gerekirse, esasında şefkat dinin özüdür. Bir tanıma göre din, "*hâlikın emrini ta'zîm ve onun mahlûkâtına şefkat göstermekten ibarettir*"¹⁷⁵. Allah Resûlü, *saldırgan bir köpek bile olsa, (herhangi bir canlıya) işkence yapılmasını yasaklamıştır*¹⁷⁶. Hadis kaynaklarında bir kediye işkence yapması nedeniyle cehenneme giren bir kadından¹⁷⁷, susuzluktan ölme derecesine gelmiş bir köpeğe su vermesi nedeniyle günahları bağışlanan bir şahıstan¹⁷⁸ bahsedildiği malumdur. Bu itibarla merhamet, şefkat ve rifkat bir mü'minin temel özelliklerindedir. Fakat şefkat ve merhamet hissi Allah'ın emrini yapmaya engel değildir. Kimse Hz. Peygamberden daha şefkatli de değildir. Çünkü Hz. Peygamber her kurban bayramında ve diğer zamanlarda kurban kesmiştir.

Dolayısıyla bir mü'min, her zaman,

"Kazanda su kaynasa sanki ben pişiyorum;

Bir kuş bir kuş öldürse ben can çekişiyorum"¹⁷⁹

beytinde belirtilen bir hassasiyete sahip olacak, kurbanlık hayvanı boğazlarken de aynı şefkat bilinciyle hareket edecektir.

Nihâf tahlide-Serahsî ve özellikle de Kâsânî'nin görüşlerini oldukça isabetli görerek- diyoruz ki, hükmü ne olursa olsun kurban aynî (orijinal, nev-i şahsına münhasır) bir ibadettir. Kurbanın rüknü irâke-i dem'dir. Bu ibadetin kendine özgü zaman diliminden başka bir şekilde telafisi mümkün değildir. Bardakoğlu'nun ifadesiyle, "kurban yerine parasının bir fakire verilmesinin, kişiyi kurban yükümlülüğünden kurtaracağı görüşü, ibadetlerde kul ile tanrı arasına girilmemesi ilkesini ihlal eder; ayrıca, dinin ibadetler konusundaki genel tavrı ve 14 asırlık dini tecrübe dikkate alındığında da fazla tutarlı görünmemektedir."¹⁸⁰

¹⁷² Hacc, 22/37.

¹⁷³ Sâffât, 37/107.

¹⁷⁴ الاحتياط في باب العبادات واجب الاصل الاحتياط في العبادات Bümrü, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhîyye*, I/419-420.

¹⁷⁵ Aksekî, *Ahlak Dersleri*, s. 264, 268. Geniş bilgi için bkz. Kandemir, *Örneklerle İslâm Ahlakı*, s. 159-176.

¹⁷⁶ Hadis için bkz. Buhârî, *Mezâlim*, 30, Meğâzî, 36, Zebâih, 26, Ebû Davûd, *Cihad*, 110, *Hudûd*, 3, Ahmed b. Hanbel, IV/246, 307, 428, 429.

¹⁷⁷ Müslim, *Selâm*, 151-152, *Tevbe*, 25.

¹⁷⁸ Buhârî, *Şirb*, 9, *Mezâlim*, 23.

¹⁷⁹ Kısakürek, *Çile*, s. 282.

¹⁸⁰ Milliyet 10 Şubat 2001, Cumartesi.

SONUÇ

Mâlî ibadetlerin ilk sırasında yer alan zekatın “ayn”ı mevcut iken kıymetinin ödenmesi sorunu klasik fıkıh müdevvenâtında tartışılmış, her ekol kendi fikhî prensip ve metodolojileri doğrultusunda icihadlar ortaya koymuşlardır. Zekata tâbi malın aynı var iken kıymetinin ödenmesi yönündeki görüş özellikle de çağımız için uygun bir çözümdür. Zekatta kıymet ödemesinin dayanağı kanaatimize göre sadece maslahat değildir. Böyle bir ödemenin temellerini gerek Hz. Peygamber’in sünneti gerekse sahabe söz ve uygulamalarında bulmak mümkündür. Yani dayanak hem lafız hem de maslahat eksenlidir. Tekrar belirtmek gerekirse fakire ödenmesi istenen “mutlak mal”dır. Hem buradan, hem de kolaylaştırma ilkesinden hareketle anlamlı ve yararlı olması koşuluyla sınırlama yapmaksızın zekata tâbi malların aynı yerine kıymetlerinin verilebileceğini düşünüyoruz. Hanefî fakihleri dışındaki diğer mezhep fukahâsının bazılarının da zaman içerisinde kısmen de olsa zekata tâbi mallarda kıymet ödemesine cevaz vermeleri Hanefî hukukçularının görüşlerinde isabetli olduklarının bir başka göstergesi olarak da kabul edilebilir.

Kurban da ise icra edilmesi, yapılması talep edilen fiil, “irâke-i dem”dir. Kan akıtmanın kıymetlendirmeye konu olamaması, kurban ibadetinin bütün semâvî dinlerde mevcut ve uygulana gelen bir ibadet olması, Hz. Peygamber’in sürekli ve yine ashabının birkaç istisna dışında sürekli kesmiş olmaları, İslâm bilginlerinin kurbanın meşrûiyeti konusunda ittifak içerisinde olmaları, nasslarda kurban yerine başka seçeneklerin sunulmamış olması gibi nedenler bu ibadet yerine kıymetinin tasadduk edilebileceği veya tasaddukun kesmeden daha faziletli olduğu yönündeki görüşleri tasvibimize imkan vermemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdülaziz Buhârî** (730/1330), *Keşfu'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim billâh el-Bağdâdî) Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, I-IV, Beyrut, 1414/1994 (*Keşfu'l-esrâr*).
- Abdurrezzâk**, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî (211/826), *el-Musannef* (thk. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî), Meclisü'l-ilmî, I-XI, Beyrut, 1970.
- Affâne**, Hüsâmüddîn b. Mûsâ, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-udhiyye*, Matbaatü'l-emel, Kudüs, 1419/1999.
- Ahmed Cevdet Paşa**, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*, Derseâdet- Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul, 1308.
- Ahmed Şelebî**, Şihâbüddîn (947/1540), *Hâşiye*, (Tebyînü'l-hakâik'le birlikte), el-Matbaatül-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak, 1315.
- Ahsîketî**, Husâmüddîn Muhammed b. Muhammed (644/1247), *el-Mezheb fi usûli'l-mezheb ale'l-Müntehab* (Yayına haz. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr), Mektebetü dâri'l-Ferfûr, I-II, Dımaşk, 1419/1999 (*el-Mezheb fi usûli'l-mezheb*).
- Ali Haydar Efendi** (Küçük) (1334/1915), *Dürrerü'l-hukkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, Dersaadet, I-IV, İstanbul, 1330 (*Dürrerü'l-hukkâm*).
- Âmidî**, Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed (631/1233), *el-lhkâm fi Usûli'l-ahkâm* (thk. İbrahim el-Acûz), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-IV, Beyrut, ty.
- Apaydın**, Yunus, “Bayram Namazı”, *DİA. İlimihal*, TDV. Yayınları, I-II, Ankara, 2003, I/306.

- Aşkar**, Muhammed Süleyman, “el-Usûlü’l-muhâsebiyye fi’t-takvîm”, *Ebhâsün fıkhiyye fi kadâya’z-zekâti’l-muâsıra*, Dâru’n-nefâis, I-II, Amman, 1418/1998.
- Aynî**, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed (855/1451), *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye* Dâru’l-fikr, I-XII, Beyrut, 1411/1990 (*el-Binâye*).
- Bâcî**, Ebu’l-Velîd Süleyman b. Halef (474/1081), *el-Müntekâ şerhu’l-Muvattai’l-İmâm Mâlik*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, I-VII, Beyrut, 1332 (*el-Müntekâ*).
- Bâbertî**, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd (786/1384), *el-İnâye ale’l-Hidâye (Fethu’l-Kadîr’le birlikte)*, Dâru’l-fikr, I-X, Beyrut, ty (*el-İnâye*).
- Bağavî** (516/1122), *et-Tehzîb* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad), Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, I-VIII, Beyrut, 1418/1997.
- Bağdâdî**, Abdülvehhâb (422/1031), *el-Meûne* (thk. Hamîş Abdülhak), Dâru’l-fikr, I-III, Beyrut, 1415/1995.
- Bardakoğlu**, Ali, “Kurban”, *DİA*; XVII/436-440.
- _____, “Kurban”, *DİA İlmihal*, TDV. Yayınları, I-II, Ankara, 2003, II/1-11.
- _____, *DİA İlmihal*, I/167-168.
- _____, “Bedel”, *DİA*, VI/298-300.
- Behûfî**, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs, (1052/1642), *Keşşâfü’l-kınâ’ an metni’l-İkna’* (nşr. Hilâl Musaylihî Mustafâ), Dâru’l-fikr, I-VI, Beyrut, 1982 (*Keşşâfü’l-kınâ’*).
- _____, *Şerhu Münteha’l-irâdât Dekâiku üli’n-nühâ li şerhi’l-müntehâ* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Müessesetü’r-risâle, I-VI+ fihrist, 1421/2000.
- Beyhakî**, Ahmed b. Hüseyin b. Ali (458/1066), *es-Sünenü’l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, I-X, Beyrut, 1414/1994.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi (1971), *Hukukî İslâmîyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, I-VIII, İstanbul, 1967 (*İstîlâhât*).
- _____, Ömer Nasuhi, *Büyük İslâm İlmihali*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ty.
- Burhânüddîn el-Buhârî**, Ebu’l-meâlî Mahmûd b. Sadru’s-şerîa b. Mâze (616/1219), *el-Muhîtü’l-burhânî* (thk. Naîm Eşref Nûr Ahmed), Mektebetü’r-rüşd, I-XXIII+fihrist, Riyad, 1424/2004.
- Bürnû**, Sıdkî b. Ahmed Ebu’l-Hâris el-Ğazzî, *Mevsûatü’l-kavâidi’l-fıkhiyye*, Mektebetü’t-tevbe, Riyad, 1418/ 1997 (*Mevsûatü’l-kavâid.*).
- Cessâs**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/981), *Ahkâmu’l-Kur’an*, Dâru’l-fikr, I-III, Beyrut, 1414/1993.
- Çalış**, Halit, “Kurbanın Dinî Hükümü ve Fert Ya da Aile Adına Kesilmesi Tartışmaları”, *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2004, Sy. III, s. 211-230.
- Dalgın**, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular*, Samsun, 2003.
- Debûsî**, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ (430/1039), *Takvîmü’l-edille fi Usûli’l-fikh* (thk. Halil Muhyiddîn), Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut, 1421/2001 (*Takvîmü’l-edille*).
- Debûsî**, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsâ (430), *Te’sîsü’n-nazar*, Edâ Neşriyat, İstanbul, 1990.
- Derdîr**, Ebu’l-Berekât Ahmed (1201/1786), *eş-Şerhu’s-sağîr* (nşr. Mustafa Kemal Vasfî), Dâru’l-maârif, I-IV, Kahire, ty.
- Döndüren**, Hamdî, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1418/1998.
- Edîb Salih**, Muhammed, *Tefsîru’n-nusûs, el-Mektebü’l-İslâmî*, I-II, Beyrut, 1413/1993.
- el-Fetâvâ’l-Hindîyye** [Ebu’l-Muzaffer Muhyiddîn Muhammed Bahadır Alemgîr (1118/1706) tarafından, Şeyh Nizam başkanlığında bir komisyona hazırlanmıştır.], Dâru Sâdır, I-VI, Beyrut, 1411/1991.
- Gazâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl* (nşr. İbrahim Muhammed Ramadan), Dâru’l-erkâm, I-II, Beyrut, 1414/1994 (*el-Mustasfâ*).
- Gözübenli**, Beşir, “Kiyemî”, *DİA*; XXV/540.
- _____, “Kurban”, *İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (İlmî Müşavir ve Redaktör: İbrahim Kâfi Dönmez), MÜİFV: Yayınları, I-IV, İstanbul, 1997, III/94-105.

- _____, "Keffaret", İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, III/19-24.
- _____, "Bayram", İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, I/221.
- Hâlid Abdurrahman Ak**, *Mevsûatü'l-fıkhi'l-Mâlikî*, Dâru'l-hikme, I-VI, Dimaşk, 1403/1993.
- Güç**, Ahmet, *Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban*, Düşünce Kitabevi Yayınları, Bursa, 2003.
- Hattâb**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdîrrahman (954/1547), *Mevâhibü'l-Celîl li şerhi Muhtarsı Halîl* (thk. Zekeriyâ Umeyrât), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-VIII, Beyrut, 1416/1995 (*Mevâhibü'l-Celîl*).
- Hillî**, Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen (676/1277), *el-Muhtasarü'n-nâfi'*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Tahran, 1410.
- İbadet ve Müesseseler Olarak Zekât**, Özek, Ali-Karaman, Hayreddin-Aydın, M. Akif-Erkal, Mehmed, İslâmî Araştırmalar Vakfı Yayınları-5, İstanbul, 1984 (*Zekât*).
- İbn Abdiberr**, Ebû Ömer Yusuf (463/1070), *el-İstizkâr* (thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî), Müessesetü'r-Risâle, I-XXX, Kahire, 1993.
- İbn Âbidîn**, Muhammed Alâuddîn (1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-fikr, I-VIII, Beyrut, 1412/1992 (*Reddü'l-muhtâr*).
- İbn Cüzey**, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed (741/1340), *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*, Dâru'l-fikr, yy, ty.
- İbn Ebî Şeybe**, Abdullah b. Muhammed (235/849), *el-Musannef* (nşr. Saîd el-Lahhâm), Dâru'l-fikr, I-VIII, Beyrut, 1414/1994.
- İbn Hacer** el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed (852/1448), *Telhîsü'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Rafîi'l-kebîr*, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, I-V, Mekke-Riyad, 1417/1992 (*Telhîsü'l-habîr*).
- _____, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Abdülazîz b. Abdullah), Dâru'l-fikr, I-XV, Beyrut, 1415/1995 (*Ethü'l-Bârî*).
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (456/1064), *el-Muhallâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-XII, Beyrut, ty.
- İbn Melek**, İzzüddîn b. Abdülfettâh b. Abdülazîz (797/1394), *Şerhu'l-Menâr*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 1965.
- İbn Kudâme**, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed (620/1223), *el-Muğni*, Dâru'l-fikr, I-XII, Mekke, 1412/1992.
- İbn Kudâme el-Makdisî**, Şemsüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ebî Ömer Muhammed el-Makdisî (682/1283), *el-Kâfi*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-IV, Beyrut, 1414/1994.
- İbn Müflih el-Makdisî**, Şemsüddîn Muhammed el-Hanbelî (763/1362), *Usûlü'l-fikh* (thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân), Mektebetü'l-abîkân, I-IV, Riyad, 1420/1999.
- İbn Nuceym**, Zeynüddîn b. İbrahim (970/1562), *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-ma'rife, I-VII, Beyrut, 1413/1993 (*el-Bahru'r-râik*).
- İbn Rüşd**, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (ced, 520/1126), *el-Mukaddimât ve'l-mümehtidât* (thk. Muhammed Haccî), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, I-III, Beyrut, 1408/1988.
- İbn Teymiye**, Takiyyüddîn b. Ahmed Abdülhalîm (728/1327), *Mecmûu fetâvâ*, I-XXXVII, yy, ty.
- İbnü'l-Arabî**, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, (543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'an* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Dâru'l-fikr, I-IV, Beyrut, 1408/1998.
- İbnü'l-Hümâm**, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvehîd (861/1456), *Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-fikr, I-X, Beyrut, ty.
- İbnü'l-Murtezâ**, Ahmed b. Yahyâ (840/136), *el-Bahru'z-zehhâr*, Dâru'l-hikmeti'l-Yemâniyye, I-IV+ fihrist, San'a, 1409/1988.
- İbnü'l-Münzir**, (318/930), Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim, *Kitâbu'l-icmâ*, Dâru'l-cinân, Beyrut, 1406/1986.
- İbnü's-Sübki**, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi (771/1369), *Rafu'l-hâcib an Muhtarsı İbni'l-Hâcib* (thk. Ali Muhammed Muavvad- Âdil Ahmed Abdülmevcüd), Âlemü'l-kütüb, I-IV, Beyrut, 1419/1999.

- Îcî**, Adudüddîn Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed (756/1355), *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-II, Beyrut, 1403/1983.
- İsnevî**, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdurrahîm b. Hasen (772/), *et-Temhîd Tahricü'lfürû' ale'l-usûl* (thk. Muhammed Hasan Heyoto), Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1400/1980 (*et-Temhîd*).
- Kâdizâde**, Şemsüddîn Ahmed b. Bedrüddîn (988/1580), *Netâicü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* (Tekmiletü Fethi'l-kadîr), Dâru'l-fikr, Beyrut, ty (*Netâicü'l-efkâr*).
- Kahraman**, Abdullah, *İslâm'da İbadetlerin Değişmezliği*. Akademi Yayınları, İstanbul, 2002 (*İbadetlerin Değişmezliği*).
- Kal'acî**, Muhammed Revvâs-Kuneybî, Hâmid Sâdık, *Mu'cemu lüğati'l-fukahâ*, Dârun-nefâis, Beyrut, 1408/1988.
- Kal'acî**, Muhammed Revvâs, *Mevsûatü fikhî Ömer ibni'l-Hattâb*, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 1409/1989 (*Mevsûatü fikhî Ömer*).
- _____, *Mevsûatü fikhî İbn Abbâs*, I-II, Mekke, ty.
- Karadâvî**, Yusuf, *Fikhu'z-zekât*, Müessesetü'r-risâle, I-II, Beyrut, 1414/1994.
- _____, *Keyfe neteâmelü maa's-sünnet'n-nebeviyye*, el-Mansûra, 1990.
- Karâfî**, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris (684/1285), *ez-Zahîra* (thk. Muhammed Haccî), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, I-XIV, Beyrut, 1994.
- Karaman**, Hayreddin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İz Yayıncılık, I-III, İstanbul, 2003.
- _____, *İslâm Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul, ty.
- _____, "Hac ve kurban", *Gerçek Hayat*, Yıl, 2, 2002, Sy, 69, s. 17.
- _____, "Ayn", *DİA*, IV/257-258.
- Kâsânî**, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd (587/1191), *Bedâiü'-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-VII, Beyrut, ty (*Bedâi'*).
- Kısakürek**, Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1996.
- "Kurban: İbadet Olup Olmadığı, İfa Şekli, Bedelinin Tasadduk Edilmesi"**, T. C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı I, Diyanet İşleri Bşk. Yayınları/615 İlmî Eserler/100, Ankara, 2004.
- Kurtubî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, I-XX, Beyrut, 1985.
- Mâverdî**, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr* (thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcûd), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-XVIII+Fihrist, Beyrut, 1414/1994.
- Merdâvî**, Alâuddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Süleyman (885/1480), *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (thk. Muhammed Hâmid Fakî), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, I-XII, Beyrut, ty (*el-İnsâf*).
- Merğînânî**, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr (593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, el-Mektebetü'l-İslâmîyye, I-IV, yy, ty (*el-Hidâye*).
- Mevkûfâtî**, Midilli'li Mehmed Efendi (1065/1655), *Şerhu Mültekâ*, Şirket-i sahafîyye-i Osmaniyye Matbaası, İstanbul, 1320.
- Mevsilî**, Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd (683/1284), *el-ihdiyâr li ta'îlî'l-Muhtâr* (thk. Züheyr Osman el-Caîd), Dâru'l-Erkâm, I-V, Beyrut, ty (*el-İhtiyâr*).
- Mevvâk**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf (897/1492), *et-Tâc ve'l-iklîl li şerhi Muhtarsı Halîl Hattâb ile birlikte*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, I-VIII, Beyrut, 1416/1995 (*et-Tâc ve'l-iklîl*).
- Meydânî** (1289/1881), *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, Dersaadet Kitabevi, I-IV, İstanbul, ty (*el-Lübâb*).

- Molla Hüsrev**, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali (885/1480), *Dureru'l-hukkâm şerhu Ğureru'l-ahkâm*, Muhammed Esad Matbaası, I-II, İstanbul, 1300 (Durer).
- _____, *Mir'âtü'l-usûl şerhi Mirkâti'l-vusûl* (İzmîrî şerhiyle birlikte), Bolak, 1258.
- Nesefî**, Ebu'l-Berakât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed (710/1310), *Keşfu'l-esrâr ale'l-Menâr*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-II, Beyrut, 1406/1986.
- Nevevî**, Ebû Zekerîyya Muhyiddin b. Şeref, (676/1277), *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (nşr. Muhammed Necîb el-Mufîf), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, I-XXIII, Kahire, 1415/1995 (el-Mecmû').
- Öztürk**, Yaşar Nuri, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, Yeni Boyut, İstanbul, 2000.
- Ruhaybânî**, Mustafa Suyûtî (1243/1827), *Metâlibu üli'n-nühâ fi şerhi "Ğâyetü'l-muntehâ"*, I-VI, Beyrut, 1415/1994 (Metâlib).
- Rûyânî**, Ebu'l-mehâsin Abdülvâhid b. İsmail (502/1108), *Bahru'l-mezheb* (thk. Ahmed İzz-İnâye ed-Dımaşkî), Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, I-XIV, Beyrut, 1423/2002.
- Sadrüşşerâfâ**, Ubeydullah b. Mes'ûd. b. Mahmûd (747/1346), *et-Tevdîh* (et-Telvîh'le birlikte), Sanayi Matbaası, I-II, İstanbul, 1310.
- San'ânî**, Muhammed b. İsmâil (1182/1768), *Sübülü's-selâm şerhu Bülûĝi'l-merâm*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, I-IV, Beyrut, 1960 (Sübülü's-selâm).
- Sehârenfûrî**, Halil Ahmed (1346/1927), *Bezlü'l-mechûd fi halli Ebî Dâvûd*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-XVIII, Beyrut, ty (Bezlü'l-mechûd).
- Sehnûn**, İbn Saîd et-Tennûhî (240/854), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (nşr. Ahmed Abdüsselâm), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-VI, Beyrut, 1415/1994.
- Serahsî**, Şemsü'l-eimme Muhammed Ahmed b.Ebû Sehl (483/1091), *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebu'lvefâ el-Efĝânî), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-II, Beyrut, 1414/1993 (Usûl).
- Suyûtî**, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman b.Ebû Bekir (911/1505), *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-fikr, Beyrut, ty.
- Şevkânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (1250/1834), *Neylü'l-evtâr şerhu Müntekalâhbâr*, Dâru'l-hadîs, I-VIII, Kahire 1413/1993 (Neylü'l-evtâr).
- Şeyhîzâde** (Dâmad), Abdurrahman b. Muhammed (1078/1667), *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, Dersaadet, I-II, Matbaay-ı Âmire, İstanbul, 1319 (Mecmau'l-enhur).
- Şirbînî**, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed (977/1570), *Muĝni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-minhâc* (thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-VI, Beyrut, 1415/1994 (Muĝni'l-Muhtâc).
- Şurunbilâlî**, Ebu'l-ihlâs Hasan b. Ammâr b. Ali el-Vefâi el- Mısırî (1069/1659), *Ğunye şerhu Dureru'l-hukkâm* (Durer'le birlikte), Muhammed Esad Matbaası, I-II, İstanbul, 1300 (Ğunye).
- Taftazânî**, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (792/1390), *et-Telvîh ale't-Tavdîh*, Sanayi Matbaası, I-II, İstanbul, 1310 (et-Telvîh).
- Tehânevî**, Zafer Ahmed el-Osmânî (1394/1974), *İ'lâü's-Sünen* (thk. Muhammed Tâkî Osmânî), İdâratü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, I-XXI + Fihrist, Karaçi, 1415.
- Tehânevî**, Muhammed Ali b. Ali (1158/1745), *Keşşâfu Istilâhâti'l-fünûn* (thk. Ali Dehrûc-Abdullah Hâlidî-Corc Ziyetî), Metebetü Lübnân, I-II, Beyrut, 1996 (Keşşâf).
- Şinkîti**, Muhammed eş-Şeybânî b. Muhammed b. Ahmed eş-Şinkîti el-Moritânî, *Tebyinü'l-Mesâlik şerhu Tedrîbi's-sâlik ilâ Akrabi'l-mesâlik*, Dâru'l-ĝarbi'l-İslâmî, I-IV, Beyrut, 1995.
- Udeh**, Abdulkadir (1954), *et-Teşrü'u'l-cinâi'l-İslâmî*, Müessesetü'r-risâle, I-II, Beyrut, 1415/1994.

- Uleyş**, Muhammed b. Ahmed (1299/1882), *Minehu'l-celil şerhu muhtasari Siydî Halil*, Dâru'l-fikr, I-IX, Beyrut, 1409/1989 (*Minehu'l-celil*).
- Varlı**, Mustafa, *Hanefî ve Şafîî Mezhebine Göre İslâm İlmihali*, Dergah Ofset, İstanbul, 2005.
- Wensinck**, A.J. (1358/1939), *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, I-VIII, Brill Matbaası, Leiden, 1936-1969.
- Yavuz**, Yunus Vehbi, *İslamda Zekat Müessesesi*, Otağ Yayınları, İstanbul, 1975.
- Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi (1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınları, I-IX, İstanbul, 1971.
- _____, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu*, Eser Neşriyat, I-V, İstanbul, 1997 (*Fıkıh İstilahları Kamusu*).
- Zerkâ**, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fıkhıyyü'l-âmm el-Fıkhü'l-İslâmî fi sevbihî'l-cedîd*, Dâru'l-fikr, I-III, Dimaşk, 1968 (*el-Medhal*).
- Zeydân**, Abdülkerîm, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fi ş-Şerâti'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-risâle, I-X + Fihrist, Beyrut, 1415/1994 (*el-Mufassal*).
- _____, *el-Vecîz fi Usûli'l-fıkh*, Müessesetü'r-risâle, Bağdat, 1407/1987 (*el-Vecîz*).
- Zeyleî**, Fahrüddîn Osman b. Ali (743/1343), *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, el-Matbaatül-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak, 1315 (*Tebyînü'l-hakâik*).
- Zeyleî**, Abdullah b. Yûsuf (762/1360), *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, Dâru'l-hadîs, I-VII, Kâhire, 1415/1995 (*Nasbu'r-râye*).
- Zuhaylî**, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*, Dâru'l-fikr, I-IX, Dimaşk, 1989.

HADİSLERDE “YAŞLILIK OLGUSUNUN” DEĞERLENDİRİLİŞİ

Saffet SANCAKLI*

Anahtar Kelimeler:

Hz. Peygamber, hadis, yaşlılık, yaşlılar, olgu

ÖZET

Yaşlılık dönemi/süreci insanoğlunun, hayat merdiveninde yol aldığı ve ondan sonrasının ölüm olduğu son basamaktır. Dinin tebliğcisi ve uygulayıcısı konumunda olan Hz. Peygamber'in yaşlılarla olan ilişkisi ve örnekliğinin günümüz insanına olumlu mesaj verme açısından fevkalade önemli olduğu kanaatindeyiz. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in yaşlılarla olan diyalogu, yaşlılık olgusuna bakışı, yaşlılarla olan ilişkilerde nelere dikkat edileceği, hadislerde yaşlılara verilen değerın önemi üzerinde durulmaktadır. Ayrıca huzurevlerinin gerekliliği/ıslahı ve alternatif kurumların tesisi üzerinde de dikkat çekilmektedir.

Key Words:

Prophet Muhammad, Hadith, Old Age, Old Timers, Phenomenon

ABSTRACT

The Appreciation of the Phenomenon of Old Age in Traditions

The process of old age is the final footstep of life ladder prior to death. Prophet Muhammad's contact with old people as practitioner of divine religion Islam is of great significance in the context of giving constructive messages to contemporary human beings with regard to how old people should be treated. In this study, we have elaborated and evaluated the dialogue of Prophet Muhammad's with old people, His specific point of view regarding old age, His remarks about how old people should be treated and the value He attributed to old people in His sayings. Additionally, we have proposed that retirement homes or alternative nursing homes for old people are inescapable when His sayings are taken into account.

Giriş

Avrupa'da olduğu gibi, ülkemizde de yaşlı nüfus hızla artmaktadır. Şu anda 7-8 milyon civarında olan yaşlı nüfusumuzun, 2025 yılında 12-15 milyon olacağı yetkililer tarafından tahmin edilmektedir.¹ Öte yandan dünya nüfusu da, git gide

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. E-mail: ssancakli@inonu.edu.tr

¹ Genç bir nüfusa sahip olan Türkiye'de, doksanlı yıllar öncesinde toplam nüfus içerisindeki yaşlıların oranı % 5'in altında iken, 1990 nüfus sayımında bu oran % 7'ye ulaşmıştır. 2003 yılında ise % 10 olduğu ifade edilmektedir. Bu oranın 2025 yılında % 15'lere ulaşacağı tahmin edilmektedir. Bk. Nurgün Oktik, *Huzurevinde Yaşam ve Yaşam Kalitesi*, Muğla Ün. Yay., Muğla, 2004, sh., 5, 48.

yaşlanmaktadır. 2010 yılında Avrupa’da 60 yaşını geçen insanların nüfus oranının yüzde 25’i bulacağı tahmin edilmektedir.² Hatta 21. yüzyılın “*yetişkinlerin asrı*” olacağı söylenmektedir.³ Yapılan araştırmalar, gelecekte yaşlıların dünya nüfusundaki payının giderek artacağını, saçları ağaran bir dünyada yaşayacağımızı ortaya koymaktadır. Dünya nüfusunun yaşlanması sadece endüstrileşmiş ülkelerle sınırlı olmayıp, gelişmekte olan ülkelerde de gerçekleşen bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla yaşlı nüfusu yoğun olan ülkelerde var olan yaşlılık sorunları, toplumumuzda da yavaş yavaş kendini hissettirmektedir. Yaşlılık hem bireysel, hem de toplumsal bazda bir problem olarak algılanmaktadır. Dünyanın yaşadığı “*yaşlılık olgusu*” ile bizim yaşadığımız “*yaşlılık olgusu*” hiç kuşkusuz aynı değildir. Bu durum, yapılacak mukayeseli bilimsel bir araştırmada net olarak ortaya çıkacaktır. Bu münasebetle günümüzde yetişkin sorunlarına giderek artan bir ilgi duyulmaya başlanmıştır. Son yıllarda tıp, edebiyat, tarih, eğitim, sosyal antropoloji ve psikoloji gibi pek çok akademik alan ve disiplin, yetişkinlik problemleri üzerinde araştırma yapmaktadır.⁴ Son zamanlarda yaşlılık dönemiyle ilgili yapılan araştırmalar git gide artış göstermektedir.⁵ Bu da toplumumuz adına sevindirici bir gelişmedir. Ancak yaşlılık dönemiyle ilgili yeteri kadar akademik araştırma ve inceleme yapılmadığı ve bir literatür oluşmadığı da bir gerçektir.

Yaşlılık, insan hayatının zorunlu olarak geçirmek durumunda kaldığı ve önlenmesi/geri gelmesi mümkün olmayan sosyolojik, psikolojik ve biyolojik bir süreçten ibarettir. Hz. Peygamber bir hadislerinde bu realiteyi “*Ey Allah’ın kulları! tedâvi olun, çünkü Allah, her hastalık için mutlaka bir devâ yaratmıştır. Ancak bir derd müstesna, o da ihtiyarlıktır.*”⁶ buyurarak dile getirmektedir. Günleri geçsin diye ipe çeken insan, çektiği şeyin veya bu çekişlerle varmaya çalıştığı hedefin ihtiyarlık olduğunu hiç aklına getirmez.⁷ Yaşlılar, adeta ikinci çocukluk dönemlerini yaşadıkları için çok çabuk darılır, üzülür, alınganlık gösterebilir. Dolayısıyla geleceğimiz olan çocuklarımız ne derece önemliyse, ürünü olduğumuz yaşlılarımız da o derece önemli olmalıdır. Onların bazı sıkıntılarını, sabır ve tahammül göstermeyerek asi olmak, onlarla iyi geçinmemek, onları rencide etmek, dinin hoş görmediği hususlardır. Onları sadece “*1 Ekim yaşlılar günü*” kutlamalarında anıp⁸, sonra unutmak onlara karşı vefasızlık olur. Hz. Peygamber, yaşlılık dönemini hayatın bir parçası olarak kabul ettiğinden, yaşlılık olgusuna gerçekçi yaklaşmış, yaşlılara karşı nasıl davranılacağını,

² İsmail Tufan, *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık*, Aykırı Yay., İst., 2002, sh., 80.

³ Mustafa Köylü, *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi*, Dem Yay., İst., 2004, sh., 37.

⁴ M.Akif Klavuz, *Yaşlanma Dönemi Din Eğitimi*, Arasta Yay., Bursa, 2003, sh., 1, 17.

⁵ Örneğin yetişkinlerin din eğitimiyle ilgili dört çalışma yapılmıştır. Bk. Köylü, age. ; Abdurrahman Dodurgalı, *Sevgi Peygamberi ve Yetişkin din Eğitimi*, Rağbet Yay., İst., 2002; Klavuz, age. ; Hasan Dam, *Yetişkinlerin Din Eğitimi*(yayınlanmamış doktora tezi), OMÜSBE., Samsun, 2002. Yaşlılık dönemi ile ilgili Batıda ve Türkiye’de yapılan psikolojik çalışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Koç, *Yaşlılık Psikolojisi İle İlgili Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü Üzerine Bir Araştırma*, CÜİFD., cilt: VI, sayı: 2, Sivas, 2002, sh., 290 vd. Ayrıca yaşlılık dönemiyle ilgili olarak yapılan bazı çalışmalar için Nurgün Oktik’in hazırlamış olduğu *Huzurevinde Yaşam ve Yaşam Kalitesi* (Muğla, 2004) isimli eserin kaynakça kısmına bakılabilir.

⁶ Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Tıb, 1, Çağrı Yay., İst., 1981; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *Sünenü’l-Tirmizî*, Tıb, 2, thk., A. M. Şakir-M. F. Abdülbâki-I. A. Avad, Kahire, 1938; İbn Mâce, Ebû Abdillâh el-Kazvîni, *Sünen*, Tıb, 1, thk., M.F.Abdülbaki, Dâru’l-Fikr, trs.; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İst., 1982, III, 156.

⁷ Beyza Bilgin, *İslâm ve Çocuk*, 3. bsk., DİBY., Ank., 1997, sh., 99.

⁸ Bir ekim yaşlılar günü 1982 tarihinden itibaren kutlanmaya başlanmıştır.

onlarla olan ilişkilerde ahlâkî ilkelerin neler olduğunu bizlere göstermiştir. Dolayısıyla başta anne-baba olmak üzere büyüklere karşı görevler, başta ahlâk kitapları olmak üzere pek çok kaynaktan yer almaktadır.⁹ Hadis kaynaklarında ise konu değişik bölümlerde zikredilmekle beraber daha çok “*edeb/âdâb*” bölümlerinde yer almaktadır. Örneğin Buhârî, “*Kitâbü'l-Edeb*” kısmında “*Büyük olana ikram edilmesi, söze ve soru sormaya yaşça daha büyük olanla başlanması*” ismiyle bir bâb açmıştır.¹⁰ Zikrettiğimiz bu tür kaynaklarda yaşlılık ve yaşlılarla ilgili pek çok bilgi bulmak mümkündür.

I- Yaşlılık Realitesi

Yaşam serüvenine doğumla başlayan insan, hayatı boyunca bir takım gelişim dönemlerinden geçerek bu serüvenini ölümlerle noktalamaktadır. Yaşlılık dönemi, bu gelişim evrelerinin en sonuncusudur. Her gelişim döneminin kendine özgü bazı karakteristik özellikleri vardır.¹¹ Erken bir ölüm olmadığı takdirde kaçınılmaz bir son olan yaşlılık dönemi, değişik kategorilerde tasnif edilmektedir. İlk, orta ve son yetişkinlik olmak üzere üç safhada inceleyenler vardır.¹² Bazılarına göre, 30-60 yaş dönemi orta yaş, 60'ın üzeri ise ileri yaş dönemi olarak değerlendirilmektedir.¹³ Dolayısıyla ileri yaşlılığın başlangıç yaşı ile ilgili olarak kesin bir sınır belirlenememekle birlikte, 65 yaş yaygın olarak kabul görülen bir rakamdır.¹⁴

Yaşlılık belirtileri, herkeste aynı olmayabilir. Bazılarında erken, bazılarında ise daha geç olarak ortaya çıkabilir. Yaşlılar, genelde prestij kaybettiklerini ve bir işe yaramadıklarını düşünerek kendilerini değersiz addedebilirler. Çevresindeki insanların kendilerine karşı gösterdikleri jest-mimiklerinde bile bu duyguyu arayabilirler. Umutsuzluk, bıkkınlık, çaresizlik, ilgisizlik gibi pek çok olumsuzluğu kendilerinde hissedebilirler.

Yaşlı insan, bütün organlarında belirgin olarak olumsuz yönde değişiklikler hissetmekte ve geçmişle sık sık kıyaslamalar yapmaktadır. Belirgin olarak dokunma, işitme, görme, hafıza, koku ve tat alma gibi duyulardaki zayıflamalar kendini göstermektedir.¹⁵ Ashabdan birinin “*Yaşlandı ve unuttuk.*” ifadeleri de¹⁶ yaşlılık sebebiyle uğranılan zaafa dikkat çekmektedir. Yaşlılarda unutkanlık artmasına rağmen, daha çok yaşadıkları için bilgi, kültür ve tecrübeleri ise daha

⁹ Bk. Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri*, Üçdal Neşr., İst., 1968, sh., 205 vd.

¹⁰ Bk. Buhârî, *Edeb*, 89.

¹¹ Mustafa Koç, *Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Bireysel Gelişim*, Akademik Araştırmalar Dergisi, yıl: 3, sayı: 12, İst., 2002, sh., 149.

¹² Bk. Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi*, İmge Kitabevi, Ank., 1995, sh., 70-72, 85; Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, Ank., 1980, sh., 129-132; Köylü, age., sh., 44; Dodurgalı, age., sh., 21-22.

¹³ Michael Argyle ve Benjamin Beit-Hallahmi, *Yaş ve Din*, çev., Abdurrahman Kurt, UÜİFD., sayı: 4, cilt: 4, Bursa, 1992, sh., 328-329.

¹⁴ Onur, age., sh. 69, 201; Turan Örnek ve Diğerleri, *Geriatrik Psikiyatri*, Saray Tıp Kitabevleri, İzmir, 1992, sh. 1; Leo Buscaglia, *Kişilik*, çev. Nejat Ebcioğlu, İnkılâp Kitabevi, İst., 1987, sh. 69; Sebahattin Erdener, *İnsan ve Eğitim*, Ayyıldız Matbaası, Ank., 1967, sh. 123-124; Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç Yay., Ank., 2000, sh. 142; Klavuz, age., sh., 4.

¹⁵ Örnek, age., sh. 15-16; Onur, age., sh. 212; Jacques Ruffie, *Cinsellik ve Ölüm*, çev. Nermin Acar, Sarmal Yay., İst., 1999, sh. 299.

¹⁶ İbn Mace, *Mukaddime*, 3.

fazladır. Gençlerde ise, hafıza yıpranmadığından daha güçlüdür. Saçların dökülmesi, beyazlaması, deride ve kemiklerdeki değişiklikler, kamburlaşma, dişlerin dökülmesi gibi hususlar fiziksel değişiklikler olarak ortaya çıkmaktadır. Bütün bunların neticesinde karşılaşılan olumsuzluklar kişiyi psikolojik olarak da etkilemektedir.

Zihinsel yeteneklerde özellikle ileri yaşlarda düşüş olur. Zekânın, yaşlılıktan en fazla etkilenen yönleri akıcı zekâ ve performans testiyle ölçülebilenlerdir. Yaşlılıkta kristalize (birikimli) zekâ, pek fazla değişikliğe uğramazken, akıcı zekâda zayıflama gözlenir. Öğrenme ve bellekte 65 yaşlarından itibaren hızlı bir gerilemenin ortaya çıktığı belirlenmiştir. Öğrenme ile ilgili performansı olumsuz yönde etkileyen faktörler arasında motivasyon eksikliği, sinir sistemi ve duylarda ortaya çıkan bozulmalar, algı süreçlerindeki yavaşlama, beynin yeni bilgiyi kaydetme hızındaki ve seçici dikkatteki azalmalar, öğrenme stratejilerinin yeterince kullanılmaması sayılabilir. Yine yaşlılarda bilişsel fonksiyon kaybının nedenleri arasında, kan dolaşımında meydana gelen arızalardan dolayı kanın beyine yeterli miktarda gidememesi gösterilir.¹⁷ Ayrıca yaşlının aşırı derecede alınganlaşması da, bu dönemde göze çarpan özelliklerdendir.

Yaşlılığın en büyük sorunlarından birisi, bedenın kuvvetten düşmesinden çok, ruhun kayıtsızlığa kapılmasıdır. İnsanların bazılarının gönlü de yaşlanır. Maddî istekler azaldığından, belki de ömrün sonlarına gelindiği düşüncesi arzu ve eğilimleri söndürdüğünden dolayı, insan gönlü adeta çoraklaşır. İnsanı yavaş yavaş pek çok hazdan, serüven ve dostluklardan uzaklaştıran yaşlılık, ölüm düşüncesine yaklaştırır. İhtiyarlığı bütünüyle benimsemiş bazı kimseler, hayata karşı ilgisiz, etraflarında olup bitenlere karşı duyarsız bir tutum sergilerler.¹⁸ Onlar daha edilgen, iç dünyalarına daha dönük, kendi duyguları ve fiziksel işlevleriyle daha ilgilidirler.¹⁹ Eşinin ve çevresindeki yakınlarının ölümleri, onları yalnızlık hissine götürebilmektedir. Emeklilikle birlikte sosyal statüsünün azalması, dolayısıyla aktif yaşamdan pasif bir yaşama geçmesi onları daha da yalnızlığa itmektir. Bu nedenle bazı yaşlılar, kendilerinin artık bir işe yaramayacakları intibainı vermemek için yaşlandıklarını kabule yanaşmazlar.

Yaşlılık dönemini yaşayan emekli bireyler, topluma üretim olarak katkıda bulunamadıkları için, eksiklik hissi yaşayabilmekte, dolayısıyla daha önceki dönemlerde sahip oldukları işini, beraberindeki sosyal statü ve rolünü, bunun yanında ekonomik bağımsızlığın vermiş olduğu güven duygusunu aramaktadırlar. Önceleri evdeki çocuklarının kendilerine ihtiyacı olduğu, şimdi ise kendilerinin bir işe yaramadığı hissine kapılabilmektedirler. Artık yaşlı bireylerin ev yönetimindeki görüş ağırlıkları hafiflemekte veya hiç kalmamaktadır.²⁰

¹⁷ Bk. Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İhtiyarlık Çağının Değerlendirilişi*, Tabula rasa, yıl: 3, sayı: 7, Isparta, 2003, sh., 214; Örnek, age., sh. 16-17; Onur, age., sh. 215-219; Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, sh. 365.

¹⁸ Kasapoğlu, agm., sh., 215.

¹⁹ Onur, age., sh., 154.

²⁰ Koç, *Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Bireysel Gelişim*, sh., 156.

Yaşlılığın özelliklerinden birisi de, eskiye duyulan özlemin git gide artması ve yaşlanmaya başlayan şahısla, genç nesiller arasındaki mesafenin sürekli olarak açılmasıdır. Gençlerin hal ve hareketleri, eskiyle kıyaslanarak sürekli olarak tenkit edilme yolu tercih edilir. Başka bir özellik de yaşlı insan, çevresindeki herkesin ona saygı duymakla ve hizmet etmekle yükümlü olduğunu zannetmesidir. Bu da yaşlılık psikolojisinin getirdiği olumsuz duygulardır.²¹ Onlar, yakınlarından daha sıcak bir ilgi beklentisi içerisinde dirler.

Pek çok yaşlının, yakınları tarafından terk edilerek ilgilenilmemesi neticesinde hastalandıkları ve kendi hallerinde ölüme terk edildikleri yaşanan olaylardır. Yaşlılardan intikam almak, onları doğrudan veya dolaylı olarak cezalandırmak, onların hareket manevralarını kısıtlamak veya sınırlamak doğru değildir. Onlara kötü lakaplarla hitap etmek, onlarla alay etmek, saygısızca, şefkat ve merhametten uzak bir şekilde muamelede bulunmak hem ahlâkî ve hem de insanî değildir.

Yaşlı insanlarda dine yönelme, dine olan ilgi, dindarlaşma olayı daha yoğun bir şekilde kendini göstermektedir.²² Örneğin yapılan alan araştırmalarında yaş arttıkça hem namaz kılanların, hem de oruç tutanların oranında artış olduğu tesbit edilmektedir.²³ Bu dönemde din, yalnızlığa karşı bir sığınak, sosyal bir destek, değerlere bağlanma gibi çok önemli ihtiyaçları giderir.²⁴ Böylece bu durumlar, yaşlılık döneminde yaşanan yalnızlığın verdiği ruhsal bozukluğu dengeleyebilecek din eğitiminin önemini ve gerekliliğini ortaya koymaktadır.²⁵ Bu dönemi yaşayanlar kendilerini ölüme daha yakın hissetmektedirler.

II- Kur'ân-ı Kerim'in Yaşlılık Dönemine Bakışı

Kur'ân, yaşlılığı, ölüm gibi insan hayatının tabii bir parçası olarak görür. Hatta insanların dikkatlerini yaşlanma dönemine çekerek bu döneme özel bir önem atfeder.²⁶ Kur'ân-ı Kerim'de yaşlılık dönemiyle ilgili pek çok âyet bulmak mümkündür. Bunlar arasında doğrudan yaşlılık dönemiyle ilgili âyetler olduğu gibi, anne-babanın yaşlılığı/bakımı ve bazı peygamberlerin yaşlılık dönemleriyle ilgili âyetlerden bahsetmek de mümkündür.²⁷ Kur'ân'da yaşlılık döneminin biyolojik ve psikolojik yönden ortaya çıkardığı değişiklikleri, kişilik yapısında meydana gelen farklılaşmayı anlatan metinler yer almaktadır. Bu metinler, insanı, ihtiyarlık çağının özellikleri hakkında bilgilendirmekten çok, metafizik amaçlar doğrultusunda yönlendirmeyi,

²¹ Armaner, age., sh., 134-235.

²² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, DVY., Ank., 1993, sh., 283; Armaner, age., sh., 132; Michael Argyle ve Benjamin Beit-Hallahmi, *Yaş ve Din*, sh., 330; Elizabeth B. Hurlock, *Yaşlılık Döneminde Dini İlgisi ve Faaliyetler*, çev., Naci Kula, UÜİFD., sayı: 4, cilt: 4, yıl: 4, Bursa, 1992, sh., 343, -345.

²³ Bk. Hasan Dam, age., sh., 94-97. Ayrıca bk. Emin Gökteş, *Türkiye'de Dini Hayat*, İşaret Yay., İst., 1993.

²⁴ Dodurgali, age., sh., 22.

²⁵ Köylü, age., sh., 36.

²⁶ Klavuz, age., sh., 11.

²⁷ Bk. Hac, 22/5; Yâsîn, 36/68; Mü'min, 40/67; Bakara, 2/266; Meryem, 19/2-8; Âl-i İmrân, 3/38-40; İbrâhim, 14/35, 39-40; Zâriyât, 51/24, 28-29; İsrâ, 17/23-24.

ihhtiyarlık çağını yaşayan insanlar için kişilik yapılarına, beklentilerine uygun ortamı hazırlamayı amaç edinir.²⁸

Kur'ân, yaşlılık dönemini "erzeli'l-umur" (ömrün en zor/en güç çağı) olarak açıklar. Her insan, doğal olarak çocukluk, gençlik, yaşlılık ve ölüm gibi hayatın değişik hallerini yaşar. İşte Kur'ân, bu safhalardan kısa ve öz olarak şöyle bahseder: "Allah sizi yarattı, sonra vefat ettirecek. Daha önce bilgili iken hiçbir şeyi bilmez hale gelsin diye sizden bazı kimseler ömrün en kötü (güç) çağına kadar yaşatılacak. Şüphesiz ki Allah bilendir, kâdirdir."²⁹ Kur'ân'ın "erzeli'l-umur" adını verdiği hayatın son evresi fizyolojik ve psikolojik güç ve yetilerin zayıflamaya yüz tuttuğu aşamadır. Bu tabir, hadislerde de aynen geçmekte ve olumsuz yönleri olması sebebiyle Allah'a sığınılacak hususlar arasında yer almaktadır.³⁰ Özellikle akıl yetisinin güç kaybı artar, kişi bildiklerini unuttur, akli çocuk akli gibi olur. Duyuların işlerliğinde bozulmalar, ifade ve düşünme yetilerinde düzensizlikler meydana gelir. İnsan ömrünün bu son evresinin âyette "rezil" olarak nitelenmesi, bozulan durumun düzeltilmesinin mümkün olmadığı, geri dönüşü olmayan bir sürece girildiği anlamına gelir. İnsan çocukluk çağında da güç ve kabiliyetlerinin zayıflık ve eksiklik gösterdiği bir aşamadır, ama, çocuğun ilerde güç ve kabiliyetlerine kavuşma imkanı vardır.³¹ Bu âyette aynı zamanda insanın yaşlılık döneminde içine düştüğü çaresizlik ve sıkıntılı durum gündeme getirilmekte ve böylece insanın acizliği tasvir edilmektedir. Hz. Peygamber, ömrün sonundaki bu düşkünlükten ve yaşlılığın olumsuzluklarından Allah'a sığınmıştır.³² Kur'an'da başka bir âyette daha "erzeli'l-umur" dan benzer ifadelerle şöyle söz edilir: "...Dilediğimizi belirtmiş bir süreye kadar rahimlerde tutuyoruz, sonra sizi bir bebek olarak çıkarıyoruz. Sonra güç (ve kabiliyetlerinize) ermeniz için (sizi büyütüyoruz.) İcinizden kimi (henüz çocukken) vefat eder, kimi de ömrünün en kötü çağına (ihhtiyarlığa) götürülür; ta ki bilen bir kimse olduktan sonra bir şey bilmez hale gelsin."³³

Yaşlılığın beraberinde getirdiği çaresizlik ve acizlik şu âyette de gündeme gelmektedir. "Allah ki sizi da'fdan/güçsüz yarattı, sonra zayıflığın ardından (size) bir kuvvet verdi, sonra kuvvetin ardından da zayıflık ve ihhtiyarlık verdi. Allah dilediğini yaratır, O, bilendir, gücü yetendir."³⁴ Bu âyette insanın yaratılış evrelerinden bahsedilmekte, insanın nasıl yaratıldığını, aslının ne olduğunu ve neticede acizlik ve

²⁸ Kasapoğlu, agm., sh., 229.

²⁹ Nahl, 16/70.

³⁰ Buhârî, Deavât, 42.

³¹ Muhammed İbn el-Muhtâr eş-Şankitî, *Advâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, II, 409; Abdurrahmân İbn Nâsir es-Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsiri Kelâmi'l-Mennân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, sh.396; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Ahmet Ertürk-Cahit Koytak, İşaret Yayınları, İst., 1997, sh.543; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst., 1988, V, 124; Kasapoğlu, agm., sh., 218.

³² Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Zikir, 75, thk., M.F.Abdülbaki, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1956; Ebû Davud, Edeb, 110; Tirmizî, Daâvât, 13.

³³ Hac, 22/5.

³⁴ Rûm, 30/54.

çaresizlik çağı olan ihtiyarlığın geleceği anlatılmaktadır. Böylece insanın şımarmaması, haddini bilmesi zımnen kendisine hatırlatılmaktadır.³⁵

Kur'an-ı Kerim, anne-babanın yaşlılığını ve onların güzelce bakılmasının gereğini teşbihler yaparak, adeta ikna metodunu kullanarak/uygulayarak etkili biçimde anlatır. Çünkü yaşlanan anne-baba, ihtiyarlığın beraberinde getirdiği olumsuzlukları yaşadığından himayeye, şefkate, saygıya, bakıma, yardıma, hizmete ve iyi muameleye muhtaç bir devreyi yaşamaktadır. *"Rabb'in, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anaya babaya iyilik etmenizi emretti. İkisinden birisi, yahut her ikisi, senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa sakın onlara "öf!" bile deme, onları azarlama! Onlara güzel söz söyle. Onları esirgeyerek alçak gönüllülükle üzerlerine kanat ger ve: 'Rabbim! Küçükülüğümde onlar beni nasıl yetiştirmişlerse, şimdi de Sen onlara (öyle) rahmet et.' diyerek duâ et"*³⁶ Anne-baba yaşlılıktan dolayı hafıza ve güç kaybına maruz kalır, bazı hastalıklara duçar olabilirler. Bu hastalıkların getirmiş olduğu sıkıntılara karşı da sabır ve tahammül göstermek gerekir. Her halükârda onların gönüllerinin hoş tutulmasını isteyen âyet, aynı zamanda onlara karşı kötü davranılmamasını, onları kırıcı, azarlayıcı, ve rencide edici söz ve davranışlardan kaçınılmasını öngörmektedir. Kısaca anne-babaya ihsan ve iyilikte bulunulması esastır.

Anne-babaya saygısızlığın en hafif şekli ve bir iç sıkıntısının ifadesi olmak üzere *"Onlara öf bile deme."* buyrulmuş, azarlanmamaları ve kendilerine güzel söz söylenmesi emredilmiştir.³⁷ Yaşlı anne-babaya, ya da herhangi bir kimseye *"öf!"* demek, onunla ilgilenmekten, ilişki kurmaktan duyulan rahatsızlığı; dolayısıyla ilgi ve iletişim kurmak istemeyişi ifade eder. Kur'an, yaşlı anne-babaya *"öf deme!"* ifadesini kullanırken, onlarla iletişimi kesmeyin, onları yalnız başına bırakıp terketmeyin anlamını içeren bir manaya vurgu yapar. Bu âyetin Kur'an'da sunulmasının, aslında aynı şeyi ifade eden iki temel amacı olabilir. Amaçlardan birisi, ihtiyar insanlar karşısında diğer insanlara düşen ahlâkî sorumluluğun vurgulanması, diğeri ise, yaşlı kimselerin güven ve huzurunu sağlayacak ortamın en iyi şekilde nasıl sağlanacağına belirtilmesidir. Aslında diğer insanlara yüklenen ahlâkî sorumluluğun hedefi, yaşlı kimselerin güven ve huzur içinde yaşayabilecekleri ortamı oluşturmayı sağlamaktır.³⁸

Hz. Peygamber'in anne ve babası çok erken vefat ettikleri için onlarla ilgili örneklerden mahrumuz. Ancak Hz. Peygamber'in anne-baba hakkıyla, yaşlılarla ilgili söylemiş ve göstermiş olduğu davranışlardan, anne-babası sağ olsaydı nasıl davranacağını ortaya çıkarmak zor bir iş olmayacağı kanaatindeyiz. Hz. Peygamber, bir sahabiye müşrik olan annesiyle görüşmeyi kesmeyip, devam ettirmesini tavsiye

³⁵ Âyetin tefsiriyle ilgili geniş bilgi için bk. Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife., Beyrut, 1997, III, 449; Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II, 224; Ebû Muhammed Abdulhak İbn Gâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, IV, 343.

³⁶ İsrâ, 17/23-24.

³⁷ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesaj*, DİBY., Ank., 2003, sh., 344.

³⁸ Kasapoğlu, a.g.m., sh., 223, 225. Âyetin daha detaylı açıklaması için bk. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1997, VII, 324-326; Muhammed Ali es-Sâbüni, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, tsz., II, 157.

etmiştir.³⁹ Yine hadiste en fazla iyilik yapılmaya layık olanın anne olduğu arka arkaya üç defa tekrar edilir, dördüncüde ise baba zikredilir.⁴⁰ Bunun sebebi de, annenin babadan fazla olarak hamilelik, doğum ve emzirme zahmetlerine katlanmış olmasındandır.⁴¹ Dolayısıyla Allah Teâlâ'dan sonra anne-babaya iyilikte bulunmak Kur'ânî bir görevdir. Nitekim âyetlerde "*Bana ve anne-babama şükret.*"⁴², "*Biz insana anne-babasına iyilik yapmasını tavsiye etmişizdir.*"⁴³ ifadeleri yer almaktadır. Hadiste de anne-babaya itaatsizlik ve isyankârlığın büyük günahlar arasında olduğu bilinmektedir.⁴⁴

Anne-baba, kişiye, Allah'tan sonra en çok iyiliği olan kimseler olarak, evlat üzerinde pek çok haklara sahiptirler. Bu hakların aynıyle ödenmesi ise imkan dahilinde değildir. Hz. Peygamber, "*Evlat, babasını köle olarak bulsa ve satın alıp azat etse; ancak o zaman hakkını ödemiş olabilir.*" buyurarak⁴⁵ anne-baba haklarının ödenemeyecek kadar büyük olduğunu dile getirmiştir.⁴⁶ Hadise göre ebeveynini hoşnut etmeyen, Allah'ı da hoşnut etmemiş sayılır.⁴⁷ Babanın hoşnut edilmesiyle ilgili bir hadiste de "*Baba, cennetin orta kapısıdır, dersen bu kapıyı zâyi et, dersen muhafaza et.*"⁴⁸ buyrulmaktadır. Toplumumuzda ataerkil aile biçiminden çekirdek aile biçimine hızla bir geçiş yaşanmaktadır. Çekirdek ailede aile fertleri, istenilen düzeyde anne-babalarıyla ilgi ve alakalarını devam ettirmelerinin dini bir vecibe olduğunu bilmelidirler.

Çocukların, büyüklerden etkilenmesi, onları sevmesine ve onlara inanıp güvenmesine bağlıdır.⁴⁹ En başta anne-babaya iyi muamele, saygı, anne-baba ile çocuklar arasında sevgiye dayalı uyum, bir aile için gerekli ve vaz geçilmez unsurlardır. "*Cennet, annelerin ayakları altındadır.*"⁵⁰ hadisi başka bir şeyi aratmayacak kadar konuyu veciz bir şekilde anlatmaktadır. Anne-babanın meşru olan arzu ve isteklerinin yerine getirilmesi her halükarda söz konusudur. Meşru çerçevenin aşılması noktasında ise "*Hâlika isyân konusunda mahlûka itaat yoktur.*"⁵¹ hadisinin hükmü geçerli olmaktadır. Bu hüküm sadece anne-baba ile kayıtlı olmayıp diğer insanlarla olan ilişkilerde de geçerlidir.

III- Hz. Peygamber ve Yaşlılar

Hz. Peygamber, toplumun tüm katmanlarıyla ilgilenmiş, onlarla yakın ilişkiler kurmuş ve özellikle kadın, köle, çocuk, fakir, yaşlı gibi toplumun zayıf kesimleriyle de çok sıkı diyaloglar tesis etmiştir. Hz. Peygamber'in hayatını tetkik ettiğimizde

³⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, Cizye, 18, Edeb, 7-8, Çağrı Yay., İst., 1982; Müslim, Zekât, 50.

⁴⁰ Buhârî, Edeb, 2; Müslim, Birr, 1.

⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Mısır, trs., X, 209.

⁴² Lokman, 31/14.

⁴³ Ankebut, 29/8.

⁴⁴ Buhârî, İstîzân, 35, Edeb, 4; Müslim, İmân, 146.

⁴⁵ Müslim, İtk, 25.

⁴⁶ M. Zeki Duman, *Kur'ân-ı Kerim'de Adab-ı Muaşeret Görgü Kuralları*, 5. bsk., Tuğra Neşr., İst., 1994, sh., 174-175.

⁴⁷ Tirmizî, Birr, 3.

⁴⁸ Tirmizî, Birr, 3.

⁴⁹ Hökelekli Hayati, "*Çocuk*", DİA, İst., 1993, VIII, 357.

⁵⁰ Bk. İbn Mâce, Cihâd, 12; Nesâî, Cihâd, 6.

⁵¹ Müslim, İmâret, 39; Ebû Dâvûd, Cihâd, 87.

yaşlılarla olan münasebeti ve onlar hakkında söylediği hadisler çok gerçekçidir. O, yaşlılık realitesine gerçekçi yaklaştığı için kimi zaman yaşlılık döneminin kritiğini/değerlendirmesini yapmış, kimi zaman da onlarla şakalaşarak onlara bir takım gerçekleri anlatmaya çalışmıştır. Örneğin, yaşlı bir kadınla konuşurken kendisinin cennete gitmesi için duâ etmesini isteyince, Hz. Peygamber, yaşlıların cennete girmeyeceğini söylemesi üzerine kadının üzüldüğünü görmüş ve herkesin en güzel yaşta cennete gireceğini belirterek o kadının sevinmesini sağlamıştır.⁵² O, başta anne-baba olmak üzere yaşlılara karşı nasıl muamelede bulunulması gerektiğini de bizlere göstermiştir.

H. Peygamber, yaşlı insanlarda psikolojik olarak var olan duygu ve isteklerinin yaşlılıkla beraber bitmediğini ve bunun devam ettiğini söyler: *“İnsan ihtiyarlasa bile, onun iki duygusu hep genç kalır: Dünya sevgisi ile çok yaşama arzusu.”*⁵³ Bu tamamen psikolojik bir durumdur. Çünkü yaşlı insanın dünyalık nimetlere karşı haz ve zevk alma duyularında zayıflama söz konusudur. Dolayısıyla tam aksi olması beklenirken dünyaya karşı sevgide azalma olmaz. Sefahat ve gaflet içerisinde kalıp yaşlılıktan ibret almayan ve hala günaha giren yaşlıları yadırgayan Hz. Peygamber⁵⁴, aynı zamanda zina eden yaşlıyı da kınamaktadır.⁵⁵ Hz. Peygamber, yaşlanmanın kötü bir şey olmadığını, aksine iyi değerlendirildiğinde kişiye avantajlar sağlayacağını da şöyle ifade eder: *“İnsanların en hayırlısı, ömrü uzun, ameli güzel olanıdır.”*⁵⁶ Bu tür mesajlar yaşlılara moral vermekte, onları sevindirmektedir.

H. Peygamber'in çok uzun olmasa da, belli bir dönemi yaşlı olarak geçirdiği bir vakiadır. *“Kendisine yâ Rasûlallah yaşlandınız.”* denildiğinde bu realiteyi kabullenmekten kaçınmamış ve kendisini bazı sûrelerin yaşlandırdığını itiraf etmiştir.⁵⁷ Genel olarak Hz. Peygamber, aile reisi olarak yani bir koca, baba ve dede olarak mükemmel bir kişiliğe sahiptir. Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber'in aile ilişkilerini çok kısa bir şekilde şöyle anlatır: *“Âile fertlerine karşı Hz. Muhammed'den daha şefkatlisini görmedim.”*⁵⁸ Hem hanımlarıyla, hem de çocuk ve torunlarıyla ideal manada ve örnek teşkil edecek tarzda ilişkilerini sürdürmüştür. Kızı Fatıma, torunları Hasan, Hüseyin ve Ümâme ile ilgili kaynaklarda pek çok bilgi vardır. Kendisinin, bir dede olarak da torunlarıyla çok güzel günler geçirdiği, örnek davranışlar sergilediği bilinmektedir. Büyük kızı Zeynep'ten torunu Ümâme'yi, halka namaz kıldırırken bile kovmamış, rükûa vardığında onu yere bırakarak, secdeden başını kaldırdığı zaman tekrar omzuna almıştır.⁵⁹ O, kız çocuklarıyla özellikle ilgilenmiş ve cahiliye âdeti olan kız-erkek ayırımına hiçbir zaman müsaade etmemiştir.

⁵² İbn Kesir, *Şemâil*, sh., 84-85.

⁵³ Buhârî, Rikâk, 5; Müslim, Zekât, 115.

⁵⁴ el-Müttekî, *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, XV, 776.

⁵⁵ Müslim, İmân, 172.

⁵⁶ Tirmizî, Zühd, B.21-22.

⁵⁷ Tirmizî, Tefsir, 57. Bu sûrelerin birinde şöyle buyrulmaktadır: *“Emrolunduğun gibi dosdoğru ol.”* Hüd, 11/112.

⁵⁸ Müslim, Fedâil, 63; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 112.

⁵⁹ Müslim, Mesâcid, 41-43; Buhârî, Edeb, 18; Ebû Dâvûd, Salât, 165.

Evlâtlığı Zeyd'in oğlu Üsâme şöyle nakleder: "Allah'ın elçisi beni bir dizine, Hasan'ı öbür dizine oturturdu. Bizi göğsüne bastırarak şöyle derdi: Ey Rabbim! Bunlara rahmetinle muamele eyle. Çünkü ben de bunlara karşı merhametliyim."⁶⁰ Yine bir gün kucağındaki torunu için "Ey Allah'ım, bunu sev, çünkü ben bunu çok seviyorum"⁶¹ demiştir. Hadis kaynakları, onun, kendi kızı Fatıma'yı, torunları Hasan ve Hüseyin'i kucağına alıp öptüğünü ifade ederler.⁶² Böylece Hz. Peygamber, dede-torun olarak da yaşlılara örnek teşkil edecek davranışlarda bulunmuştur. Günümüzde bazı yaşlıların torunlarına bakmaktan ve onlarla ilgilenmekten içtinap ettikleri müşahede edilmektedir. Halbuki burada Hz. Peygamber örnek alınmış olsa, normal şartlarda bundan içtinap etmemeleri ve ailelere yardımcı olmaları, ailede uyumun sağlanması açısından önemli bir etken olarak katkı sağlayabilir.

Hadislerde eldeki var olan imkanların değerinin bilinmesi ve bu imkanlar çerçevesinde gereğinin yapılması istenir. Örneğin Hz. Peygamber, uyarı mahiyetinde beş şey gelmeden önce beş şeyin kıymetinin bilinmesini vurgular: "İhtiyarlık gelmeden gençliğin, hastalık gelmeden sağlığın, fakirlik gelmeden zenginliğin, meşguliyet gelmeden boş vaktin, ölüm gelmeden hayatın değerini bil."⁶³ Başka bir hadislerinde ise, ihtiyarlığın bazı amelleri yapmada kısıtlayıcı olabileceği düşünülerek yaşlılık başa gelmeden önce güzel amellerin yapılmasını uyarı mahiyetinde zikretmektedir. Çünkü kişi yaşlandığında, gençlikteki gibi her istediğini ya hiç yapamamakta, ya da istediğini istediği kalitede yerine getirememektedir. Dolayısıyla hadiste riskleri ve sıkıntıları olan ihtiyarlık gelmeden önce salih amel yapılmasının ihmal edilmemesi istenmektedir.⁶⁴

Hz. Peygamber, yaşlılığın beraberinde getirmiş olduğu sıkıntıları, ızdırabı bildiğinden duâlarında "Allahım! âcizlikten, tembellikten, korkaklıktan ve ihtiyarlıktan Sana sığınırım"⁶⁵ ifadelerini sık sık kullanmaktadır. O, bu ifadeleriyle bu sıkıntıları aşmada, bunlara sabretmede Allah'tan yardım, destek ve kolaylıklar niyaz etmektedir. Aynı zamanda ihtiyarlıkla ilgili nasıl duâ edileceğini de bizlere göstermiş olmaktadır. Hz. Peygamber, yapılacak duâlarda Allah'tan sağlık ve afiyet istenmesini hassaten istemektedir. "Çünkü bir kimseye imandan sonra, sağlıktan daha hayırlı bir şey verilmemiştir."⁶⁶

Hz. Peygamber, akraba ve tanıdıklarla ilişkilerin kesilmesini hoş görmemiş, bu konuda ihmalkâr ve dikkatsiz olanları da sert bir şekilde uyarmıştır.⁶⁷ Kendisi, Yahudi komşusuyla bile ilgilenmiş, hastalandığında ziyaretine gitmiştir.⁶⁸ Dolayısıyla her insanla iletişim kurmayı çok iyi başaran Hz. Peygamber, tüm hayatı boyunca yaşlılara gereken değeri vermiş ve onlarla güzel geçinilmesini öngörmüştür.

⁶⁰ Buhârî, Edeb, 22.

⁶¹ Buhârî, *el-Edebu'l-Müfret*, thk., Halid Abdurrahman, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1996, sh., 45.

⁶² Bk., Buhârî, Edeb, 18; Ebû Dâvûd, Edeb, 144; Tirmizî, Menâkıb, 61, Birr, 12.

⁶³ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs., IV, 306; el-Müttekî, age., XV, 879.

⁶⁴ Tirmizî, Zühd, 1.

⁶⁵ Buhârî, Deavât, 38. Ayrıca bk. Müslim, Zikir, 73; Tirmizî, Deavât, 116.

⁶⁶ Tirmizî, Deavât, 106; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 3.

⁶⁷ Bk. Müslim, Birr, 18-19.

⁶⁸ Buhârî, Cenâiz, 78; Ebû Davud, Cenâiz, 2.

IV- Hadislerde Yaşlılara Verilen Değer

Yaşlı insanlar, daha önceki hayatlarında olduğu gibi, aile fertlerinden sıcak bir ilgi, alaka, sevgi ve saygı göymeyi ister ve bu beklenti içerisinde olur. Hadislerde karşılıklı olarak küçükler ve büyükler arasında sevgi ve saygı duygularının her zaman var olmasının, canlı tutulmasının gereği üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla bu noktaya işaret edilerek küçükler sevgiye, yaşlılar da saygıya, her iki kesim de ilgiye ve bakıma muhtaçtır.⁶⁹ Kuşaklararası iletişim ve diyalogun sürekli canlı tutulması, toplumsal yapının sağlam tutulması açısından fevkalade önemli bir husustur. Bu aynı zamanda kuşaklararası çatışmaların ortaya çıkmamasını da sağlar. "Geniş aile ilişkileri, fonksiyonelliğine tersten devam eder, yani büyüklerinden yardım gören gençler, bu kez büyüklerine yardım ederler."⁷⁰ Yanına gelmek, onunla görüşmek isteyen bir yaşlıya, kalabalık tarafından gereken kolaylığın sağlanmadığını müşahade eden Hz. Peygamber, "Küçüklerimize acımayan, büyüklerimizin şerefini tanımayan bizden değildir."⁷¹ buyurmuştur. Hadislerde karşılıklı saygı ve sevgi gösterilmesi, Müslümanların temel ahlâki niteliği olarak öngörülmektedir. Büyüklerin haklarına riâyet edilmesi söz konusudur. Hz. Peygamber, bu söylediklerini hayatında bizzat uygulamalı bir şekilde göstermiştir. Hatta onun şefkat ve merhameti o derece geniş ve kapsamlıdır ki, savaş esnasında düşman tarafında bulunup, zararı olmayan yaşlıların öldürülmesini dahi yasaklamış⁷² ve şöyle buyurmuştur: "Sakin ha! ne bir kadın, ne bir çocuk ve ne de pir-i fâni bir yaşlıyı öldürmeyesin."⁷³ Böylece savaşta toplumun zayıf kesimlerini temsil/teşkil eden çocuk, kadın ve yaşlılara zarar verilmemesi hassaten vurgulanmaktadır.

Hadislerin amacı, bencillikten sıyrılmış, çevresine ve çevresindeki insanlara faydası dokunan erdemli bir insan profilini gerçekleştirmektir. Dolayısıyla aile içerisinde veya çevresindeki insanlara özellikle de bakıma muhtaç kişilere maddi ve manevi yardımlarda bulunmak, onlara iyilikte bulunmak, hadislerin teşvik ettiği ve yapılmasını tavsiye ettiği önemli hususlardır. Bu konularda yüzlerce hadis örneği bulmak mümkündür. Hz. Peygamber bir hadisinde doğan her gün için sadaka verilmesi gereğinden söz eder. Sahabe, kendilerinin bu kadar mal varlıklarının bulunmadığını hatırlatınca O, sadakanın birçok çeşidinin bulunduğunu şöyle ifade eder: "Âmâya rehberlik etmen, sağır ve dilsizle anlayacakları bir şekilde anlatman, ihtiyacı olanın ihtiyacını gidermesi için ona rehberlik etmen, derman arayan dertliye yardım için koşuşturman, koluna girip güçsüze yardım etmen, konuşmakta güçlük çekenin meramını ifade edivermen, bütün bunlar sadaka çeşitlerindedir..."⁷⁴

⁶⁹ İbrahim Sarıçam, age., sh., 343.

⁷⁰ Mustafa Koç, *Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Toplumsal İlişkiler*, Mehir Aile Dergisi, sayı: 1, Konya, 2001, sh., 139.

⁷¹ Ebû Davud, 58, Tirmizî, Birr, 15.

⁷² Buhârî, Cihâd, 147-148; Müslim, Cihâd, 137-140.

⁷³ Mâlik, Muvatta', Cihâd, 10.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 168-169, 154.

Hız. Peygamber, insanların hizmetinde bulunmuş kişilere her zaman değer vermiş ve onları unutmamıştır. O, Mescid-i Nebiyi temizleyen zenci bir kadının hasta olduğunu öğrenince onu ziyaret eder, eğer ölürse kendisine haber verilmesini ister. Bilahare bu kadın vefat ettiğinde gece olduğu için Hz. Peygamber rahatsız olmasının düşüncesiyle kendisine haber verilmez ve gece cenaze defnedilir. Hz. Peygamber durumu öğrenince üzülür ve kadının kabrine giderek cenaze namazını tekrar kılar.⁷⁵ Bu zenci kadın büyük bir ihtimalle yaşlı olsa gerek. Bir hadiste de dolaylı yoldan empati yapılması istenmektedir. "*Yaşından dolayı ihtiyara hürmet eden her gence Allah, yaşlılığında hürmet(hizmet) edecek kimseler müyesser kılar.*"⁷⁶ Bu hadisin mefhumu muhalifi düşünüldüğünde yaşanmış pek çok olayın sözü konusu olduğu müşahede edilecektir. O, içilecek bir şey olduğunda büyüklerden başlamayı uygun bulurdu.⁷⁷ Çünkü saygı beklenmez, kazanılır. Başkalarına hürmette kusur etmeyen, hürmet görür. Zira "*hizmet eden, hizmet görür.*" denilmiştir.⁷⁸ "*Bereket büyüklerimizdedir.*"⁷⁹ hadisi de, yaşlılara verilen önemi ve onların bereket kaynağı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla onlara karşı saygı ve ikramda bulunulması istenmektedir: "*Size bir kavmin büyüğü geldiği zaman ona ikram ediniz.*"⁸⁰ "*Siz ancak zayıflarınızın duası sayesinde mensur ve merzûk olursunuz.*"⁸¹ "*Eğer süt emen çocuklar, beli bükük yaşlılar, otlayan hayvanlar olmasaydı, üzerinize azab sel gibi inerdi.*"⁸² hadisi de yaşlılara değer verilmesini öngörmektedir.

Mekke fethedildiğinde, Hz. Ebû Bekir, yaşlı ve âmâ olan babası Ebû Kuhâfe'yi sırtına yüklenerek Hz. Peygamber'in huzuruna getirmişti. Bu durumdan rahatsız olan Hz. Peygamber, "*Bu ihtiyarı evde bıraksaydın da, onun yanına biz gitseydik ya?!*" diyerek saygı ve nezaket göstermiş⁸³, böylece yaşlı birisine karşı sergilenmesi gereken tavrı bizlere öğretmiştir. Hadis kaynakları, sahâbeden Ka'b b. Mâlik (r.a), gözlerini kaybedince, oğlu Abdurrahman'ın, ona rehberlik yaptığını ve Cuma günü olunca da namaza götürdüğünü bildirmektedir.⁸⁴ Kendisine sayılamayacak kadar çok iyilik yapmış olan anne-babanın haklarına saygılı olmayan bir kimsenin, diğer insanların haklarına saygılı olması da düşünülemez.⁸⁵ Anne-babasından her ikisi veya biri yaşlandığında ona bakmayan, onların rızasını almayan kişiye Hz. Peygamber, hoşnutsuzluğunu ifade etmektedir.⁸⁶ Aynı zamanda anne-babanın hoşnutluğunu kazanmak, kişiyi Yüce Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya, anne-babanın gazabını kazanmak da Yüce Allah'ın gazabını kazanmaya

⁷⁵ Malik, Cenâiz, 15; Buhârî, Salât, 72; Müslim, Cenâiz, 71; İbn Mace, Cenâiz, 32; Tirmizî, Cenâiz, 47.

⁷⁶ Tirmizî, Birr, 75.

⁷⁷ Buhârî, Eşribe, 19.

⁷⁸ İ. L. Çakan-M.Y.Kandemir-R.Küçük, *Riyâzü's-Sâlihîn Tercüme ve Şerhi*, Erkam Yay., İst., 1997, II, 541.

⁷⁹ Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, III, 267.

⁸⁰ İbn Mace, Edeb, 19.

⁸¹ Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, DİBY., Ank., 1975, VIII, 328.

⁸² Heysemî, Ali b. Ebî Bekir, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Dâru'l-Kütübü'l-İlimiyye, Beyrut, 1988, X, 227.

⁸³ Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 160, VI, 349-350.

⁸⁴ İbn Mâce, İkâme, 78.

⁸⁵ Çakan ve diğerleri, age., II, 415.

⁸⁶ Müslim, Birr, 9-10.

götürmektedir.⁸⁷ Uzaktan Hz. Peygamber'e biat etmek üzere gelen bir adam: "*Ben sana hicret üzere biat etmeye geldim. Fakat ağlayan iki yaşlı insan geride bıraktım.*" dedi. Hz. Peygamber de "*dön o ikisini ağlattığın gibi güldür.*" buyurdular.⁸⁸

Hz. Peygamber, anne-babaya yapılan iyiliği, vaktinde kılınan namazdan sonra Allah'ın en çok sevdiği amel olarak zikretmesi⁸⁹, cihada katılmak isteyen sahabe geride bıraktığı yaşlı anne-babasına hizmet etmek üzere geri dönmesi tavsiyesinde bulunarak onlara hizmetin ne derece önemli olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁰ Demek oluyor ki, anne-babaya hizmet etmek, onlara bakmak bir nevi cihaddır. Anne-babasını veya onlardan birini memnun eden kimse nafile cihad etmiş gibi sevap kazanır.⁹¹ Cihad için anne-babanın izni ancak nafile cihadlara giderken söz konusudur. Farz-ı ayın olan cihadlar için anne-babanın iznini almaya gerek yoktur. Bu ve benzer hadisler, anne-babaya itaatin ne derece gerekli olduğunu ve haklarının büyüklüğünü, onlara itaatten dolayı kazanılacak sevabın çokluğunu açıkça ifade etmektedirler. Âlimlerden bazıları bu gibi hadisleri baz alarak anne-baba hakkının cihaddan daha büyük olduğunu söylemişlerdir. Ancak anne-babanın kâfir olmaları halinde gerek farz ve gerekse nafile cihad için izin istemeleri zorunlu değildir.⁹²

Yaşlı müslümana ikram etmenin sevap olduğunu belirten Hz. Peygamber⁹³, çevresindeki yaşlılara saygı gösterir ve ikramda bulunurdu. Hz. Peygamber, süt annesine ve süt babasına ayrı ayrı ihtiram etmiş, saygı göstermiştir.⁹⁴ Benzer iltifatları, çocukluğunda evlerinde geçirdiği ve kendisine çok iyi baktığı amcası Ebû Tâlib'in hanımı Fâtıma hanıma ve dadısı Ümmü Eymen'e de göstermiştir.⁹⁵ Hz. Peygamber, süt annelerinden olan Süveybe'yi gerek Mekke'de ve gerekse Medine'de olsun hiç unutmamış, kendisini devamlı arayıp sormuş, yanına geldikçe saygı ve ikramda kusur etmemiştir. Hicretten sonra da irtibatını devam ettirmiş, Medine'den ona yiyecek ve giyecek göndermiştir. Ölünceye kadar da bu alaka devam etmiştir.⁹⁶ Ebu Tufeyl'in naklettiğine göre, bir kadın geldi ve Rasulullah'a yaklaştı. Hz. Peygamber, derhal sırtından ridasını çıkarıp yere serdi ve kadını o ridanın üzerine oturttu. Ben, oradakilere: Bu kadın kimdir? diye sordum. Onlar: Bu, Rasulullah'ın süt annesi (Halime)'dir dediler.⁹⁷ İbn Sa'd'ın naklettiğine göre, Hz. Peygamber Hz. Hatice ile evliyken süt annesi Halime yanlarına gelmiş ve şiddetli bir kıtlık geçirdiklerini söylemişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona kırk koyun ile yüklerini taşımak üzere bir deve vermişti. Halime geldiğinde, peygamberimiz ayağa kalkar

⁸⁷ Tirmizî, *Birr*, 3.

⁸⁸ Ebû Davud, *Cihad*, 31.

⁸⁹ Buhari, *Edeb*, 1.

⁹⁰ Buhari, *Edeb*, 3; Müslim, *Birr*, 1, 5; İbn Mace, *Cihâd*, 12.

⁹¹ Çakan ve diğerleri, *age.*, II, 437.

⁹² Necati Yeniel, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, Şamil Yay., İst., 1988, X, 10.

⁹³ Buhârî, *Edebü'l-Müfred*, sh., 110.

⁹⁴ Ebû Davud, *Edeb*, 120.

⁹⁵ Hüseyin Algül, *Hz. Peygamber'de Anne Sevgisi*, UÜİFD., sayı: 1, Bursa, 1986, sh., 22-24.

⁹⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev., Ahmet Ağırakça ve diğerleri, Bahar Yay., İst., 1985, I, 412.

⁹⁷ Ebu Davud, *Edeb*, 120.

"Anneciğim! Anneciğim" diyerek ona saygı gösterirdi.⁹⁸ Diğer yaşlı hanımlara da saygı ve hürmette kusur etmezdi.

Elinde büyüdüğü dadısı Ümmü Eymen'i ziyaret eder, ona çok saygı gösterir, hürmet eder, hal ve hatırını sorardı. Hatta vefatından sonra Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer de, Ümmü Eymen'i ziyaret ederlerdi.⁹⁹ Hz. Peygamber onun hakkında "*Ümmü Eymen benim annemdir.*" der, ona annesi gibi saygı gösterir, sık sık ziyaretine giderdi.¹⁰⁰ Aynı şekilde Hz.Hatice'nin kız kardeşi Hâle binti Huveylid, geldiğinde eşinin hatırasına ona da saygıda kusur etmez, gerekeni yapardı.¹⁰¹ Hz. Peygamber, anne-babanın ölümünden sonra hatıralarının yaşatılması ve unutulmaması için onların dostlarıyla ilişkilerinin devam ettirilmesini istemiştir.¹⁰²

Hadiste imamet için takdim şartları sırasıyla en iyi Kur'ân okuma, sünneti en iyi bilme, hicrette öncelik ve daha sonra da yaşça büyük olmak gelmektedir.¹⁰³ Yine Müslüman bir yaşlıya saygı göstermenin Allah'ı hoşnut ettiğini ifade eden Hz. Peygamber¹⁰⁴, söze başlarken de "*Yaş açısından büyük olan söze başlasın.*" diyerek bir âdab öğretmektedir.¹⁰⁵ Aynı zamanda herhangi bir şey ikram edilirken yaşlılardan başlanması hadiste örnek olarak gösterilmektedir.¹⁰⁶ Dolayısıyla yaşlılara karşı saygıda ve öncelikte kusur etmemek gerekir.

V- Dinî Yönden Yaşlılara Sağlanan Kolaylıklar

Başka toplumlarda yaşlılık dönemine "*uyuma dönemi*" olarak bakıldığından ve yaşlıların üretime ya da toplumun refahına her hangi bir katkıları olmadığından, faydasız olarak kabul edilip ölüme bile terk ediliyorlardı.¹⁰⁷ İkel toplumların bazılarında rastlanan yaşlı insanların öldürülmelerinin tek nedeni toplum içindeki tüketimi azaltmaktır. Böylece toplumun ayakta kalmasına yardımcı olunur. Diri diri gömülme, açlığa terk edilme, boğularak öldürülme veya kaba kuvvete başvuru olarak öldürme gibi farklı uygulama biçimleri bulunmaktadır. Sibiry'a da bir ilkel toplum olarak yaşayan Çukşenler, yaşlanınca güç ve kuvvetten düşen, böylece başkalarına bağımlı hale gelen insanların öldürülmelerine ya aile meclisi karar verir, ya da bu olay yaşlının kendi arzusu doğrultusunda gerçekleştirilir. Başka bir Sibiry halkı olan Yakutlarda da eskiden yaşlıların öldürüldükleri bilinmektedir.¹⁰⁸ Eskimolarda yaşlıların buzdan kulübelerde ölüme terk edilmesi, bir balık avı sırasında bir buzulun üstüne bırakılması, eski Japonların yoksul köylerinde ihtiyarların "*ölüm dağları*" denilen dağlara bırakılmaları gibi kötü muameleler söz konusudur.¹⁰⁹ İslâm dini,

⁹⁸ İbn Sa'd, *Tabâkâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs., I, 113-114.

⁹⁹ Müslim, *Fedailü's-Sahabe*, 102-103.

¹⁰⁰ Çakan ve diğerleri, age., II, 546.

¹⁰¹ Buhârî, *Menâkıbü'l-Ensâr*, 20; Müslim, *Fedailü's-Sahabe*, 78.

¹⁰² Müslim, *Birr*, 11-13.

¹⁰³ Müslim, *Mesâcid*, 290-291.

¹⁰⁴ Ebû Davud, *Edeb*, 20.

¹⁰⁵ Buhârî, *Edebü'l-Müfred*, sh., 111.

¹⁰⁶ Müslim, *Rü'yâ*, 19, *Zühd*, 70.

¹⁰⁷ Köylü, age., sh., 74.

¹⁰⁸ İsmail Tufan, *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık*, sh., 36, 43-44.

¹⁰⁹ Bilgin, age., sh., 108.

yaşlılara karşı yapılan bu tür kötü muameleleri vahşet olarak değerlendirmekte ve bunları insanlıktan nasibi olmayan kişilerin yapabileceğini vurgulamaktadır. Din, yaşlılara karşı ancak şefkat ve merhamet duyguları içerisinde hareket edilmesini öngörür. Onlara farz olan ibadetlerin ifasında dahi bir takım kolaylıklar getirmiştir.

İslâm dini, gerçekçi bir din olduğu için insanın içinde bulunduğu konuma ve şartlara göre hareket etmiş ve insanı bu kapsamda sorumlu tutmuştur. Hasta, özürlü ve takatten kesilmiş yaşlılara ibadetleri yerine getirme konusunda birtakım kolaylıklar getirilmiştir. Bu, insana gösterilen şefkat ve merhametin bir tezahürüdür. Din, onlara değişik kolaylıklar sağladığına göre, bizlerin de onlara karşı aynı paralelde hareket ederek bazı kolaylıklar sağlamamız ve ona göre hareket etmemiz gerekir. Nitekim peygamberimiz, bunun en güzel örneğini şu hadiste bizlere göstermiştir. Hz. Peygamber'e bir gün biri gelerek *"Ey Allah'ın Rasûlü filanca bize namaz kıldırırken o kadar uzatıyor ki, sabah namazına gitmekten (âdeti) geri kalıyorum."* dedi. Bu duruma tepki gösteren Hz. Peygamber, minbere çıkarak şunları söyledi: *"Ey insanlar, içinizde müslümanları dinden soğutanlar var. Herhangi biriniz namaz kıldırarak olursa hafif tutsun. Çünkü cemaatin içinde zayıf, yaşlı, iş-güç sahibi olanlar vardır. Herhangi biriniz kendi başına namaz kıldığında ise dilediği kadar uzatsın."*¹¹⁰

Rahatsızlığı yüzünden ayakta namaz kılmakta zorlanan İmrân b. Husayn (r.a)'ın sorusu üzerine Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: *"Namazı ayakta kıl, eğer buna gücün yetmezse oturarak, yine gücün yetmezse yaslanarak kıl."*¹¹¹ Ayakta kılmaya gücü yetmeyen kimse, oturarak, oturmaya da gücü yetmeyen kişi, namazını sırtüstü yatarak kılar. Ayaklarını kibleye karşı uzatır, rükû ve secdesini imâ ile yapar. Yanı üzerine yatmakta olan bir hastanın yüzü kibleye yönelik olduğu halde ima ile namaz kılması caizdir. Ancak sırtüstü yatarak ima ile namaz kılmak, yanı üzerine yatıp kılmaktan daha uygundur. Çünkü bu durumda, hastanın yüz kısmının kibleye yönelmesi daha kolaydır. Başı ile de ima yapamayacak kadar rahatsız olan kişi, namazı iyileşme zamanına erteler.¹¹² Rahatsızlığı yüzünden secdeye tam olarak eğilemeyen kimsenin, secde yerini sandalye veya yastık gibi bir şeyle yükseltmesi gerekmez. Rükû ve secdeleri gücünün yettiği kadar eğilerek ima ile yapar. İmâ; namazda başı önüne doğru eğmek sûretiyle yapılan harekettir.¹¹³

Kur'ân'da haccın farziyetini anlatan *"..oraya gitmeye gücü yeten kimselerin, Kâbe'yi ziyaret etmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır."*¹¹⁴ âyetindeki "güç yetirme (istitâa)", bedenî ve mâlî yeterliliği kapsar. Bedensel yeterlilik de, zihinsel ve bedensel önemli bir engelin bulunmamasını gerektirir.¹¹⁵ Has'am kabilesinden bir kadın yaşlı babasının hac vazifesini yapamayacak durumda olduğunu

¹¹⁰ Buhârî, İlim, 28, Ezân, 61, 62, 63; Müslim, Salât, 182-184.

¹¹¹ Buhârî, Taksîr, 19; Ebû Dâvûd, Salât, 175; Tirmizî, Salât, 274; İbn Mâce, İkâme, 139.

¹¹² Geniş bilgi için bk. Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1981, I, 224-225; Yeniçel, age., III, 498 vd.; Hamdi Döndüren, *İslâm'ın Engellilere Tanıdığı Kolaylıklar ve Ruhsatlar* (tebliğ), *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm* (sempozyum), DİBY., Ank., 2005, sh., 110-111.

¹¹³ Döndüren, agt., sh., 110.

¹¹⁴ Âl-i İmrân, 3/97.

¹¹⁵ Döndüren, agt., sh., 115.

peygamberimize izah edince Hz. Peygamber, "Öyleyse onun namına sen hacce't." buyurarak o yaşlıya kolaylık getirmiş olmaktadır.¹¹⁶ Aynı şekilde oruç ibâdeti de sağlıklı ve oruç tutabilecek güçte olan kişilere farzdır. Oruç tutamayacak durumda olan yaşlılara fidyeye verme kolaylığı getirilmiştir.¹¹⁷ Yaşlı kadınların dışarıya çıkarken dış elbiselerini almaktan muaf olmaları da, bu kolaylıklar arasında zikredebilecek hususlar arasındadır.¹¹⁸

Savaşa katılmak isteyip de özrü nedeniyle savaşa katılmayanların, iyi niyetlerinden dolayı savaşa katılanların ecirini/sevabını alacaklarını ifade eden hadisler söz konusudur.¹¹⁹ Yaşlılığı da bir özür olarak kabul edecek olursak hadiste zikredilenler kategorisine yaşlıları da dahil edebiliriz. Çünkü insanı takatten kesen, hareket manevrasını kısıtlayan yaşlılık da bir özürdür.

V- Yaşlıların Beklentileri

Yaşlılığın beraberinde getirdiği kendine özgü bazı sıkıntı ve problemleri vardır. Onların bu halini gerçek manasıyla insan yaşlandığında anlar. Dolayısıyla her yaş grubunda/döneminde olduğu gibi, yaşlılık dönemini yaşayan insanların da bu dönemlerde bazı istek ve beklentileri vardır. Hangi konum ve statüde olurlarsa olsunlar yaşlıların hemen hepsinin ortak isteği, kendi hizmetlerini yapacak, başkasına muhtaç olmayacak kadar sağlıklı bir hayata sahip olmaktır. İnsan hayatında sağlığın ne derece önemli bir unsur olduğunu bilen Hz. Peygamber, hadislerinde buna dikkat çekmiş¹²⁰ ve Allah'tan sağlıklı bir yaşam için dua edilmesini öğretmiştir: "Allahım! bedenime, gözlerime ve kulaklarıma sıhhat bahşet."¹²¹

Ölüm, yaşlıların sık olarak gündeminde olan bir konudur. Özellikle değişik hastalıklardan muztarip olan, sıkıntı çeken yaşlılar, ölümü sıkça anarlar ve bazıları bunu temenni de ederler. "Bu insanlar açısından ölüm, hayatın ağır yükünden kurtulmak için kendisine başvurulmuş bir "sığınak" olarak anlam taşımaktadır. Ölümün bu tarzda algılanarak ona arzu duyulması, kişilik yetersizlikleri dolayısıyla hayat görevinden "kaçış" tutumunu açığa vurmaktadır."¹²² Avrupa ve ABD'de yaşlılar arasında intihar olaylarının hızla artış gösterdiğini istatistikler haber vermektedir.¹²³ Toplumsal bazda yaşlılar, sosyal statü kaybetmekte ve akabinde de yalnızlaşmaktadır. Gerek yaşlılıkta, gerekse hayatın diğer safhalarında olsun, başa gelen bir sıkıntı veya belâdan dolayı ölümün temenni edilmesini hoş görmeyen Hz. Peygamber¹²⁴, hadislerinde insanın hastalık, sakatlık, bedensel-ruhsal olarak

¹¹⁶ Müslim, Hac, 406. Ayrıca bk. Ebû Davud, Menâsik, 25.

¹¹⁷ Ebû Davud, Sıyâm, 3.

¹¹⁸ Nûr, 24/60.

¹¹⁹ Buhârî, Cihâd, 35, Megâzî, 81; Ebû Dâvûd, Cihâd, 19; İbn Mâce, Cihâd, 6.

¹²⁰ Buhârî, Rikâk, 1; Tirmizî, Zühd, 1, Deavât, 85, 102; İbn Mâce, Zühd, 15, Duâ, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 258.

¹²¹ Ebû Dâvûd, Edeb, 101; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 42.

¹²² Hayatî Hökelekli, *Ölümle İlgili Tutumların Dini Davranışla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma II*, UÜİFD., sayı: 4, yıl: 4, Bursa, 1992, sh., 93.

¹²³ Bk. Tufan, *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık*, sh., 203-207.

¹²⁴ Buhârî, Merdâ, 19, Deavât, 30; Müslim, Zikir, 10.

kendisine isabet eden her türlü sıkıntıya düşmesi, günahları için bir başışlanma ve ahirette ecir almaya bir sebep olacağını ifade etmektedir: “*Bir müslümana isabet etmiş herhangi bir hastalık, derd, hüzün ve hatta gam yoktur ki, Allah (c.c) bunu onun hataları için keffaret kılmış olmasın!*”¹²⁵ Hadislerde verilen bu tür mesajlardan haberdar edilen yaşlıların tutumları, haberdar olmayanlardan çok farklı olacaktır.

Genelde yaşlıların pek çoğu, bir veya birden fazla hastalığa sahiptir. Onlarda bu sıkıntılar ister istemez moral bozukluğuna sebebiyet vermektedir. Hz. Peygamber gelecek hastalıklara karşı sabredenlerin mükafat alacaklarını belirtir.¹²⁶ Bu ve benzeri hadisleri delil alan ilim adamlarının çoğunluğu hastalığın hem derece terfiine, hem de günahların affına sebep olacağı görüşündedirler.¹²⁷ Bununla beraber yaşlı hastalar, sık sık kendilerinin ziyaret edilmelerini çok fazla arzu ederler. Bu ziyaretler belirli periyotlar çerçevesinde gerçekleşmediğinde, özellikle de yakınları tarafından ihmal edildiklerini hissettiklerinde fazlasıyla üzüntü duyarlar. Hz. Peygamber, yaşlıları da kapsayıcı mahiyette hasta ziyaretlerine son derece önem vermiş ve bunun yapılmasını ısrarla istemiştir: Hz. Peygamber “*Ashâbım! hastaları ziyaret ediniz, açları doyurunuz, esaretinizdeki köleleri salıveriniz.*”¹²⁸ buyurarak derdi ve sıkıntısı olanların unutulmamasını istemiştir. Aynı zamanda hastalara duâda bulunarak onlara moral ve teselli kaynağı olmuştur. O, hastalar için şöyle duâ ederdi: “*Ey insanların Rabbi! Şu hastalığı gider, şifa ihsan et. Ancak Sen şifa vericisin, Senin şifandan başka hiçbir şifa yoktur. Öyle şifa ver ki hasta üzerinde hiçbir hastalık izi bırakmasın.*”¹²⁹

Yaşlıların beklentilerinin sağlanması bir takım manevi hasletleri insanlara kazandırmakla olur. Sevgi, saygı ve hoşgörü gibi manevi dinamikler, en başta gelen nesiller arasında kaynaşma ve uyumu gerçekleştirecektir. Bu tür manevi değerler de din eğitimi yoluyla kazandırılabilir. “Dini değerlerin aktarılmadığı ve benimsenmediği bir gençlik dönemini, genellikle bilgisiz bir orta yaş izlemektedir; onların ardından da anlamdan yoksun bir yaşlılık takip etmektedir. Bu açıdan din eğitimi sadece çocukluk, gençlik ve yetişkinliğin ilk yıllarında gerçekleşmesi gereken bir süreç olmayıp, yaşlanma dönemini de içine alan bir süreç olması gerekmektedir. Yaşlanma döneminde din eğitimi, yetişkinler için gelişme ve olgunlaşma sağlama konusunda motivasyon temin eder.”¹³⁰

Yaşlı insanlar için ailenin oldukça önemli bir yeri ve önemi vardır.¹³¹ Yaşlılar, çoğunlukla sürekli yaşadıkları çevrede, yaşadıkları hatıralarla iç içe, yakınlarıyla, akrabalarıyla beraber yaşamak isterler. Bu çevrelerinden koparılmaya, değişik çevrelerde yaşamaya zorlanmaya hiç tahammül edemezler. Bundan son derece rahatsız olurlar. Yalnız kalmayı ve yalnız yaşamayı tercih etmezler. Onların bu

¹²⁵ Müslim, Birr, 52; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 24.

¹²⁶ Buhârî, Merdâ, 6; Müslim, Birr, 54.

¹²⁷ Kamil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, XII, 65.

¹²⁸ Buhârî, Et'ime, 1, Cihâd, 171, Merdâ, 4.

¹²⁹ Buhârî, Merdâ, 20, Tıb, 38, 40; Müslim, Selâm, 46.

¹³⁰ Klavuz, age., sh., 21, 23.

¹³¹ Oktik, age., sh., 20.

istekleri dikkate alınmalıdır. Kısaca yaşlılar, en fazla olarak kendilerine değer verilmesini, insanca muamele edilmesini, saygı ve şefkatle yaklaşılmasını arzu ederler.

VI- Huzur Evlerinin Gerekliliği

Çekirdek aile yapısının günümüzde yaygınlaşması, evlenen çiftlerin ayrı olması yaşlıların bir taraftan genç aile üyelerinden ayrılmalarına yol açarken, diğer taraftan da bunların barındırılmalarını önemli bir sorun haline getirmektedir. Doğal olan, kişinin hayatının son evresini evlatlarının yanında, kendi yetiştiği ve bildiği ortamda, yakın çevresi içinde ilgi ve himaye görerek geçirmesidir. Bu ortam onu neşelendirir, hayata bağlar. Öte yandan huzur evleri ise, kendilerine yabancı bir ortamdır. Bununla birlikte, şartlar gereği, kimsesizlikten veya başka nedenlerle, çocuklar için yetiştirme yurdu kadar, yaşlılar için huzurevi gibi kurumlara gerek duyulabileceğini de göz ardı etmemek gerekir. Ancak asıl olan, yaşlıların, ömürlerinin son evresinde kendi evinde, aile içerisinde yaşamalarıdır.¹³²

Huzurevlerinin görevi, yaşlılara her açıdan bakmak olmadığı için, kendisine bakabilecek güce sahip olan yaşlıların kabul edildikleri yerlerdir. Kabul edilmenin gerekli şartları arasında sağlıklı olma ve ekonomik güce sahip olma yer almaktadır. Islaha muhtaç olan huzurevlerinin ticari amaç gözetmediğini söylemek mümkün değildir. Islah edilmiş huzur evlerinin bulunmasıyla birlikte daha işlevsel görev yapacak bakımevlerinin tesis edilmesi gerekir. Bakımevleri, yaşlıların bakımlarının yapıldığı, ihtiyaçlarının karşılandığı, bedensel ya da zihinsel engellerden ötürü nezaret edildiği ya da icraatlarında ek yardımlara duydukları ihtiyaçlarının karşılandığı kurumlardır. Bu kurumların acilen tesis edilmesi elzemdir.¹³³

Son zamanlarda yaşlılara yönelik tesis edilen huzurevlerinin sayısı artmış olmasına karşın, yaşlıların yine önemli bir kısmı kendi evlerinde, kız ya da erkek çocuklarıyla birlikte kalmayı tercih etmektedir. Örneğin bireysel hayatın son derece önemli olduğu bir ülke olan ABD'de, 65 yaş üzeri kişilerden toplam nüfusun ancak % 5'inin yaşlılara ilişkin özel kurumlarda yaşadıkları belirtilmektedir.¹³⁴ Buralarda kalanların çoğunu kadınlar teşkil etmektedir. 1986 yılında Almanya'da sağlık bakanlığının verilerine göre, yaşlıların sadece % 4'ü huzurevlerinde kalmaktadır.¹³⁵ Türkiye'de huzurevlerinde yaşayanların oranı ise oldukça düşüktür. Yaşlı nüfusun yalnızca % 0.21'ine çeşitli kurum ve kuruluşlara bağlı olarak hizmet veren huzurevlerinde bakım sağlanabilmektedir.¹³⁶ Dolayısıyla bu rakamlar bize gösteriyor ki, yaşlıların büyük çoğunluğu kendi evinde yaşamayı tercih etmektedir. Son yıllarda Batı ülkelerinde yaşlılığa uygun konut yapımında belirgin bir strateji değişikliğine gidilerek yaşlıların kendi evlerinde kalmalarını destekleyen çözüm yolları aranmaya

¹³² Sarıçam, age., sh., 343.

¹³³ İsmail Tufan, *Yaşlılık ve Yaşlanma*, Anahtar Kitaplar Yay., İst., 2003, sh., 109-110.

¹³⁴ Moran Gabriel, *Education Toward Adulthood* (London: Gill and Macmillan, 1979), sh., 4, naklen, Köylü, age., sh., 73.

¹³⁵ Tufan, *Yaşlılık ve Yaşlanma*, sh., 52, 142, 118, 275.

¹³⁶ Oktik, age., sh., 20.

başlanmıştır. Özellikle yerleşim bölgelerinde yapılan değişikliklerle çevrenin, yaşlılar açısından daha kolay yaşanabilir fiziksel özelliklere uygun şekilde oluşturulmasına daha fazla özen gösterilmektedir.¹³⁷

Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde yoğun bir şekilde kurumsal faaliyetlere başlamış ve Mekke döneminde olmayan bazı girişimler gerçekleştirmiştir. Bunlardan birisi, fakir, kimsesiz ve barınacak yeri olmayan kimseler için Mescid-i Nebevî'nin bitişiğinde üzeri hurma dallarıyla örtülü bir yer tesis edilmesidir. Burada kalanlara "suffe ashâbı", "suffe ehli" denilmiştir. Sayılarının zaman zaman 400'e kadar yükseldiği ifade edilen bu kişilerin¹³⁸ ihtiyaçları Hz. Peygamber'in öncülüğünde Müslümanlar tarafından karşılanıyordu. Hz. Peygamber, buradaki insanların tüm problemleriyle bizzat ilgilenir, kendilerine getirilen hediyelerin çoğunu buradaki kişilere verirdi.¹³⁹ Hz. Peygamber'in ashâb-ı suffice projesi, daha sonraki dönemlerde örnek alındığı gibi, günümüzde de kimsesizler, bakıma muhtaçlar ve dışarıda kalmışlar açısından üzerinde durulması gereken fevkalade önemli bir uygulama olarak örnek alınmalıdır. Bu projeyi bazı yönleriyle huzurevleriyle de karşılaştırmak mümkündür. Böylece Hz. Peygamber döneminde zayıf ve kimsesizler gözetilerek¹⁴⁰, varlıklı müslümanların, zekat ve sadakalarını fakir, yoksul, yetim, kimsesiz ve darda kalanlara vermeleri, sosyo-ekonomik farklılıklardan ileri gelen bölünmeleri ortadan kaldırarak toplumsal dayanışma ve kaynaşmanın gerçekleştirilmesinin canlı tablosunu oluşturur.¹⁴¹ İslam tarihinde paylaşma, bencillikten arınma, başkalarını düşünme ve gerektiğinde kendine tercih etme gibi bazı güzel huylar kazandırma açısından önemi haizdir.

Sadaka-i cariye anlayışından kaynaklanan vakıf medeniyeti, tarihi süreç içerisinde çok yönlü olarak kendini göstermiştir. Hastane, daru's-şifa, imaret, kervansaray ve daru'l-aceze gibi hayır kuruluşları yoğun bir şekilde faaliyet göstermiştir.¹⁴² Tarihi süreç içerisinde yaşlıların barınması için huzurevlerine benzer kurumlar tesis edilmiştir. Dârulaceze 1896 yılında kimsesiz çocukları, yaşlı ve muhtaçları barındırmak amacıyla İstanbul'da açılan bir hayır kurumudur. Kuruluşundan bu yana, din ve milliyet farkı gözetmeksizin, yaklaşık 28.000 çocuğu ve 42.000 kimsesiz, yaşlı, güçsüz ve sakatı himaye etmiştir. Günümüzde de bu hizmetine devam etmektedir.¹⁴³

Sonuç ve Öneriler

Yaşlılık veya yaşlılar denildiğinde öncelikle insanın kendi ailesi içerisindeki yaşlılar akla gelmektedir. Hz. Peygamber'in anne-babası ve dedesi çok erken dönemlerde vefat ettiğinden onların yaşlılık dönemleriyle ilgili örnekler bulmak

¹³⁷ Tufan, *Yaşlılık ve Yaşlanma*, sh., 52, 142, 118, 275.

¹³⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamber*, terc., M.Said Mutlu, İrfan Yay., İst., 1967, II, 76.

¹³⁹ Ashab-Suffe hakkında geniş bilgi için bk., Mustafa Baktır, *İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi Ashâb-Suffe*, Timaş Yay., İst., 1990, sh., 19-47; Akif Köten, *Asr-ı Saadet'te Suffa Ashâbı*, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm, Beyan Yay., İst., 1995, IV, 384-412; H.Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Açıldan Ashâb-ı Suffe*, Tasavvuf Dergisi, yıl: 3, sayı: 7, Ank., 2001, sh., 9-31.

¹⁴⁰ Buhârî, Nafakât, 1; Müslim, Zühd, 41; Tirmizî, Birr, 44, Zekât, 21; İbn Mâce, Ticârât, 1. Ayrıca bk.Nesâî, Zekât, 78.

¹⁴¹ Ünver Günay, *Din ve Sosyal Farklılaşma*, AÜİFD., sayı: 5, Erzurum, 1982, sh., 80.

¹⁴² Geniş bilgi için bk. Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, Kayihan Yay., İst., 1991, sh., 200-202.

¹⁴³ Hidayet Y. Nuhoğlu, "Darulaceze", DIA., İst., 1993, VIII, 512, 514.

mümkün değildir. Ancak o, çevresindeki yaşlılarla yakinen ilgilenmiş, onlara ilgi ve alaka göstermiş ve bizlere örnek teşkil edecek davranışlarda bulunmuştur. Örneğin, Hz. Peygamber'in, süt emziren Süveybe Hatuna, süt annesi Halime'ye, dadısı Ümmü Eymen'e, amcası Ebû Tâlib'in hanımı Fatma Hatuna gösterdiği saygı ve hürmet dikkat çekicidir. Onların hemen hepsi yaşlı insanlardı. Aynı zamanda onlara zaman zaman "anne" diyerek hitap etmesi de yine dikkat çekicidir.

Yaşlı anne-babaya, yaşlı akraba ve diğer insanlara iyilikte bulunmak, onlara yardımcı olmak, güler yüzle yaklaşmak, hadislere göre kişiye sevap kazandırıcı hareketlerdir. Özellikle anne-babaya yapılacak hizmetler kişiye sevap kazandırma makinesi gibidir. Başta anne-baba olmak üzere yaşlı olan yakınlarına saygı göstermek, ellerini öpmek, geldiklerinde ayağa kalkmak, yer göstermek müstehaptır. Onlara karşı anlayış, hoşgörü, saygı ve sevgiyle yaklaşmak dinî ve ahlâkî bir erdemliliklerdir.

Kişi, erken yaşta ölmediği takdirde mutlaka bir gün yaşlanacaktır. Bu, insan hayatında kaçınılmaz bir safhadır. Empati yapılarak bir gün herkesin yaşlanacağı düşünülerek yaşlılara değer verilmesi, onlara iyi ve hoş muamelede bulunulması sağlanmalıdır. Medeni bir toplum olmanın en önemli özelliklerinden birisi de, toplumun yaşlısına, engellisine, yoksul ve muhtacına sahip çıkılması, gözetip korunması ve onlara insanca muamelede bulunulmasıdır. Geleceğin teminatı olan çocuklara değer verilmesi gerektiği gibi, bizlerin bu dünyaya gelmesine sebep oldukları ve üzerimizde sayısız hakları bulunan yaşlılarımıza da gereken önem verilmelidir. Onların uzun yıllar içerisinde elde ettikleri bilgi, görgü, kültür ve tecrübe birikimlerinden istifade edilme yoluna gidilmelidir.

Yaşlıların, çocuk ve torunlarıyla iyi anlaşabilmeleri ve aralarında sorun yaşamamaları verilecek eğitimin kalitesine ve gerçekleşme oranına bağlıdır. Burada din eğitiminin önemi de ortaya çıkmaktadır. Kuşaklararası çatışmaların ve sürtüşmelerin asgariye inmesi yine din eğitiminin gerçekleşme oranıyla yakından ilgilidir. Çünkü bu eğitim, kişinin hayatına anlam kazandıracaktır. Yaşlı insan, manevi bir ihtiyaç olarak hissettiği kişisel itibar ve saygınlığı da bu sayede bulacaktır. Burada sadece bir kesimin değil, her iki kesimin eğitimi söz konusudur. Bunun üzerine gereken önemin verilmesi elzemdir.

Günümüzde yetişen yeni nesil, geçmişte olduğu gibi zorluk ve sıkıntı çekmediğinden rahat ve konfora düşkün olarak yetişmektedir. Onlar, günümüzün olumsuzluklarından ister istemez kötü yönde etkilenmektedirler. Bu durum, kuşaklararası çatışmaya çok kolay bir şekilde yol açabilmektedir. Günümüzdeki yerleşik olan anlayışa göre gençler, evlendiklerinde yuvadan ayrılarak ayrı bir evde oturma eğilimindedirler. Yani çekirdek aile biçimi, hızla ataerkil aile biçiminin yerini almaktadır. Anne-baba, kendi bakım ve hizmetlerini görebilecek durumda iseler bunda bir sakınca görülmemektedir. Ancak bakıma muhtaç iseler çocukları onlarla daha yakından ilgilenmeleri gerekir.

Günümüzde yaşlıları en fazla ilgilendiren bir konu da, gelin kaynana ilişkilerinde yaşanan olumsuzluklardır. Bazı yaşlı kaynanalar, adeta gençliğini hiç yaşamamış, hiç gelin olmamış gibi gelinine davranmakta, bazı gelinler de hiç yaşlanmayacakmış veya kaynana olmayacakmış gibi, kocasının anne ve babasına kötü davranmaktadır. Bu durumda ortaya her iki tarafı rahatsız ve huzursuz edici sürtüşmeler, tartışmalar ve kavgalar çıkmaktadır. Her iki taraf, kendi üzerine düşen görevleri bilir, anlayışlı ve hoşgörülü olursa bu gibi olumsuzlukların ortadan kalkmaması zor bir iş değildir.

Bugün Amerika ve Avrupa'da kiliseler, yaşlıların ihtiyaçlarının karşılanması için nasıl çalışıyorlarsa, ülkemizde de sivil toplum kuruluşlarının, barınma, sağlık, ilaç, yiyecek-giyecek, tekerlekli sandalye gibi ihtiyaç içerisinde olan yaşlıların tüm ihtiyaçlarının karşılanması için daha fazla çaba ve gayret sarf etmeleri gerekir. Hiçbir yaşlı insan, mağduriyet içerisinde yaşamaya mahkûm edilmemelidir.

Ülkemizde bir ihtiyacı karşıladığından dolayı tarihteki Dâru'l-acezelerin yerine huzurevleri tesis edilmiştir. Huzurevleri, ismi gibi huzur dolu evler haline gelmelidir. Burada yaşlıların rahat ve huzuru asıl olmalıdır. Onların buralara yerleştirilmeleri de kendilerine sorulmalı ve istekleri doğrultusunda hareket edilmelidir. Buralarda zorla hiçbir kimse kalmaya mecbur tutulmamalıdır. Uzun yıllar yaşadığı çevresinden, tanıdıklarından uzak kalmak istemeyip, kendi evlerinde kalmak isteyenlere başta güvenlik olmak üzere gerekli duyulan tüm ihtiyaçları karşılanmalıdır. Evinde isteyenlere hizmet götürülmek şartıyla bakılabilir. Seyyar/sosyal bakım hizmetleri adı altında bir kuruluş bu görevi yapabilir. Bakıma muhtaç anne-babasına bakan kişilere devlet yardım projeleri de geliştirebilir.

Yaşlıların toplumsal hayatta rahat ve güvenli olarak yaşamlarını sürdürebilmeleri için onların ihtiyaçları göz önünde bulundurularak günlük hayatta bir takım tedbirler ve yenilikler gündeme gelmelidir. Örneğin kaldırımlarda rahat yürüyebilmeleri, otobüslere rahatça binebilmeleri, camilere rahatça girip çıkabilmeleri için gerekli kolaylıklar sağlanmalıdır. Onları bu tür zorluklarla yıldırarak/bıktırarak evlere mahkum etmeye kimsenin hakkı yoktur.

Kaynakça

- * Abdurrahman Dodurgalı, *Sevgi Peygamberi ve Yetişkin Din Eğitimi*, Rağbet Yay., İst., 2002.
- * Abdurrahmân İbn Nâsır es-Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- * Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İhtiyarlık Çağının Değerlendirilişi*, Tabula rasa, yıl: 3, sayı: 7, Isparta, 2003.
- * Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İst., 1982, III, 156.
- * Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri*, Üçdal Neşr., İst., 1968.
- * Ahmet Naim-Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, DİBY., Ank., 1975.
- * Akif Köten, *Asr-ı Saadet'te Suffa Ashâbı*, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm IV, Beyan Yay., İst., 1995.

- * Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç Yay., Ank., 2000.
- * Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi*, İmge Kitabevi, Ank., 1995.
- * Beyza Bilgin, *İslam ve Çocuk*, 3. bsk., DİBY., Ank., 1997.
- * Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, Çağrı Yay., İst., 1982.
- * Buhârî, *el-Edebu'l-Müfret*, thk., Halid Abdurrahman, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1996.
- * Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İst., 1993.
- * Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Çağrı Yay., İst., 1981.
- * Ebû Muhammed Abdulhak İbn Gâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- * Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.
- * Elizabeth B. Hurlock, *Yaşlılık Döneminde Dini İlgî ve Faaliyetler*, çev., Naci Kula, UÜİFD., sayı: 4, cilt: 4, yıl: 4, Bursa, 1992.
- * el-Müttekî, *Kenzu'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl*, Müessesü'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- * Emin Göktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, İşaret Yay., İst., 1993.
- * Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1997.
- * H.Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Açıldan Ashâb-ı Suffe*, Tasavvuf Dergisi, yıl: 3, sayı: 7, Ank., 2001.
- * Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.
- * Hamdî Döndüren, *İslâm'ın Engellilere Tanıdığı Kolaylıklar ve Ruhsatlar* (tebliğ), *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm* (sempozyum), DİBY., Ank., 2005.
- * Hasan Dam, *Yetişkinlerin Din Eğitimi* (yayınlanmamış doktora tezi), OMÜSBE., Samsun, 2002.
- * Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1981.
- * Hayatî Hökeleki, "Çocuk", DİA, İst., 1993.
- * Hayatî Hökeleki, *Din Psikolojisi*, DVY., Ank., 1993.
- * Hayatî Hökeleki, *Ölümlle İlgili Tutumların Dini Davranışla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma II*, UÜİFD., sayı: 4, yıl: 4, Bursa, 1992.
- * Heysemî, Ali b. Ebî Bekir, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- * Hidayet Y. Nuhoğlu, "Darülaceze", DİA, İst., 1993.
- * Hüseyin Algül, *Hz. Peygamber'de Anne Sevgisi*, UÜİFD., sayı: 1, Bursa, 1986, sh., 22-24.
- * İsmail Lütfî Çakan-Yaşar Kandemir-Raşit.Küçük, *Riyâzû's-Sâlihîn Tercüme ve Şerhi*, Erkam Yay., İst., 1997.
- * İbn Mâce, Ebû Abdillâh el-Kazvînî, *Sünen*, thk., M.F.Abdülbaki, Dâru'l-Fikr, trs.
- * İbn Sa'd, *Tabâkâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdir, Beyrut, trs.
- * İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesaj*, DİBY., Ank., 2003.
- * İsmail Tufan, *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık*, Aykırı Yay., İst., 2002.
- * İsmail Tufan, *Yaşlılık ve Yaşlanma*, Anahtar Kitaplar Yay., İst., 2003.
- * Jacques Ruffie, *Cinsellik ve Ölüm*, çev. Nermin Acar, Sarmal Yay., İst., 1999.
- * Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Mısır, trs.
- * Leo Buscaglia, *Kişilik*, çev. Nejat Ebcioğlu, İnkılâp Kitabevi, İst., 1987.
- * M.Akif Klavuz, *Yaşlanma Dönemi Din Eğitimi*, Arasta Yay., Bursa, 2003.
- * M.Zeki Duman, *Kur'ân-ı Kerim'de Adab-ı Muaşeret Görgü Kuralları*, 5. bsk., Tuğra Neşr., İst., 1994.
- * Michael Argyle ve Benjamin Beit-Hallahmi, *Yaş ve Din*, çev., Abdurrahman Kurt, UÜİFD., sayı: 4, cilt: 4, Bursa, 1992.
- * Moran Gabriel, *Education Toward Adulthood* (London: Gill and Macmillan), 1979.
- * Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, tsz.
- * Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Ahmet Ertürk-Cahit Koytak, İşaret Yayınları, İst., 1997.
- * Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, terc., M.Said Mutlu, İrfan Yay., İst., 1967.

-
-
- * Muhammed İbn el-Muhtâr eş-Şankitî, *Advâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
 - * Mustafa Baktır, *İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi Ashâb-Suffe*, Timaş Yay., İst., 1990.
 - * Mustafa Koç, *Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Bireysel Gelişim*, Akademik Araştırmalar Dergisi, yıl: 3, sayı: 12, İst., 2002.
 - * Mustafa Koç, *Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Toplumsal İlişkiler*, Mehir Aile Dergisi, sayı: 1, Konya, 2001.
 - * Mustafa Koç, *Yaşlılık Psikolojisi İle İlgili Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü Üzerine Bir Araştırma*, CÜİFD., cilt: VI, sayı: 2, Sivas, 2002.
 - * Mustafa Köylü, *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi*, Dem Yay., İst., 2004.
 - * Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b.Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk., M.F.Abdülbaki, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1956.
 - * Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
 - * Necati Yeniçel, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, Şamil Yay., İst., 1988.
 - * Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, Ank., 1980,
 - * Nurgün Oktik, *Huzurevinde Yaşam ve Yaşam Kalitesi*, Muğla Üniv. Yay., Muğla, 2004.
 - * Sebahattin Erdener, *İnsan ve Eğitim*, Ayyıldız Matbaası, Ank., 1967.
 - * Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst., 1988.
 - * Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk., Ahmet Muhammed Şakir ve diğerleri, Kahire, 1938.
 - * Turan Örnek ve Diğerleri, *Geriatrik Psikiyatri*, Saray Tıp Kitabevleri, İzmir, 1992.
 - * Ünver Günay, *Din ve Sosyal Farklılaşma*, AÜİFD., sayı: 5, Erzurum, 1982.
 - * Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yay., İst., 1991.

İBNU'L-CEVZİ'NİN HADİSÇİLİĞİNE GENEL BİR BAKIŞ

Enbiya YILDIRIM¹

Anahtar Kelimeler:

Mevzu hadis, eleştiri, rivayet, tenakuz, teste tabi tutmak, sahih hadis, ravi

ÖZET

Hadis bilginleri mevzu hadisleri tanıtmak için oldukça emek sarf etmişler ve bu amaçla müstakil eserler yazmışlardır. Bu çalışmalar içinde en göze çarpanı onlarca eser yazmış olan İbnu'l-Cevzî'nin *Mevdûât'*ıdır. Bu eser gördüğü ilgi nedeniyle kendisinden sonra yazılan kitaplara kaynaklık ettiği gibi, müellifinin oldukça aceleci davranarak mevzu olmayan hadisleri de eserine aldığı iddiasıyla da son derece eleştirilmiş ve bu amaçla özel kitaplar yazılmıştır. İbnu'l-Cevzî'nin dikkatleri çeken ikinci eseri de aynı paraleldeki *İlal* adlı çalışmasıdır.

Ancak İbnu'l-Cevzî sadece bu iki eseriyle dikkatleri çekmemiştir. Bu çalışmalarında sergilemiş olduğu yaklaşımın diğer eserlerinde görülmeysi, hatta bu iki eserinde zikrettiği rivayetleri diğer eserlerinde kullanması bir ikilem olarak değerlendirilmiştir.

Bu makalede haklı olarak çok büyük bir şöhret yakalamış olan İbnu'l-Cevzî'nin hadisçiliği zikredilen açılardan genel hatlarıyla ele alınmaktadır.

Key Words:

Fabricated hadiths, criticism, narration, contradiction, subjection to test, authentic hadith, narrator

ABSTRACT

A General View on Ibn al-Cawzi's Transmitting Prophetic Traditions

Scholars of hadith exhibited great effort to distinguish the fabricated hadiths (al-mawdu') from the authentic ones and even they collected these in their exclusive manuscripts. One of the leading of these works belongs to prolific Muslim author Ibn-al Jawzi with the title of *al Mawduat* (fabricated hadiths). This work has been among the main sources for the succeeding authors in this area. However, Ibn-al Jawzi has been criticized by some scholars for the reason that he is said to be too rush to include even some authentic hadiths into his work. Another noticeable work by ibn-al jawzi on the same topic is titled *al 'ilal*.

The fact that Ibn-al Jawzi did not show the same approach he showed in these two studies, in his other works, and that he employed the hadiths that he

¹ Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. (Bu makalenin son halini almasında emeği geçen ve değerli eleştirileriyle katkıda bulunan Dr. Nurettin Boyacılar'a teşekkür ediyorum. Makalede *Mevdûât'* rumuzla (*M.* şeklinde) zikredilecektir).

treated as fabricated in these two work, in his subsequent studies have been regarded as an objectionable dilemma.

In this study, the views of the prominent author, Ibn-al Jawzi on hadith will be discussed in overall on the aspects mentioned above.

Mevzu hadisler üzerine yapılan ilk çalışmalar, bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla, Ebû Saîd Muhammed b. Ali el-Esbehânî el-Hanbelî'nin (414/1023) *Mevdûât*'ı, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî'nin (507/1113) *Kitâbu Ma'rifeti't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûa'sı* ile Ebû Abdillâh Huseyn b. İbrahim el-Cevrekânî'nin (543/1148) *el-Ebâtîl ve'l-Menâkîr ve's-Sihâh ve'l-Meşâhîr*'idir. Bunları, sonraki iki müellifle aynı dönemi paylaşmış olan Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî'nin (597/1201) *Kitâbu'l-Mevdûât mine'l-Ehâdîsi'l-Merfûât*'ı takip etmektedir.

Kendisinden nakle göre, bir kısmı on cilt, bir kısmı da fasikül olmak üzere üçyüzden fazla eseri bulunan², sadece hadis alanındaki eserleri otuzyediye varan³ İbnü'l-Cevzî'nin bu eseri kendisinden sonra yazılan kitaplara kaynaklık etmiştir. Onlarca mevzûât kitabına rağmen bugün için de ilk başvuru kaynağıdır. Mevzu hadislerle ilgili en geniş eser olması, tertibinin güzelliği nedeniyle aranan hadisin rahatça bulunabilmesi ve hâlâ aşılamamış olması, ona bu özelliği sağlayan başlıca nedenlerdir. *Mevdûât* bu vasıfları yanında, en yoğun eleştirilere maruz kalan ve öyle olmadıkları halde pekçok hadisi mevzu diye zikretmekle suçlanan bir çalışmadır.

Bu çalışmada İbnü'l-Cevzî'nin *Mevdûât*'ını ele alarak, eseri metin tenkidi açısından tanıtacağız. Ardından *İlel*'i ele alacağız. Daha sonra İbnü'l-Cevzî'nin öncelikli olarak *Mevdûât* olmak üzere, bu iki eserdeki yaklaşımını diğer eserlerinde devam ettirip ettirmediğini tedkik edeceğiz. İbnü'l-Cevzî'nin iki farklı tutum sergileyip sergilemediğini göreceğiz.

I-MEVDÛÂT:

Bu kısımda *Mevdûât*'ı değerlendireceğiz. İlk olarak eserin mukaddimesinin tanıtım ve tahlilini yapacağız; ardından eserde uygulanan rivayet tenkidi metodlarını sunacağız.

A-Mukaddime:

Elli bölümden oluşan *Mevdûât*'a geniş bir mukaddime yazan ve okuyucuyu mevzu rivayetler hususunda genel bilgi edindirmeyi murad eden İbnü'l-Cevzî, burada beş temel konuyu ele alır:

- a) Kendi dönemindeki bazı hadisçiler, müfessirler, fakihler ile kıssacıların mevzu rivayetlere olan düşkünlüğü.
- b) Hadislerin sıhhat açısından derecelendirilmesi.

² İbn Receb, *Zeyl*, III/413. Nurettin Boyacılar bunların 191 tanesini *M.* girişindeki etüdde zikreder. Bkz. I/29-37. Bu bilgi yanında, ona nispet edilen eserlerin 233 olduğu, 43 tanesinin matbu, 15 tanesinin mahtût olduğu da zikredilmektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Funûnu'l-Efnân*, s. 60-4 (Hasen Diyâuddîn İtr'in değerlendirmesi).

³ Bkz. Kaysiyye, *el-İmâm İbnü'l-Cevzî*, s. 122-9.

c) Mevzu rivayet nakleden kimseler: Bu konu çerçevesinde hadis uyduran ve hadisleri karıştıran son derece zayıf ravileri gruplandırır, hadis uyduran belli başlı kimselerin isim listesini verir, hadis uydurmalarından pişman olanlarla ilgili anonim kıssaları nakleder, yalancı ravileri tanıtmanın gıybet olmayacağını, isnad tedkikinin önemini, özellikle müdellis ravilerin başvurdukları yolları anlatır.

d) Munker rivayetlerin nasıl tanınacağı.

e) Yalan uydurmanın haram olduğunu açıklayan hadisler yanında, Hz. Peygamber adına yalan uydurmanın günah olduğunu beyan eden hadisin tarihlerini zikrederek⁴ konunun ehemmiyetine vurgu yapar. Hz. Peygamber adına yalan uydurmaktan neyin kastedildiği hususunda yapılan yorumlar ile, "insanları yoldan çıkarmak amacıyla" hadis uydurmayı yasaklayan rivayetlerin mevzu oluşunu ele alır.⁵

Biz burada ilk üç hususu İbnu'l-Cevzî'ye uyarak genişçe ele alacağız. Bu arada kitabın diğer yerlerinde ve başka eserlerinde geçen konuyla ilgili yerlere de dipnotlarda değineceğiz:

1-İbnu'l-Cevzî'nin zamanındaki bazı kesimlere sitemi:

İbnu'l-Cevzî hadis taliplerinin ısrarı üzerine, mevzu rivayetleri *Mevdûât*'ı için biraraya getirirken⁶ son dönemlerdeki bir kısım ilim ehlinin, özellikle hadisler karşısındaki eksiklikleri dikkatini çeker. Gerekli hassasiyeti göstermemeleri, bundan da önemlisi büyük kısmının gerekli donanıma sahip olmaması nedeniyle bir kısım hadisçiler, fıkıhçılar ile kıssacıları eleştirir. Kıssacılar ile mevzu rivayetlere aldanarak dünyayı terk eden zahidler de bu tenkitlerden nasiplerini fazlasıyla alırlar. Selef alimleriyle kıyaslamak suretiyle yönelttiği bu eleştirilerinin nedenleri göz önüne alındığında, İbnu'l-Cevzî, zamanında zikri geçen gruplar da dahil olmak üzere ilim ehlinin genelini kuru bir taklidin kuşattığı ve gelen rivayetlere muhtevalarına

⁴ İbnu'l-Cevzî 98 sahabiden, biri de bir tâbîden olmak üzere *men kezebe* rivayetinin 167 tarihini zikreder. Buna, senedsiz oldukları için sadece rivayet eden sahabinin adını vermekle yetindiği 9 rivayeti de katarsak rakam 176'ya ulaşmaktadır. Bkz. *M.*, I/50-129. İbnu'l-Cevzî *men kezebe* hadisinin tarihlerini verirken, ilk önce bu hadisin söylenme nedenini içeren rivayetleri nakleder. Bunlarda geçtiğine göre; kabilelerden birine giden bir kişi kendisini Hz. Peygamber'in aralarında hüküm vermesi için görevlendirdiğini ve dilediği kimsenin evinde kalabileceğini söyler. Onlar durumdan şüphelenirler ve Rasûlullah'a haber salarlar. Hz. Peygamber buna son derece kızar, bir veya iki kişiyi görevlendirir. Sağ bulurlarsa öldürmelerini, ölü bulurlarsa yakmalarını (rivayetin birinde bu isteğinden sonra vazgeçtiği geçer) ancak, sağ bulacaklarını sanmadığını belirtir. Gerçekten de adam, yanına gelinmeden önce bir yılan tarafından sokulur ve ölür. Bkz. *M.*, I/50-3, rakam: 41-4. Buna göre, Hz. Peygamber suçlanan kimseyi dinlemeden öldürülmesini emretmektedir. Rivayette böyle geçmesine karşın, bunun hukuki açıdan sıkıntılar getireceği açıktır. Çünkü rivayet, Hz. Peygamber'in suçlanan insanı dinlemeden, itham edenlerle yüzleştirmeden, suç ispatlanmadan infazına hükmettiğini belirtmektedir. Oysa adamın suçsuz olma ihtimali vardır. Bu durumda, infaz gerçekleştirildikten sonra suçsuz olduğu anlaşılrsa nasıl davranılacaktır? Keza, Rasûl adına da olsa, sevdiği kızı almak için yalan söyleyen bir müminin, katli gerekecek kadar büyük bir suç işlediği söylenemez. Belki, yalan ve iftiranın cezası olarak had cezası takdir edilseydi, bu daha münasip olurdu. Ayrıca bu olay gerçekleşse, Hz. Peygamber ifk hadisesinde iftiracıları niçin cezalandırmadı sorusu akıllara gelecektir. Bu sorgulamalara, "Hz. Peygamber'in gönderdiği adam onun yanına vardığında zaten ölmüş olacaktı, burada bir mucize söz konusudur" diye karşılık verilecek olsa bile, burada aslolan Hz. Peygamber'in verdiği hükümdür. Ayrıca, bir devlet reisi olarak bu şekildeki uygulamasının daha sonrakilere emsal teşkil etmeyeceğini kimse söyleyemez. Bkz. Yıldırım, *Hadis Problemleri*, s. 18.

⁵ İbnu'l-Cevzî, eserin son bölümünde de, sahabilerin başından geçtiği veya onların söylediği iddia edilen mevzu rivayetlere dair bir bölüm açar. Bkz. *M.*, III/607 vd.

⁶ Bkz. *M.*, I/3.

bakmadan yapıldığı ve fazla rivayet nakletmenin ön plana çıktığı izlenimi edinilmektedir.⁷

Selef alimlerinin büyük çoğunluğunun hadislerin sahihleriyle sakîmlerini tanıdıklarını ve hükümlerini buna göre verdiklerini, sonrakilerin ise öncekileri taklid ettiklerini, sahihle sakîmi birbirinden ayırt edemediklerini dile getiren⁸ İbnu'l-Cevzî gruplara şu tenkitleri yöneltir.

a) *Hadisçiler*: “Pekçok hadisçinin durumuna şaşırıyorum” diyen İbnu'l-Cevzî bunların çok hadis toplama peşine düştüklerini⁹ ve durumlarını açıklamadan insanlara mevzu hadisler rivayet ettiklerini söyledikten sonra “bu çok çirkin bir hatadır. İslam üzerine işlenmiş bir cinayettir” der. Bundan daha da kötüsünün, müdellislerin yalancı ve zayıf kimselerin isimlerini gerçek haliyle vermemeleri olduğunu belirtir.¹⁰

⁷ İbnu'l-Cevzî'nin kendi dönemindeki ilim ehlinde istediği şey, taklidden kurtulmaları ve önceki alimlerin söylediklerine körü körüne uymamalarıdır. İbnu'l-Cevzî'yi kendi dönemindeki pekçok insandan ayıran, sonraki dönemlerde de tenkide maruz kalmasına neden olan hususlardan birisi bu olmuştur. O hür düşünceli teşvik sadedinde başka bir eserinde şunları söylemektedir: “İlim dirayetle faydalı olur, yoksa aynıyla almakla değil. Keza derinliklerini bilmekle faydalı olur, yoksa sadece rivayet etmekle değil. Alimlerin genelinin içerisine düştüğü sıkıntı kendilerinden öncekileri taklid etmeleri, eserlerinde yazdıkları şeyleri tedkik etmeksizin konuların durumunu üstad olarak kabul ettikleri kimselere havale etmeleri, eserlerinde yazdıkları şeyler hususunda bir delil arama peşine düşmemeleridir. Ben mutekaddimündan pekçok alimin Kur'ân'la ilgili yanlış görüşünü gördüm. Onlar tefsirlerine batıl hadisleri katıştırdılar. Taklid edenler de onlara uydular. Bu durum son derece yaygın bir hal aldı. Bu nedenle de konuya eğilmeye ve tefsir ilmini yanlışlardan kurtarıp gerekli olanlarla ortaya koymaya karar verdim... Bu amaçla *Zâdu'l-Mesiri*'i telif ettim.” *Nâsihu'l-Kur'ân*, s. 101.

⁸ Bkz. *M.*, II/8.

⁹ Başka bir eserinde de, hadislerin metinleri belli olmakla birlikte, tariklerinin fazlalaşarak genişlediğini, hadisçilerin fıkıhtan uzaklaştıklarını, hadislerin çok tarikini toplamalarının doğru olmadığını, aslolanın fıkıhını anlamak olduğunu söyleyen (*Saydu'l-Hâtır*, s. 379) İbnu'l-Cevzî, ömrü - farz olan bilgileri ve hadislerin fıkıhını öğrenmeden- sadece rivayet toplamayla geçirmeye karşıdır. Böylesi kimselerin hadisçilerin hamala benzetilmesine neden olduğunu, nâsihini mensûhunu bilmeden mensûhla amel ettiklerini, bir kısmının Kur'ân'ı bilmediğini, namazların rükunlerinden bile haberdar olmadığını (*Telbis*, s. 103-6), hadisçilerden bazı hocaların da kendilerine namazla ilgili bir şey sorulduğunda ne cevap vereceklerini bilemediklerini (*Saydu'l-Hâtır*, s. 279), kendi zamanında hadisçi veya alim diye bilinen bazı kimselerin ise, elli hadisi bile ezbere bilmediklerini dile getirir. Bkz. *Kitâbu'l-Hadâik*, I/27.

¹⁰ Bkz. *M.*, I/46. Bilerek mevzu rivayet nakletmeleri nedeniyle hadisçilere yönelik tenkidi için bkz. III/293, rakam: 1523.

İbnu'l-Cevzî eserinin pekçok yerinde, hadisçilerin mevzu rivayetleri nakletmelerine sitem eder. Kur'ân'daki bütün sureleri zikredip okuyanın alacağı sevapları zikreden hadisi, Ebûbekr b. Ebî Dâvûd'un muhal olduğunu bilmesine rağmen, *Fedâilu'l-Kur'ân* adlı eserinde zikretmesine şaşırıldığını söyler. Hadisçilerin büyük çoğunluğunun hırsıyla bu yola yöneldiğini, onların adetinin, batıl da olsa hadislerine revaç buldurmak olduğunu söyler ve ekler: Bu çok çirkin bir iştir. Bkz. *M.*, I/391-2, rakam: 471. Ebûbekr b. Merdûye (410/1019) için de benzer yönde ağır ifadeler kullanır: “Hadis hafızına hayret doğrusu! Batıl olduğunu bildiği şeyi nasıl rivayet ediyor, hem de durumunu belirtmiyor. Bu din adına bir hıyanettir.” *M.*, II/170, rakam: 730. İbnu'l-Cevzî'nin sitemleri sadece zikri geçenlerle sınırlı değildir. Önde gelen hadis musannıfları için de benzer tenkitler yöneltir: İbn Mâce'ye sitem için bkz. *M.*, II/318, rakam: 884. Dârekutnî'ye sitem için bkz. *M.*, II/214, rakam: 770. Hâkim'e sitem için bkz. *M.*, II/208, rakam: 763; III/64, rakam: 1275. Hatîb'e sitem için bkz. *M.*, I/185-6, rakam: 295-6. Hatîb'e cevap vermek için yazdığı *Der'u'l-Levm*'in bir yerinde “onun dininin gittiğini” bile söyler. Bkz. s. 118.

b) *Fıkıhçılar*: Fakihlerin, sıhhati belli olmayan (hadis kitaplarına yazılmış) taliklere bağlandıklarını, bazı fakihlerin ise mevzu hadisleri bile delil olarak kullandıklarını dile getirir.¹¹

c) *Tefsirciler*: İbnu'l-Cevzî tefsir alanında bazı çalışmalar yapanları isim vererek tenkit eder. Kur'an'daki bütün sureleri zikredip okuyanın alacağı sevapları anlatan hadisi Sa'lebî ile Vâhidî'nin parçalara ayırarak her sureyle ilgili bölümü kendi suresinde zikretmesini hadisçi olmamaları nedeniyle garipsemediğini söyler.¹²

d) *Kıssacılar*: Kıssacıların mevzu, munker rivayetleri halka ve bazı zahidlere anlattıklarını, batıl şeylerle halkı ifsad ettiklerini belirten İbnu'l-Cevzî, bir nebze ilim koklamış olsalardı böyle şeyleri nakletmezlerdi der.¹³

İbnu'l-Cevzî'nin anlattığına göre, kendi civarında bulunan ilim ehli ile kıssacılar batıl şeyleri kabul etmekte neredeyse hemfikirdirler. Öyle ki, kıssacıların yazdığı kitaplar büyük ilim adamları olarak bilinenler tarafından bile onaylanmaktadır.

e) *Abidler*: Bunların kimin yazdığı belli olmayan satırlara bağlanıp ibadet ettiklerini ve kıssacıların anlattıklarıyla amel ettiklerini söyleyen İbnu'l-Cevzî, ne hale geldiklerini şöyle dile getirir: Kendilerini aç bırakarak renkleri sarardı. Bazıları kendilerini yollara döktüler. Bazıları da helal şeyleri nefislerine haram ettiler. Bir kısmı da nefisine muhalefet etmek gayesiyle ilim (hadis) rivayetini terk ettiler. Bazıları da

¹¹ Bkz. *M.*, I/3, 8. İbnu'l-Cevzî'nin başka bir eserinde ortaya koyduğu tablo ilginçtir: Bazı fakihler 'bunu Hz. Peygamber'in demesi düşünülemez' diyerek sahih hadisleri kabul etmiyorlar. Bazan da sahih hadisler için 'bu bilinmiyor' diyerek reddediyorlar. Esasında hadisi kendileri bilmiyor. Bazan bakıyorum 'hadisi Buhârî rivayet etmiştir' diyorlar, oysa durum öyle değil. Biri böyle yazıyor, sonrakiler de onu taklid ediyor. Hocalarımızın çoğu 'bu konudaki delilimiz filanca'nın şu hadisidir' demekle yetiniyorlar, tembellik edip hadisin kaynağını tespit etmiyorlar oysa bunların büyük çoğunluğu *Sahihayn*, *Musnedler* ve *Sunenlerde* yer almaktadır. Bkz. *Tahkik*, I/23. Devamında kendi mezheplerini destekleyen zayıf hadisler hakkında susan fakihlerin dinlerinin azlığından, nefislerine tâbi olmalarından bahseder.

¹² Bkz. *M.*, I/391-2, rakam: 471. *Tarihçiler*: İbnu'l-Cevzî tarihçilere de sitem eder. Son dönem tarihçilerin kitaplarına gereksiz bilgileri doldurduklarını, bunların bir kısmının kainatın başlangıcına dair asılsız haberler, akıllı kimselerin muhal gördüğü şeyler olduğunu söyledikten sonra, bazı meliklerin içki içtiklerine ve kötü fiilleri işlediklerine dair şeyleri zikrettiklerini, onların bunları gerçekten yaptıklarını tespit etmenin son derece güç olduğunu, sahih olsa bile bunun kötülükleri yamak anlamına geldiğini, sahih değilse iftira olacağını belirtir. Bkz. *Muntazam*, I/116-7. Bu bakış açısının tarihi olduğu gibi yansıtmada olumsuz bir sonuç doğurduğunu, tabakat kitaplarında hayatları anlatılan şahısların hep iyiliklerinin aktarıldığını, diğer yönlerinin bu anlayışla gizlendiğini söyleyebiliriz.

¹³ Bkz. *M.*, I/4, 8. İbnu'l-Cevzî, kendi dönemindeki ilmî durumu anlatmak için yaşanan bir olayı da isim vermeden anlatır. Bkz. *M.*, I/30-1. Naklettikleri rivayetler nedeniyle kıssacılar kızmasıyla ilgili örnekler için bkz. II/454, rakam: 1021; III/608, rakam: 1836; III/613, rakam: 1838. Eserinin bir yerinde kıssacılar yanında imamlara da kızar. Bkz. *M.*, II/443, rakam: 1012.

zühhd yolunu tutarak çocuklarından uzaklaştılar, hanımlarının haklarını yerine getirmeyerek onları ne dul ne de kocalı bir halde bıraktılar.¹⁴

2-Hadislerin sıhhat açısından dereceleri:

İbnu'l-Cevzî hadisleri sıhhat açısından 6 kategoriye ayırmaktadır. Genel kabul gören yaklaşıma uygun olarak *Sahîhayn* ilk sıraya alınmakta, daha sonra Hâkim'in *Mustedrek*'indeki benzer bir sıralama takip edilmektedir:

a) Sıhhatine icma edilenler: Buhârî ile Muslim, sahih hadisleri toplamak amacıyla çalışma yapan ilk musannıflardır. Onların prensibi senedi sahih ve sabit olan hadisleri toplamaktır.

b) Buhârî veya Muslim'in tek başına rivayet ettikleri: Cumhur hadisçiler bunları sahih kabul ederler.

c) *Sahîhayn*'dan birinin şartlarına uygun olarak senedi sahih olanlar: Rivayetin bir illeti söz konusu olmazsa bunlar *Sahîhayn*'a dahildir. İrdelenecek olsa pekçok hatası ortaya çıkacak olan Hâkim'in *Mustedrek*'i bu yönde bir çalışmadır.

d) Zayıflığı bulunan, sahih olmaya yakın hadisler: Bunlar hasen hadislerdir.

e) Çok zayıf hadisler: Bazıları bunların seviyelerinin çok aşağıda olmadığını söyleyip hasene yakın tutarken bazıları da mevzuyla yakındır demişlerdir.

f) Muhal veya yalan olduğu yönünde mevzuluğuna kesinlikle hükmedilenler: Bu da iki türlü olur: Ya söz uydurulmuş olur ya da başkasının sözü Hz. Peygamber'e nispet edilmiş olur.

İbnu'l-Cevzî ilk dört grup rivayet yanında kalbin rahat olduğunu söyleyerek delil olarak kullanılabileceğini, son iki gruptakilerle ihticac edilmeyeceğini kabul etmiş olmaktadır.¹⁵

¹⁴ Bkz. *M.*, I/4, 8. Eserinin başka yerlerinde de sufilere yanlış uygulamalarına değinir. Bkz. III/132, rakam: 1345. Benzer tenkitler için bkz. II/247-8, rakam: 803; II/397, rakam: 972; III/375-6, rakam: 1615; III/389, rakam: 1630 (Burada kırk günlük uzlete de değinir).

İbnu'l-Cevzî, diğer eserlerinde de zamanındaki sufilere mübah şeyleri kendilerine haram kılmalarını ve mevzu rivayetleri esas alarak dünyayı bedenlerine zindan etmelerini, ilimden uzaklaşıp zikre dalmalarını her fırsatta yerer ve aslolanın Kur'ân ve sünnet çizgisinde dünya ve ahiret dengesini kuran bir hayat olduğuna vurgu yapar. Bu bağlamda, sufilere ihdas ettikleri sema, raks, vecd, dünyadan elini tamamen çekmek, dünyayı nefsinde zindan etmek, tedavi olmamak gibi İslama sonradan kattıkları uygulamalar nedeniyle son derece şiddetli tenkitler yöneltilir ve bunu şeytanın kandırması olarak görür. Bkz. *Telbis*, s. 193, 198, 255 vd; *Saydu'l-Hâtır*, s. 29-31, 33 vd., 60, 64 vd., 75, 91, 96-8, 117, 153, 204, 229-30 (Eserin önemli bir kısmı yanlış yoldaki sufilere yöneliktir); Kaysiyye, *el-İmâm İbnu'l-Cevzî*, s. 231-5. Dünya ve ahiret dengesini kuran bir zühhd ve vera anlayışını benimsediği anlaşılan (Bkz. Kaysiyye, *a.g.e.*, s. 58-60) İbnu'l-Cevzî, tasavvufun büyüklerinden bolca nakillerde bulunduğu çalışmaları, kitaplarında zühhd bölümlerinin olması, keza *M.*'i istinsah eden zatın onun için "Zâhid" ifadesini kullanması (II/119, rakam: 666) bu yönünü yansıtır. Öyle ki, bir yerde salihlerin kabirlerini ziyaret ederek manevi hastalığına deva aradığını söyler. Bkz. *Saydu'l-Hâtır*, s. 81. O, bir taraftan bazı sufilere nakilde bulunurken, diğer taraftan aynı insanları tenkit eder. Örneğin, Hâris Muhâsibî'den nakilde bulunurken (*Muhtasar Zemmû'l-Hevâ*, s. 13) yine Hâris Muhâsibî ile Ebû Abdillâh et-Tirmizî'nin kitaplarını, *Kütü'l-Kulûb* ile *İhyâ'yı* tenkit eder ve bunların dine aykırı şeyleri tavsiye ettiklerini, sülûk yoluna yeni giren insanları hatalara sevk ettiklerini, mevzu rivayetler kullandıklarını söyler. Bkz. *Telbis*, s. 411-2. Bütün bunlar İbnu'l-Cevzî'nin meselelere eleştirel bakış açısıyla yaklaştığını göstermektedir.

¹⁵ Bkz. *M.*, I/9-15.

3-Uydurmacı ve son derece zayıf ravilerin kısımları:

İbnu'l-Cevzî rivayetlerinde “uydurma, yalan ve maktûb” hadisler bulunan dolayısıyla uydurmacı ve hadisleri birbirine karıştırmaları sebebiyle son derece zayıf olan ravileri beraberce değerlendirmiş ve bunları beş kategoriye ayırmıştır.¹⁶

-Zahidlikleri ağır basan, dünyadan uzaklaşan bazı kimseler, hadisleri ezberlemenin, sahihleriyle sakimlerini birbirinden ayırt etmenin önemini kavrayamamışlardır. Bazı ravilerin ise kitapları kaybolmuş veya yanmış veyahutta kendileri bunları gömmüş, daha sonra da akıllarından nakletmişlerdir. Böyle olunca da bazan mursal ve mevkuf rivayetleri muttasıl olarak Hz. Peygamber'den rivayet etmişler; bazan da senedlerini birbirine, bazan da bir hadisi başka bir hadise karıştırmışlardır.

-Rivayet ilmiyle ilgilenmediklerinden dolayı birinci guruptakilere benzer bir şekilde hataları çok olanlar.¹⁷

-Sika olmakla birlikte, ömürlerinin sonlarına doğru akılları karıştığından rivayetleri birbirine karıştırmış olanlar.

-Son derece saf ve bön olanlar. Böyle insanların bir kısmı yapılan telkinlere kanyor ve bizatihi almadıkları hadisleri naklediyorlardı. Bazıları da sema yoluyla almadıkları hadislerin naklinin caiz olduğunu sanarak işitmedikleri halde rivayet ediyorlardı.

-Bilerek yalan rivayet edenler. Bunlar üç kısma ayrılır:

a) Bilmeksizin hatalı rivayet edip bilahere hataları kendilerine ispat edildiği halde “hatalı rivayet etmiş” denilmesin diye hatalarında ısrar edenler.

b) İsimlerde tedlise giderek, yalancı ve zayıf ravilerden bilerek rivayet edenler.¹⁸ Bunlar yalancı konumundadırlar. Yetişmedikleri kimselerden rivayet eden kimseler de aynı durumdadır.

c) Kasten yalan rivayet nakledenler. Bunlar hatalı olarak böyle şey yapmazlar keza bunları yalancılardan da rivayet etmezler: Bazan yalan isnad uydururlar ve işitmedikleri kimselerden rivayet ederler, bazan başkalarının rivayet ettikleri hadisleri çalarlar, bazan da hadis uydururlar. Bu uydurmacılar sekiz sınıftır:

-İslamı bozmak, insanların kalplerinde şüphe uyandırmak¹⁹, dinle alay etmek için yalan uyduran zındıklar.²⁰

¹⁶ Bkz. *M.*, I/15-35.

¹⁷ Burada hadis ilminin önemini kavrayamamış fakihler, tarihçiler ve müfessirler gibi ilim erbabını kastediyor olabilir.

¹⁸ Bu yapıları İslam üzerine işlenmiş bir cinayet olarak niteler. Bkz. *M.*, I/250, rakam: 334. Başka bir yerde de tedlîsu'l-kezib'i Allah ve Rasûlüne hıyanet olarak niteler. Bkz. II/486, rakam: 1044. Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Sönmez, *İbnu Hibbân*, s. 71-4.

¹⁹ Kitabın başka bir yerinden örnek için bkz. *M.*, II/7, rakam: 542.

²⁰ İbnu'l-Cevzî burada dört örnek vermektedir. Bunlardan ikisi anonim özelliği taşımakta, diğer ikisinde iki zındık ismi geçmekte ancak uydurdukları rivayetlerden örnek verilmemektedir. Bkz. *M.*, I/18-9, rakam: 5-6. Kitabın başka bir yerinden örnek için bkz. *M.*, I/407, rakam: 487. İbnu'l-Cevzî bu rivayetin buz gibi bir uydurma, hakikattan uzak bir şey olduğunu ve Kur'an'la alay ettiğini söyler.

-Kendi mezheplerini desteklemek için yalan uyduranlar.²¹

-İnsanları hayra teşvik, şerden sakındırmak için terğib ve terhib amacıyla hadis uyduranlar.²² Onların bu yaptıklarının anlamı şu idi: Din eksik olduğundan tamamlanmaya ihtiyacı vardı, biz de bu işi yaptık.²³

-Her güzel söze bir isnad uydurmayı caiz görenler.²⁴

-Dünyevi gayelerle hadis uyduranlar. Böyle yapanların bir kısmı sultanlara yakınlaşmak için²⁵, bazıları kendilerine sorulan sorulara cevap vermek için²⁶, bazıları da bir kısım insanları kötölemek için hadis uydurmuşlardır.²⁷

-İnsanlar kendisinden hadis dinlesinler diye uyduranlar: Bunların bir kısmı senedleri birbirleriyle değiştirerek, hadisleri yeni senedlerle rivayet ediyor havası vermişlerdir. Bazıları da kendisinden hadis işitilmediği kimselerden hadis dinlediğini iddia ederek insan toplamıştır.²⁸

-Hadis ezberlemeyi zaman kaybı olarak görüp, korunarak gelen bilgilerin zaten maruf olduğunu düşünüp, meramlarını ifade için ilginç şeyler anlatanlar. Bunlar iki kısımdır:

a)Kıssacılar: Belanın büyüğü bunlardan gelmektedir.²⁹

b) İsrarcılar: Bunlar kendilerinden nakilde buldukları insanların 'biz öyle bir şey rivayet etmedik' demelerine rağmen ısrarcı olanlardır. Bunların bir kısmı kıssacı, bir kısmı ise kıssacı değildir. Keza bunların bir kısmı hadisleri kendileri uydururken, bazıları da mevzu rivayetleri ezberlemektedirler.³⁰

B-Mevdûât'ta rivayet tenkidi uygulamaları:

Senedlere yönelik tenkitler de dahil olmak üzere, İbnu'l-Cevzî'nin *Mevdûât*'ı baştan sona metin tenkidi çalışması olarak kabul edilebilecek durumdadır. Ravileri yalan hadis rivayet etmeleri nedeniyle metruk, kezzâb, fasık gibi sıfatlarla tanıtmak büyük çoğunlukla metinler nedeniyle yapılmış değerlendirmelerdir.³¹ Çünkü bu sıfatlarla anılan kimseler naklettikleri rivayetler yani metinler dolayısıyla bu şekilde

²¹ İbnu'l-Cevzî burada dört anonim misal zikreder. Beşinci örnekte ise isim geçmekte ancak, şahsın uydurduğu hadislerden örnek verilmemektedir. Bkz. *M.*, I/20-2, rakam: 7-11. Kitabın başka bir yerinden örnek için bkz. *M.*, I/194, rakam: 280.

²² İbnu'l-Cevzî burada bazı örnekler zikreder. Bkz. *M.*, I/22-5, rakam: 12-8. Kitabın başka bir yerinden örnek için bkz. *M.*, I/392, rakam: 471. İbnu'l-Cevzî terğib ile ilgili olarak kendi yaşadığı bir olayı da kitabın başka bir yerinde anlatır. Bkz. *M.*, I/399-400, rakam: 480.

²³ Benzer bir değerlendirme için bkz. *M.*, I/139, rakam: 224.

²⁴ İbnu'l-Cevzî burada konuyla ilgili örnek vermez, Muhammed b. Saîd'in 'güzel bir söz duyunca ona bir isnad uydururduk' sözünü nakleder. Bkz. *M.*, I/25, rakam: 19. Kitabın başka bir yerinden örnek için bkz. *M.*, III/92, rakam: 1300.

²⁵ Verdiği örnek için bkz. *M.*, I/25-6.

²⁶ Verdiği örnek için bkz. *M.*, I/26.

²⁷ İbnu'l-Cevzî burada birkaç örnek verir. Bkz. *M.*, I/26-7.

²⁸ Bkz. *M.*, I/27-9.

²⁹ İbnu'l-Cevzî burada bazı örnekler verir ve hadisçilerin bunları ayıkladığını nakleder. Bkz. *M.*, I/29-32. Ayrıca bkz. III/454, rakam: 1680. Hatîb'in benzer yöndeki bir değerlendirmesi için bkz. II/186, rakam: 742.

³⁰ İbnu'l-Cevzî burada iki örnek verir. Birisi şudur: Ahmed b. Hanbel ile Yahya b. Maîn kendilerinden asılsız hadis rivayet eden kimseyi sıkıştırırlar. O da bu hadisi başka Ahmed b. Hanbel ile Yahya b. Maîn'den işittiğini söyler. Bkz. *M.*, I/33-4, rakam: 23.

³¹ Bkz. *M.*, I/103 (Boyacılar'ın etüdü).

tanıtılmışlardır. Dolayısıyla sened tahlillerinin de esasında metne dönük olduğunu söylemek durumundayız. İbnu'l-Cevzî'nin sened üzerinden metne yönelik tenkitlerini rivayetle ilgili kısa değinilerde daha açık biçimde görmekteyiz. Bu değiniler metnin durumunu açıkça ortaya koymakta, bu ifadelerin yanında metni tekrardan irdelemeye ve neden mevzu olduğunu açıklamaya genelde ihtiyaç kalmamaktadır. Zaman zaman uyduranlara beddua da eden³² İbnu'l-Cevzî'nin bu yöndeki değinilerinden birkaç örnek verebiliriz:

“Muhammed b. el-Kâsım el-Belhî insanların batıl olduğuna şahitlik ettikleri rivayetler nakletmektedir.”³³

“Bu hadisi Musa b. Kays uydurmuştur. Râfızîlerin aşırılarından. Cennet kuşu diye çağırılıyordu, ancak, inşallah cehennem merkeplerinden olacaktır.”³⁴

“Bu hadisi uyduran (Süleyman b. Ahmed b. Yahya) haya perdesini yüzünden kaldırıp atmış.”³⁵

Bunların yanında, muhtemelen gereksiz yere sözüz uzatmamak ve zaman kaybetmemek amacıyla metne yönelik kısa değinilerde bulunduğu da olur. Bunlara bakıldığında İbnu'l-Cevzî'nin ne demek istediği anlaşılmakta, ayrıca bir izaha ihtiyaç kalmamaktadır. Rivayetin yalan oluşunun aşikar ve Rasûlullah adına uydurulmuş en çirkin yalanlar olduğunu, İslamı kötülemek için uydurulduğunu, rivayetin sadece ravisinin durumunu belirtmek için nakledilebileceğini, kitaplarda böylesi rivayetleri nakletmenin caiz olmadığını, üzerinde mevzu olduğunu gösteren delillerin olduğunu söylemesi bu yöndeki uygulamalarıdır. Birkaç örnek şöyledir:

Oymacıları yeren rivayet hususunda şöyle söyler: “Bu hadisin mevzuluğunu cahil çocuklar bile anlar. Allah bunu uydurana bereket yüzü göstermesin. Bu uydurduğu şey ne kadar çirkindir! Hz. Peygamber ve Hz. Ali adına böyle bir yalanı uydurmaya nasıl oldu da cesaret etti?”³⁶

Hz. Peygamber İsrâ gecesinde, Cebrâîl'in kendisini İbrahim'in kabrine, İsa'nın doğduğu eve ve Allah'ın semaya yükseldiği kayaya götürdüğünü söyler. İbnu'l-Cevzî rivayetle ilgili olarak İbn Hibbân'dan şunu nakleder: “Bu rivayet, işin mütehassısları bir tarafa, hadisçilerin avamının bile mevzuluğunda şüphe etmeyeceği bir rivayettir.”³⁷

³² “Bu en soğuk ve en çirkin uydurmaldandır. Bunu uyduranı Allah gözetmesin.” *M.*, II/140, rakam: 694. Başka örnekler için bkz. II/205, rakam: 759; II/215, rakam: 770; II/362, rakam: 939; II/373, rakam: 947.

³³ *M.*, I/194, rakam: 280.

³⁴ *M.*, II/160, rakam: 716.

³⁵ *M.*, II/208, rakam: 763. Başkalarından aktardığı benzer değerlendirmeler için bkz. *M.*, I/199, rakam: 285; II/90, rakam: 627; II/540, rakam: 1113; I/219, rakam: 304.

³⁶ *M.*, I/366, rakam: 446.

³⁷ Bkz. *M.*, I/162, rakam: 243.

Ay tutulduğunda dünyada nelerin meydana geleceğine dair hadisin bir kısmını nakleden İbnu'l-Cevzî şöyle söyler: Bunu uzunca zikretmenin bir faydası yok. Çünkü bu hadisin mevzuluğundan şüphe edilmez... Dine aykırı bu tür şeyleri uyduranlara Allah hak ettikleri cezayı versin. Hiç şüphe yok ki, bunu uydurmaktaki maksadı dini kötülerdir.”³⁸

Bekarları yeren rivayet için İbn Hibbân'ın “işiten mevzu olduğunda şüphe etmez” dediğini nakleder.³⁹

Bütün bunlar biraraya getirildiğinde, *Mevdûât*'ta metin tahlilinin büyük yer tuttuğu kendiliğinden anlaşılır. Bu nedenle, eserdeki rivayet değerlendirmelerini sened ve metin tenkidi diye iki grupta tasnif etmek son derece zordur. Herşeyi açıklayan kısa değiniler de göz önünde bulundurulacak olduğunda, sadece sened açısından tenkide tabi tutulan rivayetlerin genel yekûna göre oldukça az olduğu görülecektir. Kaldı ki, genel yekûna göre az olan bu rivayetlerde, İbnu'l-Cevzî'nin bir şey deme ihtiyacı hissetmediği anlaşılır. Bunda da zaman zaman dile getirdiği sözü uzatmama yaklaşımının etkili olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁰

İbnu'l-Cevzî, metin ve sened açısından dile getirdiği bu kısa değiniler yanında, rivayetlerin mevzuluğunu ortaya koymak için metin ve sened açısından bazı prensipler uygular. Bu metodları burada genişçe ele almak istiyoruz. Böylece İbnu'l-Cevzî'nin meselelere nasıl baktığı daha iyi anlaşılacaktır.

1-Metin açısından uyguladığı tenkit prensipleri:

İbnu'l-Cevzî *Mevdûât*'a aldığı rivayetlerin senedlerinin yanı sıra metinleri açısından da mevzu olduğunu göstermek için çeşitli kriterler uygular. Bu kriterler, onun hem geniş bakış açısını yansıtır, hem de hadislerin tahlilinde ne tür yollar takip edilmesi gerektiği hususunda bizlere ışık tutar. Biz bu kısımda onun kullandığı kriterleri belli başlıklar altında zikredeceğiz.

a) Kur'ân'a arz:

Hz. Peygamber'in Kur'ân'a muhalif bir söz söylemesi düşünülemez. Böyle bir durum nübüvveti hususunda kuşkulara, dolayısıyla etrafındaki insanların dağılmasına neden olurdu. Ayrıca bu, getirdiği kitapla çelişik bir durum arz eden Hz. Muhammed'in peygamberliği hakkında bugün dahi şüphelerin oluşmasına sebebiyet verirdi. Çünkü bir peygamber getirdiği kitapla barışık olmak zorundadır. İbnu'l-Cevzî, Kur'ân'ın kesin naslarına aykırılık arz eden ve aralarını cem etme imkanı olmayan, nasih-mensuh

³⁸ Bkz. *M.*, I/207, rakam: 292.

³⁹ Bkz. *M.*, III/44, rakam: 1251. Başka örnekler için bkz. I/217, rakam: 302; I/235, rakam: 318; I/367, rakam: 447; I/371, rakam: 452; I/373, rakam: 452.

⁴⁰ Burada İbnu'l-Cevzî'nin bütün kararlarına katıldığımız sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü sadece ele aldığı tarikteki raviler nedeniyle mevzu saydığı bazı hadisler, başka tarikleri biraraya getirildiğinde mevzu sayılmayacak bir durum arz etmektedir. Nitekim bu hususu ayrı bir başlıkta ele alacağız.

ilişkisi kurulamayan rivayetleri bu çerçevede reddetmiştir. Eserinde bununla ilgili örnekler bulunmaktadır:

-İblis'le karşılaşan sahâbiye: Afrâ adlı bir sahâbiyyenin anlattığına göre, Hindistan'a giderken İblis'i bir adada, hiç kimsenin yapamadığı bir samimiyetle Allah'ı tesbih edip dua ettiğini görür. Bu acıip duruma şaşırıp İblis'e sorunca, İblis, belki Allah kendisini affeder diye böyle yaptığını söyler. Ebû Hureyre'nin söylediğine göre, Hz. Peygamber bu habere son derece sevinmiştir.

Benzer muhtevalı iki rivayet daha nakleden İbnu'l-Cevzî şöyle der: İblis'in insanları yoldan çıkarmaya devam etmesi, hadisin batıl olduğunu göstermektedir. O halde pişmanlığı nerede? Hem onun yola gelmesi nasıl düşünülebilir ki? Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*Sen ve sana uyanların hepsiyle cehennemi dolduracağım.*"⁴¹

Görüldüğü üzere İbnu'l-Cevzî, Allah Teâlâ'nın İblis'e, onu cehenneme koyacağını daha baştan ona söylediğini, bu durumda tövbesinin söz konusu olmayacağını, ayrıca insanları isyana sürüklemeye devam etmesinin de rivayeti tekzip ettiğini belirtmektedir.⁴²

b) Sahih hadislere arz:

Mevzu rivayetler çoğunlukla sened açısından sahih olmadıklarını belli ettikleri gibi sahih hadislere aykırılık taşımaları yönüyle de belli olurlar. Bu nedenle İbnu'l-Cevzî mutevâtir, meşhur veya mustefid hadislere muhalif gördüğü rivayetleri reddetmiştir.⁴³ Konuyla ilgili pekçok örnekten birkaç tanesini zikretmek istiyoruz:

-Hayvanların ruhu: "Ruhlar beş çeşittir: İnsanların, cinlerin, şeytanların, meleklerin ruhu ile Cebrâîl'in ruhu. Diğer yaratıklara gelince onların canları vardır, ruhları yoktur."

Rivayeti mevzu olarak değerlendiren İbnu'l-Cevzî'nin metinle ilgili zikrettiği delil sahih hadislerde geçen bilgidir. Buna değinerek şöyle söyler: "Sahih rivayette 'ruhu olan birşeyi hedef (tahtası olarak) dikene Allah lanet etmiştir" diye geçmektedir."⁴⁴ Görüldüğü gibi, bu sahih rivayette Hz. Peygamber hayvanların nişan tahtası olarak dikilmelerini yasaklamış ve ruhu olduğunu belirtmiştir. Oysa yukarıdaki rivayetten hayvanların ruhunun olmadığı anlamı çıkmaktadır.⁴⁵

⁴¹ 38 Sâd 85. Bkz. *M.*, I/226-8, rakam: 309-11.

⁴² Benzer örnekler için bkz. I/323, rakam: 410; III/330, rakam: 1566.

⁴³ Bkz. *M.*, I/103-4 (Boyacılar'ın etüdü).

⁴⁴ *Muslim*, Sayd (34), bâbu's-saydi an saydi'l-behâim (12), rakam: 59.

⁴⁵ Bkz. *M.*, I/230-1, rakam: 314. Benzer örnekler için bkz. I/295, rakam: 388, I/302, rakam: 394; III/194, rakam: 1416; III/230, rakam: 1455 (Sahabe uygulamasına arz); III/357, rakam: 1596; III/497, rakam: 1721; III/614, rakam: 1838.

c) İcmaya arz:

İslam alimlerinin bir hususta ittifak etmeleri kesin bilgi ifade eder. Çünkü hükmün oluşturulmasında Kur'ân, sünnet ve kıyas etkili olmuştur. Ayrıca hükmün verilmesinde gerekli naslar gözden geçirildiğinden, buna aykırı bir hüküm içeren rivayet, -nesh durumu söz konusu değilse- mevzu olarak kabul edilmektedir. İbnu'l-Cevzî bu prensibi eserinde çok güzel bir biçimde uygulamıştır.

-Cünubun istinşak ve mazmazası: "Hz. Peygamber cünubun üçer kez mazmaza ve istinşak yapmasını farz kıldı."

Bu hadis, fakihlerin icmasına aykırı olduğunu söyleyen İbnu'l-Cevzî, onların bir kısmının mazmaza ve istinşakı, bir kısmının da sadece istinşakı farz saydığını belirtir. Bir kısmı ise her ikisini de sünnet görmektedir. Bunları gerekli görenler, üç kez değil de bir kez yapılmasını şart koşmuşlardır. Oysa rivayette üçer kez yapılacak diye geçmektedir.⁴⁶

d) Dinin temel prensiplerine arz:

Dinde naslara dayanan ve herkesçe kabul edilen prensipler ve kurallar bulunmaktadır. Bunlar bazan Kur'ân'a, bazan sünnete, bazan da her ikisine dayanırlar. Bazan da bunlardan tabii olarak ortaya çıkan icmaya dayanırlar. İbnu'l-Cevzî bu bağlamda eserinin mukaddimesinde "dinin temel prensiplerine aykırı hadisin tedkik edilmesi gerekir" diye bir başlık atar.⁴⁷ Yine bu bağlamda o, "*Muvatta, Musned, Sahîhayn* gibi meşhur kitaplarda bulunmayan, dinin asıllarına muhalif bir hadis görünce ricalini tetkik et", diye de tembihte bulunur.⁴⁸ Örnek:

-Abdurrahman b. Avf'ın sürünerek cennete girmesi: "Ey İbn Avf! Sen zenginlerdensin. Cennete sürünerek gireceksin. Allah için karz-ı hasende bulun ki ayaklarını serbest bıraksın."

Benzer muhtevalı bir rivayet daha aktaran İbnu'l-Cevzî, bazı cahil zahidlerin bu rivayetlere yapıştığını, Abdurrahman malı nedeniyle cennete sürünerek gireceğine göre, mal hayra koşmaya manidir ve bu bile malı kötü görmek için yeterlidir şeklinde düşündüklerini aktarır. Sonra şunları söyler: Oysa bu hadis sahih değildir ve cennetle müjdelenmiş olan Abdurrahman'ı malının hayra koşmaktan men ettiği düşünülemez. Çünkü mal edinmek mübah birşeydir. Yerilen ise malın haram yoldan kazanılması veya zekatının verilmemesidir. Abdurrahman ise her iki durumdan da uzaktır.⁴⁹ Ayrıca sahabeden Talha ve Zubeyr gibiler geriye mal bırakmışlardır. Eğer bunun yerilen bir

⁴⁶ Bkz. *M.*, II/362, rakam: 938. Benzer örnekler için bkz. II/545, rakam: 1117; III/353, rakam: 1592; III/619, rakam: 1842; II/10-1, rakam: 10-1.

⁴⁷ Bkz. *M.*, I/140.

⁴⁸ Bkz. *M.*, I/141.

⁴⁹ Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb ile Sa'd b. Muâz'ın kabirde sıkıştırılmasıyla ilgili benzer bir değerlendirmesi için bkz. III/545, rakam: 1773.

şey olduğunu bilselerdi tüm mallarını infak ederlerdi. Nice kıssacı böyle asılsız şeylerle insanları fakirliğe sevkedip zenginliği yeriyor. Sahih hadisleri bilip dinin temel prensiplerini kavrayan alimlere helal olsun.⁵⁰

e) Akla arz:

İbnu'l-Cevzî, bedîhî aklın gerçeklerine aykırılık arz eden hadisleri kabul etmez ve çoğu kez bunları muhal olarak niteler. Bu tür rivayetlere nasıl yaklaşılması gerektiği hususunda güzel bir çerçeve çizen İbnu'l-Cevzî, Hz. Peygamber'in "sünnetime uyun"⁵¹ buyurduğunu hatırlatır ve ekler: Muhal olan şey onun sünnetinden değildir. Bu durumda sika ravilerle sika olmayanların keza sahih hadislerle sakimlerinin birbirinden ayırt edilmesi gerekir.⁵² İbnu'l-Cevzî'nin uygulamasından bazı örnekler:

-*Allah'ın kendini yaratması*: "Allah atı yarattı ve onu koşturdu. At da terledi. Sonra kendisini bu terden yarattı."

İbnu'l-Cevzî'nin bu rivayete ilgili değerlendirmeleri şöyledir: "Bunun mevzu olduğunda hiç şüphe edilmez. Ayrıca böyle birşeyi bir müslüman uyduramaz. Bu rivayet, mevzu rivayetlerin en çirkin ve kötülerindedir. Çünkü anlatılan şey imkansız birşeydir. Çünkü yaratıcı kendi nefsinin yaratamaz."

İbnu'l-Cevzî böyle dedikten sonra ravileriyle ilgili değerlendirmeleri aktarır. Ardından da şunları söyler: "Bizler muhaddislerin usulünce onların uydurduğu belli olsun diye ravilerini cerh ettik. Yoksa böylesi hadislerin ravilerini araştırmaya hiç gerek yoktur. Çünkü, imkansız olan bir şey sika ravilerden de gelse reddedilir ve hata yaptıkları söylenir. Şöyle düşün: Sika ravilerden bir gurup toplanıp, devenin iğnenin deliğinden geçtiğini haber verseler, güvenilir olmaları onlara bir fayda sağlamaz, rivayetlerinde etkili olmaz. Çünkü imkansız birşeyi haber vermektedirler. Bu durumda, makul ölçülere aykırı veya dinin temel prensiplerine ters gördüğün hadisin mevzu olduğunu bil. Onu tedkik etmek için uğraşma."⁵³

f) Tarihe arz:

Hiz. Peygamber'in hayatının önemli bir kesiti, yaşadığı olayların gerçekleştiği yerler, beraberinde başka kimlerin olduğu, keza bazı önemli savaşların ne zaman gerçekleştiği, bazı önde gelen sahabilerin vefat tarihleri, bazı surelerin ne vakit indiği gibi hususlarda elimizde kesin bilgiler bulunmaktadır. Gerek hadis rivayetleri ve gerekse tarih ve tabakât kitaplarında geçen bilgiler biraraya getirildiğinde bunlar, bu ve benzeri konularda kesin bilgi sağlamaktadır. Böylesi durumlarda genel bilgiye

⁵⁰ M., II/247-8, rakam: 803; *Telbîs*, s. 162. Başka bir örnek için bkz. M., I/301, rakam: 393.

⁵¹ *İbn Mâce*, Mukaddime, bâbu ittibâi sunne... (6), rakam: 42-3.

⁵² Bkz. M., I/44.

⁵³ M., I/150-1. Benzer örnekler için bkz. II/195, rakam: 750; II/215, rakam: 770; II/348, rakam: 920; II/355, rakam: 930; II/569, rakam: 1140; III/97, rakam: 1306; III/616, rakam: 1840.

aykırılık arz eden, tarihi gerçeklerle çelişen rivayetlerin mevzu olduğu anlaşılır ya da rivayetin belli bir bölümünün doğru aktarılmadığı hükmü verilir. İbnu'l-Cevzî de bu prensibi eserinde çok güzel uygulamakta ve tarihçilik yönünü ön plana çıkarmaktadır. Onun bu çerçevedeki uygulamalarından birkaç örnek verecek olursak:

-Hz. Ali'nin uzun süre tek ümmet olması: “Hz. Ali'den nakledilmiştir: Bu ümmetten hiç kimse ibadet etmeden önce Rasûlullah'la birlikte beş veya yedi yıl Allah'a ibadet ettim.”

Bu rivayete bakılacak olursa, ilk birkaç yıl Hz. Ali'den başka İslam'ı seçen olmamıştır. Tarihi gerçeklerle çelişen bu durum dikkatini çeken İbnu'l-Cevzî şunları söyler: Bunun mevzuluğunu gösteren delillerden birisi de Hz. Hatice, Hz. Ebûbekr ile Zeyd'in ilk müslümanlar olduğunda ihtilafın olmamasıdır. Ayrıca, Hz. Ömer nübüvvetin altıncı yılında kırkıncı kişiden sonra müslüman olmuştur. Bu durumda bu söz nasıl doğru olur?”⁵⁴

Hz. Ali taraftarlığı kokan rivayeti tenkit eden İbnu'l-Cevzî'nin yaklaşımı takdire değerdir: Birincisi, ilk müslümanın başkaları olduğu herkesçe kabul edilmiş bir doğrudur. Bunun yanında, Hz. Ali'nin rivayette beş veya yedi yıl tek müslüman olarak kaldığı geçmektedir. Oysa, Hz. Ömer altıncı yılda (rakam kesin olmasa da) kırk kişiden sonra müslüman olmuştur.⁵⁵

g) Rivayette anlatılanın peygamberlik makamına yakışmaması:

Allah'ın buyruklarını kullara ulaştıran bir peygamberin ne tür davranışlar içinde bulunabileceği tahmini zor olmayan bir husustur. Zira, Allah katından getirilen emir ve yasaklamalar, onu getiren peygamberin o sınırlar içinde kalması gerektiği sonucunu doğurur. Bu nedenle bir peygamberin gerek ayetler ve gerekse kendi buyruklarıyla insanlardan olmalarını veya yapmalarını istediği bir tavır veya davranışın dışına çıkması düşünülemez. Dinî açıdan böyle olduğu gibi, bir peygamberin yaşadığı toplum içinde üstlendiği makama yakışmayacak bir fiilde bulunması, kendisini küçük düşürecek bir hareket sergilemesi de akla gelemez. Çünkü bu hem onun peygamberlik gibi son derece önemli görevinin ciddiye alınmamasına, hem de liderlik konumunun sarsılmasına sebebiyet verir. Bu nedenle böylesi durumlardan bahseden rivayetler mevzu kabul edilir. İbnu'l-Cevzî'den örnek verecek olursak:

-Hz. Süleyman'ın çocuğunu ölümden kaçırmaması: Hz. Süleyman'ın bir çocuğu doğar ve şeytanlara, “ölmemesi için bunu nereye saklayayım” diye sorar. Onlar da en son formül olarak ‘onu göğe çıkaralım’ diye akıl verirler, dediklerini de yaparlar. Azrâîl

⁵⁴ Bkz. *M.*, II/99, rakam: 638.

⁵⁵ Başka örnekler için bkz. II/13, rakam: 546; II/145, rakam: 700; II/213-4, rakam: 770; II/225, rakam: 778; II/239, rakam: 794; II/301, rakam: 866; III/32, rakam: 1241; III/349, rakam: 1587; III/464, rakam: 1687; III/561, rakam: 1790.

çocuğun canını almak için geldiğinde dünyanın dört bir tarafını dolaşır fakat çocuğu bulamaz. Sonunda göklerde aramaya çıkar ve çocuğun canını alır.

Rivayetin mevzu olduğunu belirten İbnu'l-Cevzî büyük bir peygamber olan Hz. Süleyman'ın böyle bir şey yapmasının, çocuğunu ölümden kaçırmasının ve de ölümden hiçbir yerde kaçınılmayacağını bilmemesinin mümkün olmadığını söyler.⁵⁶ Çünkü herkesin her nerede olursa olsun öleceğini ilk önce bir peygamberin bilmesi gerekir.⁵⁷

h) Hadisin rakîk ifade içermesi:

Manayla rivayet edilmiş olsalar bile, Hz. Peygamber'in sözlerinde bir seviye vardır. Onun kelamı basitlikler, komiklikler ve olgun bir insana yakışmayacak anlatımlar içermez. Dolayısıyla bir peygamber ağzından çıkmayacak düzeydeki sözlerin Hz. Peygamber'e ait olmadığı anlaşılır. Bu prensibi eserinde işleten İbnu'l-Cevzî bazı rivayetleri "rakîk ifadeler" içerdikleri gerekçesiyle kabul etmez. Bir yerde, kitabında mevzu olduğu belli olan rivayetleri zikretmediğini, zaman kaybetmemek için lafızlarında rekâket olan uzun hadislerin sadece bir kısmını aktarmakla yetindiğini söyleyerek, bu husustaki metoduna da değinmiş olur.⁵⁸ İbnu'l-Cevzî'nin uygulamasından örnekler:

-Makbul bir dua: "Allah'ım sen hayattasın ölmezsin;... görürsün, gördüğünde şüphe etmezsin; iştirsin, işittiğinde tereddüt etmezsin; doğru sözlüsün, yalan söylemezsin;... daimsin, tükenmezsin, yakınsın, uzak değilsin;... herşeyi idare edersin, uyumazsın... Bununla demir lifleri üzerine dua edilse demir erir, akan suya dua edilse su durur... Kişi bunu yatmadan önce okursa, Allah her bir harfine ruhânîlerden 700.000 melek yaratır..."

İbnu'l-Cevzî bu rivayeti değerlendirirken şöyle söyler: "Bu, Rasûlullah adına uydurulmuş bir yalandır. Tariklerinde rakîk kelimeler bulunmaktadır. Rasûlullah böyle şeylerden münezzehtir. Ayrıca Allah da böyle isimlerden beridir."⁵⁹

Görüldüğü gibi, Allah'ı neredeyse bir avâm diliyle tarif eden ve bir dua nedeniyle aşırı mükafat vaad eden rivayet İbnu'l-Cevzî nazarında bir peygamber sözü olamaz.⁶⁰

i) Amele ve günaha ölçüsüz karşılık:

Hz. Peygamber'den gelen sahih hadislere bakıldığında, yapılan ameller veya işlenen günahlara nasıl bir karşılık verilebileceği hususunda genel bir anlayış

⁵⁶ Bkz. M., III/515, rakam: 1740.

⁵⁷ Benzer örnekler için bkz. I/437, rakam: 516; M., II/225, rakam: 778; III/614-5, rakam: 1838.

⁵⁸ Bkz. M., II/417, rakam: 992; II/427, rakam: 1000.

⁵⁹ M., III/439, rakam: 1670.

⁶⁰ Başka örnekler için bkz. M., I/392, rakam: 471; II/17, rakam: 548; II/36, rakam: 560; II/174, rakam: 733; II/434, rakam: 1005; II/473, rakam: 1033; III/113, rakam: 1326.

oluşmaktadır ancak, bazı rivayetlerde bu genel çizginin dışına çıkılmakta ve yapılanla karşılığı arasında aşırı bir dengesizlik söz konusu olmaktadır. Bu ise böylesi rivayetlerin bazı şeylere teşvik veya bazı şeylerden sakındırmak gayesiyle uydurulduğunu göstermektedir. Bu tür rivayetlerin senedlerinde, çoğunlukla hadisçilerin cerh ettiği kimseler bulunmaktadır. İbnu'l-Cevzî böylesi rivayetleri değerlendirme sadedinde, munker hadisten hadis talibinin ürpereceğini ve gönlünün kaçacağını belirtir.⁶¹

ia) Amele ölçsüz karşılık:

-*Nafile namaza büyük mükafat*: "Kim şu kadar namaz kılsa ona yetmiş ev vardır. Her evde 70.000 oda, her odada 70.000 döşek, her döşekte de 70.000 cariye vardır..."

Kılınacak birkaç rekatlık nafile namaza meşakkatli amellerde verilmeyen karşılığın verileceğinden bahseden bu rivayeti değerlendiren İbnu'l-Cevzî, rivayette anlatılanın Allah'ın kudretinde olmakla birlikte, bunun çirkin bir katıştırma dolayısıyla abartı olduğunu belirtir.⁶²

ib) Günaha ölçsüz karşılık:

-*Faiz yemenin günahı*: "İnsanın bilerek yediği bir dirhem faizin günahı 36 zina günahından büyüktür."

Rivayetin mevzu olduğunu belirten İbnu'l-Cevzî, böylesi hadislerin sahihliğini reddettiren nedenlerden birisinin de şu olduğunu belirtir: "Günahların miktarı tesirleriyle bilinir. Zina nesepleri bozar, mirası hak etmeyene döndürür. Bir yasağı işlemenin ötesine geçmeyen haram lokmanın yapamayacağı kadar tesir icra eder. Bu nedenle hadisin sahihliğine bakan bir yönü yoktur."⁶³

j) Bilimsel gerçeklere aykırılık:

İbnu'l-Cevzî, kendi zamanındaki bilimsel seviyeye uygun olarak rivayetlerde anlatılan hususları tahlil eder ve aykırı gördüklerini reddeder. Bu bağlamda, daha ziyade tıbbî bilgi içeren rivayetler üzerinde yoğunlaşır. Bunun nedeni de, yiyecek ve içeceklerle ilgili pek çok hadis uydurulmasıdır. İbnu'l-Cevzî bu tür rivayetlerde anlatılanları hem hikmet, hem de tıp bilgisine uygunluk açısından değerlendirir. Hz. Peygamber'in hikmet dışı bir şey buyurmayacağını, anlattıklarının tıbbın sınırları dışında olmayacağını, bu nedenle saçmalık derecesinde tavsiyeler içeren rivayetlerin reddedilmesi gerektiğine dikkat çekerken, kendi dönemindeki tıpla uyuşan veya uyuşmayan rivayetlerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususunda da kanaatini belirtir: Bugünkü tabiplerin kabul etmediği bir bilgiye rastlarsan, bunu o günkü Arapların tıbbî ve adeti olarak değerlendirmen gerekir. Muvafık olanlar da aynı

⁶¹ Bkz. *M.*, I/146. Devamında bu hususta çeşitli değerlendirmeler nakleder.

⁶² Bkz. *M.*, I/139. Başka örnekler için bkz. II/417, rakam: 992; II/454, rakam: 1021; II/570, rakam: 1140.

⁶³ Bkz. *M.*, III/26, rakam: 1234. Başka örnek için bkz. III/224-5, rakam: 1449.

kategoride mülâhaza edilmelidir, der.⁶⁴ İbnu'l-Cevzî, bu yaklaşımıyla tıbbın gelişimini doğru anlamakta ve Hz. Peygamber zamanındaki bazı uygulamaların zamanla bırakılabileceğini kabul etmektedir. Bunun yanında o, Hz. Peygamber'den tıbbın sınırları içinde değerlendirilemeyecek bir söz veya uygulamanın gelmeyeceğine de dikkat çekmektedir. Konumuzla ilgili birkaç misal zikredelim:

-İki ayın 60 gün olması: "İki ay (peşpeşe) altmış güne tamam olmaz." Hadisin ravileriyle ilgili değerlendirmeleri aktaran İbnu'l-Cevzî, metnini de gerçekçi bulmayarak şunları söyler: "Kanaatimce bunu uyduran dini kötölemek istemiştir. Çünkü iki ay hatta üç ayın bile otuzar gün olduğu olmaktadır. Rasûlullah olmayacak şeyi haber vermekten uzaktır."⁶⁵

k) Rivayetin teşbih içermesi:

Kelâmî problemlerin merkezinde yer alan konuların başında, Allah'ın sıfatları etrafındaki tartışmalar gelir. Bu bağlamda, Allah'ı adeta bir insan suretinde resmeden pekçok hadis uydurulmuştur. İbnu'l-Cevzî, Allah Teâlâ'yı yer kaplayan cisim olarak tavsif eden ve önemli bir kısmını Müşebbihe'nin uydurduğu rivayetleri Allah'ın azametini yakışmayacağından dolayı reddetmektedir. Bu, aynı zamanda Allah'ı nasıl anlamak gerektiğinin de ipuçlarını vermektedir. Örnekler:

-Allah'ın cüssesi: "Yaratıldıkları günden kıyamete kadar gelecek olan bütün insanlar, cinler, şeytanlar ve melekler bir saf halinde dizilseler, yine de Allah'ı ihata edemezler."

Rivayeti değerlendiren İbnu'l-Cevzî, "bunun Hz. Peygamber'den gelişi sahih değildir" der ve ekler: "Çünkü Allah'ın yüce zatına teşbih ve tecsim atfetmektedir."⁶⁶

l) Fıtrata aykırılık:

İbnu'l-Cevzî, insan fıtratını zorlayan ve tiksineceği şeyleri anlatan rivayetleri şiddetle reddeder. Hz. Peygamber'in insan doğasının kaçındığı şeylerden uzak olduğuna dikkat çeker. Çünkü insan fıtratıyla birebir uyumlu bir din getiren Rasûlullah'ın, (bu çizginin dışına çıkarak) getirdiği dini ve kendisini zor durumda bıraktıracak ve de alaya alınmasına neden olacak şeyler söyleyip tavsiye etmesi düşünülemez. Örnek:

-Hela yoluna düşen ekmek: "Bir lokmayı veya ekmek parçasını büyük veya küçük abdest yolundan alan, ondan pisliği giderip yıkayan, sonra da yiyen kimse, lokma karnına inmeden mağfiret olunur."

⁶⁴ Bkz. M., III/117, rakam: 1330.

⁶⁵ M., I/208, rakam: 293. Başka örnekler için bkz. II/145-6, rakam: 700; III/204, rakam: 1427; III/117, rakam: 1330.

⁶⁶ M., I/163-4, rakam: 244. Benzer örnekler için bkz. M., I/177, rakam: 260; I/180, rakam: 263; I/171, rakam: 253; I/181, rakam: 265; I/183, rakam: 267; I/307, rakam: 399; III/590, rakam: 1818; I/165, rakam: 247 (Def'u Şubehi't-Teşbih, s. 156).

İbnu'l-Cevzî, insanı tiksindiren rivayet karşısında uyduranına hak ettiği cevabı verir: Bu hadisi uyduranın şu cahilliğine bir bak! Halbuki lokma tuvalet yoluna düşüp necaset karıştığına artık temizlenemeyecek duruma gelir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'e necaset içine düşen susamın yıkandığında yenip yenemeyeceği sorulunca, "yıkınması nasıl düşünülebilir" diye cevap vermiştir. Bu rivayeti uyduran kimse, müslümanlara eziyeti ve onlarla alay etmeyi amaçlamıştır.⁶⁷

m) Rivayetin insandan yapamayacağı şeyler istemesi:

Bazı rivayetlerde yapılması istenen işler, insan gücünün çok üstünde olabilmektedir. Oysa Allah insana gücünün üstünde yük yüklemeyeceğini belirtirken⁶⁸, Rasûlünün farklı bir tutum içinde olması düşünülemez. Bu yüzdendir ki, İbnu'l-Cevzî, bazı rivayetlerde yapılması durumunda çeşitli ecirler verilecek rivayetleri, "yapılabilirlik" açısından değerlendirmeye tâbi tutar. Eğer tavsiye edilen ibadet insan takatini zorlayacaksa, bunun Hz. Peygamber'in sözü olmadığına dikkat çeker:

-Regâib namazı: Recep ayının ilk Cuma gecesi Regâib namazının kılınmasının tavsiye edildiği hadiste, Perşembe gününün oruç tutulması, akşamla yatsı arasında zikri geçen namazın kılınması istenmektedir. Namaz 12 rekat olarak kılınacak, her rekatta bir Fatıha, 3 innâ enzelnâ, 12 kul huve'llâh okunacak, her iki rekatta bir selam verilecek, namazdan sonra 70 kez salavât getirilecek, ardından secdeye gidilip uzun bir tesbihatta bulunulacak, secdeden kalkılıp 70 kez mağfiret dilenecek, ikinci kez secdeye gidilerek aynı şey yapılacaktır...

Rivayeti değerlendiren İbnu'l-Cevzî, bunu uyduranın yeni bir şey çıkardığını, bu namazı kılmak isteyen o gün oruç da tutmak durumunda kalacağını belirttiikten sonra şunları söyler: Orucu tuttuğu gün hava son derece sıcak olabilir. Akşam namazını kılmadan yemeğe oturamaz. Namazı kılınca zikri geçen namaza durmak zorunda kalır. Bu uzun tesbih ve secdeleri yaparak son derece eziyet çeker. Ben insanların ramazan ve teravih namazına ne derece önem verip izdihama neden olduklarını gözlemliyorum. Halk nezdinde bu namaz hem daha büyük, hem de daha hoş bir ibadettir. Nitekim cemaate gelmeyen insanlar bu namaza gelmektedirler. (Aynı durum Regâib namazında da olur).⁶⁹

n) Örfeye aykırılık:

Toplumun genel kabullerine aykırı bir tutum ve davranış sergilemek, takdir edilen bir durum değildir. Bilakis aykırılık yerilir, çoğu kez de istihzâ konusu olur. Çünkü toplumun, belki de yıllar boyunca bir süreçten geçerek oluşturduğu anlayışa karşı bir tavır geliştirmek, aynı zamanda bir başkaldırı anlamı da taşıdığından tepki alır. İbnu'l-Cevzî, bunu rivayetleri değerlendirmede bir ölçüt olarak kullanır.

⁶⁷ Bkz. *M.*, III/196-7, rakam: 1418.

⁶⁸ Bkz. 2 Bakara 286.

⁶⁹ Bkz. *M.*, II/438, rakam: 1008.

-Hz. Musa'nın kıyamette sakallı olması: "Musa b. İmrân hariç cennettekilerin tamamı traşlı olacaktır; Musa'nın sakalı ise göbeğine kadar uzanacaktır."

Bu ilginç rivayetin mevzu olduğunu belirten İbnu'l-Cevzî metnini iki yönden eleştirir: Eğer Hz. Musa sakallı oluşuyla bir üstünlük elde edecek ise, buna bizim peygamberimiz daha layıktır. Ayrıca bütün insanların dışında bir durumda bulunmak bir ârdır ve şöhret nedenidir. Bir faydası yoktur.⁷⁰

Toplum içinde herkes bir tarzda giyinirken veya aynı görüntüyü arz ederken tek kişinin farklı olmasının bir üstünlük vesilesi değil dikkat çeken ve ayıplanan bir durum olduğuna dikkat çeken İbnu'l-Cevzî, bu bir üstünlük ise, buna Hz. Peygamber'in daha layık olduğunu söylemektedir.

o) Vakıya arz:

Yaşanan bir durum rivayette anlatılan olayı tekzip ediyorsa, bu rivayet mevzudur. Pekçok problemleri içinde barındıran geleceğe yönelik haberler bu tür rivayetlerdir. Eğer bu rivayetlerde geçen bir husus, farklı bir şekilde gerçekleşmişse, bunun Hz. Peygamber'in hadisi olmadığını anlayabiliriz. Hz. Peygamber'in istikbale yönelik gaybî haberleri bir mucize olarak değerlendirilerek kabul edilse bile, haber verdiği kabul edilen şeyin o şekilde gerçekleşmesi gerekir. Farklı gerçekleşirse, o hadis Hz. Peygamber'in hadisi değil demektir. İbnu'l-Cevzî bu prensibi eserinde uygular. Örnek:

-Yüz yıl başındaki meltem: "Yüz yılın başında Allah, tatlı ve serin bir meltem estirecek ve her müminin ruhunu alacaktır."

Bu rivayete göre, yüz yılından sonra yeryüzünde hiçbir mümin kalmayacaktı. İbnu'l-Cevzî, müminlerin varlığının bu rivayeti yalanladığını⁷¹ söyler.⁷²

p) Rivayetin bulmacamsı anlamlar içermesi:

⁷⁰ Bkz. M., III/589, rakam: 1817

⁷¹ Bkz. M., III/465, rakam: 1688. İbnu'l-Cevzî, bulunduğu tarihi göz önüne alarak, rivayetin mevzuluğunu ortaya koymaktadır ancak, başka bir yerde aynı hataya kendisi düşmektedir. Hz. Peygamber'in kendisiyle kıyamet arasının çok yakın olduğunu beyan etmesine yorumlar getiren Taberî "dünyanın ömrü yedibin yıldır" sözünü delil olarak alır ve Hz. Peygamber'in sözünü söylemesinden sonra geriye 450 yıl kaldığına meyleder. (Bkz. Taberî, *Târîh*, I/16-7). İbnu'l-Cevzî ise kendi bulunduğu zamanı göz önünde bulundurarak bu değerlendirmenin batıl olduğunu belirtir. (Bkz. *Muntazam*, I/127). Yine Taberî'nin naklettiği "ben son bininci yıldayım" hadisini ele alır ve sıhhatinde problem olsa bile bunun doğru olduğunu, Hristiyan Yunanlıların Hz. Peygamber'in hicretine kadar dünyanın altı bin yıl kadar süreyi geride bıraktığını kabul ettiklerini söyler. Hz. Peygamber'in hicretinden sonra 600 yıl kadar geçtiğini, bu durumda geriye 400 yıl kadar kaldığını öne sürer. Bkz. *Muntazam*, I/127. Ayrıca bkz. Taberî, *Târîh*, I/17-9.

⁷² İbnu'l-Cevzî, başka bir yerde de Allah'ın güzel yüzlülere azap etmeyeceğine dair hadisi değerlendirirken ilginç bir saptamada bulunur: "Bu rivayeti uyduran Hasan b. Ali b. Zufer, Türklerin çoğunun güzel yüzlü olduklarını ve kafir olarak ölüp cehenneme gittiklerini bilmesine rağmen, nasıl oldu da bunu uydurdu?" I/250, rakam: 334.

Eşanlımlılar da dahil olmak üzere, her dilde kelimelerin ifade ettiği manalar vardır ancak, bu kelimelere hurûfilik yoluyla farklı anlamlar yüklemek, kelimelerdeki harflerden kimsenin bilmediği anlamlar, ifadelerden zahir anlamının dışında işârî yolla başka şeyler çıkarmak, ifadeyi eğip bükmek ve anlamını kaydırmaktır. Özellikle bazı suffilerin bu yolla Kur'ân ayetlerini farklı mecralara kaydardıkları, bazı müfessirlerin bir kısım ayetlere ilgisiz anlamlar vererek mesajı çarpıttıkları bilinmektedir. Hz. Peygamber de kelime oyunları ile oynayacak bir insan olmadığı için, bu tür rivayetler ona nispet edilemez. Onun ifadelerinde kastedilen, karşılarındaki muhataplarının anladığı şeydir. Bunların bir ikinci, üçüncü anlamı yoktur. Ayrıca o, kelimelere bulmacamsı anlamlar yükleyerek farklı anlamlara taşımaz. Keza, kelimelerdeki harflerin esasında birer anlam ifade ettiği yönünde dili zorlayan açıklamalarda bulunmaz. Bu yüzden ki, İbnu'l-Cevzî böylesi rivayetleri reddetmiştir. Örnek:

-Hz. İsa'nın kelimelerdeki her harfe bir anlam vermesi: Hz. İsa'nın daha çocukken "bismi", "ebced", "hevvez" "hutti" gibi bazı kelimelerdeki harflerin anlamını ders aldığı hocaya sorduğu, onun bilememesi üzerine her harfin özel bir anlamı olduğunu açıkladığına dair uzun hadisi değerlendiren İbnu'l-Cevzî, bu rivayeti ya dini kötölemek isteyen bir mülhidin ya da dine ehemmiyet vermeyen cahiller cahili birisinin uydurmuş olabileceğini söyler. Kelimeleri biraraya getiren harfleri ayırıp her harfine bir anlam yüklemenin doğru olmadığını, böyle birşeyin "kâfhâyâaynsâd" gibi hurûf-u mukattaalardan meydana gelen kelimelerde söylenebileceğini belirtir. Ardından ekler: Bu rivayeti uyduran büyük bir bilgisizlik ve cahilâne cesurluk sergilemiş, soğukluğu ve yalan oluşu ayân beyan olan bir şey zikretmiştir.⁷³

r) Genellemeler:

İbnu'l-Cevzî'nin bugün bizlere sağladığı en önemli faydalardan biri, belli konularla ilgili genel hükümler vererek, o konudaki rivayetlerin tamamının sahih olmadığını veya mevzu olduğunu belirtmesidir. Bu genellemelerin bir kısmına daha sonraları itirazlar vaki olmuş olsa da, ele aldığımız konularla ilgili bir açılım sağladığından dolayı bu tespitler bizim için önemlidir. İbnu'l-Cevzî ele aldığı konular içinde bu genellemeleri bazan kendisi yaparken, çoğunlukla da kendisinden önceki hadisçilerden nakillerde bulunmaktadır. İbnu'l-Cevzî'nin bu çerçevede bizlere kazandırdığı bir kazanım da reddettiği hadisler yanında, o konuyla ilgili sahih veya mevzu olmayan rivayeti zikrederek okuyucuyu bilgilendirmesidir.⁷⁴

Mevdûâf'taki genellemelerden birkaç örnek verecek olursak:

⁷³ Bkz. *M.*, I/330, rakam: 414.

⁷⁴ Cibrîl'in Hz. Peygamber'e gelerek Uveys'in Rebîa ve Mudar kabileleri miktarınca insana şefaataçı olacağını haber vermesine dair hadisin mevzu olduğunu ve faydasız şeylerle bu konunun uzatıldığını söyleyen İbnu'l-Cevzî, Uveys hakkında, Hz. Peygamber'le Hz. Ömer arasında geçen birkaç kelimeleli sahih hadis dışında bir şey bulunmadığını belirtir. Bu rivayet şudur: "Uveys size gelecektir. Elinden geliyorsa senin için istiğfar ettiriver." *M.*, II/297, rakam: 863. Rivayet için bkz. *Muslim*, Fedâilu's-Sahâbe (44), bâbun min fedâili Uveys el-Karenî (55) rakam: 223-5. Başka örnekler için bkz. II/347, rakam: 919; II/545, rakam: 1117; II/567, rakam: 1139; II/609, rakam: 1179; III/200, rakam: 1424; III/294, rakam: 1524; III/504, rakam: 1728.

Kur'ân'ın kıdemiyile ilgili sabit bir hadis yoktur.⁷⁵ Ebû Hanîfe'yi ve Muhammed b. Kerrâm'ı medheden, Şâfiî'ye zemmeden rivayetler mevzudur.⁷⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî ile ona tâbi olan Gazâlî'nin, haftanın günlerinde kılınacak namazlarla ilgili nakillerinin aslı yoktur.⁷⁷ Hz. Peygamber karpuz yedi ancak, faziletiyle ilgili olarak ondan sahih bir rivayet gelmemiştir.⁷⁸ Kınanın faziletiyle ilgili hadisler içinde sahih bir şey yoktur.⁷⁹

s) Hadisin metinlerini birbirine arz etmesi:

İbnu'l-Cevzî aynı hadisin metinlerini birbirine arz eder. Bu karşılaştırma sonunda, metninde tashîf-tahrîf⁸⁰, diğerlerine muhalif şâz ziyade varsa⁸¹ ortaya koyar.⁸² Bunun yanında rivayetin asıl durumunun ne olduğuyula ilgili nakillerde bulunur.⁸³ Rivayetin esasında, bir sahabinin veya bir başkasının sözü olduğu, merfu hadis halini aldığı yönündeki rivayet ve değerlendirmeleri aktarır. Böylece rivayetin esasında bir başkasının sözü olduğunu veya öyle olabileceğini gündeme getirir. Örnekler:

-Alimden istifade etmeyenlerle ilgili rivayet: "Hz. Peygamber sordu: "Alimden en uzak duranlar kimlerdir?" "Yâ Rasûlellah! Ailesidir" denilince, Hz. Peygamber "hayır, komşularıdır" buyurdu.

Rivayetin esasında hadis olmadığını belirten İbnu'l-Cevzî, "bu Rasûlullah adına uydurulmuş bir yalandır ve alimlerden birinin sözü olarak nakledilmektedir" der.⁸⁴

-Güneşte ısınan suyla ilgili rivayet: "Güneşte ısınan suyla abdest almayın. Çünkü insanı alaca (sedef) hastalığına yakalattırır." Hadisin birkaç tarikini nakledip mevzu olduğunu söyleyen İbnu'l-Cevzî, bunun Hz. Ömer'in kendi sözü olarak nakledildiğini belirtir.⁸⁵

2-Ravi açısından uyguladığı tenkit prensipleri:

⁷⁵ Bkz. M., I/155, rakam: 237.

⁷⁶ Bkz. M., II/308, rakam: 873.

⁷⁷ Bkz. M., II/428, rakam: 1001.

⁷⁸ Bkz. M., III/97, rakam: 1306

⁷⁹ Bkz. M., III/232, rakam: 1458.

⁸⁰ Tashîfe işaret: I/260, rakam: 348; II/402, rakam: 976; III/155, rakam: 1368 (Tashîften önceki halinin de mevzu olduğunu söyler); III/237, rakam: 1463 (Mevzu hadiste tashîf olduğu iddiasını kabul etmez).

⁸¹ Bkz. M., II/136, rakam: 691; II/474-5, rakam: 1034; III/207, rakam: 1431 (Ziyadesiz halini de kabul etmez).

⁸² Bkz. M., I/104 (Boyacılar'ın etüdü).

⁸³ Bkz. M., I/440, rakam: 519; II/7, rakam: 542.

⁸⁴ Bkz. M., I/388-9, rakam: 469.

⁸⁵ Bkz. II/359, rakam: 935. Başka örnekler için bkz. I/232, rakam: 315; I/299, rakam: 391; I/303, rakam: 395; I/388, rakam: 467; I/389, rakam: 469; I/420, rakam: 499; I/445, rakam: 526; I/446, rakam: 527; II/371, rakam: 946; II/409, rakam: 982; II/479, rakam: 1037.

Bir rivayetin sıhhat durumunu tespit etmek için, ravilerle ilgili olabildiğince bilgi toplamak gerekir. Bu bilgiler, bizim rivayete nasıl yaklaşmamız gerektiğinin ipuçlarını verirler. Örneğin ravinin ne zaman doğduğu, hangi tarihlerde hangi vilayetlerde bulunduğu, hadisi naklettiği kimsenin vefat tarihi, aynı dönemi paylaşmışlarsa görüşüp görüşmediklerinin tespiti, mezhebinde fanatik olup olmadığı, hayatının belli bir döneminde bunayıp bunamadığı, gözlerini kaybedip kaybetmediği gibi hususlar rivayeti nasıl değerlendirmemiz gerektiği hususunda bizlere bilgi sağlarlar. Senedle ilgili bu irdelemeler yanında, metin için de bazı kriterler devreye sokulduğunda hadisin sıhhat durumu ortaya çıkar.

İbnu'l-Cevzî'nin ravilere yönelik uyguladığı "sıhhat testlerini" ana başlıklarıyla şu şekilde ele alabiliriz:

a) Ravinin yetişmediği kimseden rivayet etmesi:

Bir ravinin ömür olarak yetişmediği kimseden rivayet etmesi, rivayeti hususunda kuşku uyandırır. Mevzu hadis nakleden kimseler "nasıl olsa ölmüşlerdir, kimse kontrol edemez" diyerek vefat etmiş olan insanlardan hadis naklederlerdi ancak, kendisinin yaşıyla, naklettiği kimsenin vefat tarihi yanyana getirildiğinde gerçek durum ortaya çıkardı. Nitekim İbnu'l-Cevzî'nin naklettiği üzere, Hassân b. Zeyd bu hususta şöyle demiştir: Yalancılara karşı tarih gibi bir yardımcı yoktur. Raviye "kaç yılında doğdun" diye sorduğumuzda, doğum tarihini söylediği zaman yalan veya doğru söylediğini anlarız.⁸⁶ Burada İbnu'l-Cevzî'den bununla ilgili bir örnek aktarmak istiyoruz:

-İbrahim b. Hudbe el-Basrî: Bu zatın Vâsıt'ta oturan biri olduğunu, görmediği kimselerden rivayet ettiğini ve hem Enes b. Mâlik'ten (93/712) hem de Şerîk b. Abdillah'tan (177/793) hadisler naklettiğini belirten İbnu'l-Cevzî, bir defasında Enes'ten hadis rivayet edince, kendisine "belki de sen bunu Şerîk'ten işittin" denilmiş, o ise "ben size doğruyu söylüyorum. Ben bunu Enes b. Mâlik vasıtasıyla Şerîk'ten işittim" demiştir. Görüldüğü gibi, 200 yılından sonra hadisler rivayet eden İbrahim b. Hudbe, yetişmesi mümkün olmayan Enes'ten rivayet etmekte, hem de Enes'in hadisi kendisinden 84 yıl sonra vefat etmiş olan Şerîk'ten aldığını iddia etmektedir.⁸⁷

b) Ravinin kendisiyle ilgili imkansız bir şey anlatması:

Bir ravinin kendisiyle ilgili imkansız birşeyden bahsetmesi, naklettiği rivayet hakkında kuşku uyandırır. Ravinin ikiyüz yaşında olduğunu söylemesi gibi. Aşağıdaki örnek bununla ilgilidir:

⁸⁶ Bkz. *M.*, I/39, rakam: 30; Hatîb, *el-Câmi' li Ahkâmi'r-Râvi*, I/198, rakam: 146. Bu bağlamda Süfyân-ı-Sevrî'nin şu sözü önemlidir: "Raviler yalan yolunu tutunca biz de onlara karşı tarihi kullanmaya başladık." Hatîb, *Kifâye*, s. 147. Benzer değerlendirmeler için buraya bkz.

⁸⁷ Bkz. *M.*, I/17; Ukaylî, *Duafâ*, I/69; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I/114-5; Zehebî, *Mizân*, I/71-2, rakam: 242. Benzer örnekler için bkz. II/70, rakam: 601 (Hatîb'den); II/207, rakam: 762 (Hatîb'den); II/232, rakam: 786 (İbn Adiy'den); III/545, rakam: 1773; III/583, rakam: 1811.

Muzaffer b. Âsım, Meklebe'den naklediyor: Hz. Peygamber'le birlikte bir savaşa katıldım... Hz. Peygamber susuzluktan sırt üstü yere uzandı... Elimde ibrikle su aramaya çıktım... Nemli yeri kazınca su çıktı... Rasûlullah'ın başından çektiğim elim nurdan dolayı parlamaya başladı...

İbnu'l-Cevzî rivayeti değerlendirirken Muzaffer'in 189 yaşında olduğunu iddia ettiğini söyler. Bunun yanında Meklebe'nin de sahabi olduğunu iddia ettiğini oysa sahabe içinde Meklebe adlı birinin bulunmadığını belirtir.⁸⁸

c) Ravinin rivayetinin mezhebini veya siyasi düşüncesini desteklemesi:

Özellikle Hz. Ali taraftarları ile kelâmî ve fikhî mezheplerin fanatik yanlıları kendi mezheplerini ve düşüncelerini desteklemek amacıyla hadisler uydurmuşlardır. İbnu'l-Cevzî eserinin bazı yerlerinde bu konuya temas eder. Örneğin bir yerde, ehl-i sünnetten olan bazı insanların taassupla Râfızîleri kızdırmak için Muâviye'nin faziletiyle ilgili hadisler uydurduklarını, Râfızîlerden bazılarının da karşılık olarak onu zemmeden hadisler uydurduklarını, her iki tarafın da çok kötü bir yol tuttuğunu söyler.⁸⁹ İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'in vasisi olduğunu belirten bir rivayet için de, bunun Hz. Ali taraftarlarınca uydurulan hadise karşılık verildiğini belirtir.⁹⁰ İbnu'l-Cevzî'nin eserinde zikrettiği örneklerden birisi de şudur:

"Kibleden dönmedikleri, (inşallah diyerek) imanlarında istisna yapmadıkları sürece ümmetim hayır üzeredir." İbnu'l-Cevzî senedindeki ravilerin çoğunun tanınmadığını ve bunun Murcie tarafından uydurulduğunu belirtir.⁹¹

d) Ravinin başka grubu yeren rivayet nakletmesi:

Kişinin kendi tarafını öven rivayetleri nakletmesi, mevzu olduğunu anlamak için nasıl delilse, karşı tarafta yer alanları yeren rivayetleri nakletmesi de aynı şekilde mevzuluk alametidir. Nitekim Abbasoğullarının bayrağı altında birleşenlerin şefaata nail olamayacaklarına dair hadisi değerlendiren İbnu'l-Cevzî, bunun mevzuluğunun aşikar olduğunu ve uyduranın Abbasoğullarını sevmediğini söyler, ardından da ravilerle ilgili değerlendirmeleri nakleder.⁹²

Görüldüğü gibi, İbnu'l-Cevzî ayet ve hadislerle bir insana ebedi yaşamın verilmesinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.

II-EL-İLELU'L-MUTENÂHIYE:

⁸⁸ Bkz. *M.*, II/290-1, rakam: 857. Başka bir örnek için bkz. II/72, rakam: 604.

⁸⁹ Bkz. *M.*, II/249, bab: 49.

⁹⁰ Bkz. *M.*, II/275, rakam: 839.

⁹¹ Bkz. *M.*, I/197, rakam: 283. Diğer örnekler için bkz. I/190, rakam: 274; I/194, rakam: 280; II/136, rakam: 690; II/184, rakam: 740; II/308, rakam: 873; II/351, rakam: 925; II/377, rakam: 952; II/389-90, rakam: 965; III/624, rakam: 1847.

⁹² Bkz. *M.*, II/286, rakam: 852.

İbnu'l-Cevzî mevzu rivayetleri *Mevdûât*'ta topladığı gibi, kendisinin ifadesiyle, son derece zayıf hadisleri de *İlel*'de biraraya getirmiştir.⁹³ Kanaatimizce, *İlel*'i *Mevdûât*'tan ayıran en önemli fark, *Mevdûât*'ta rivayetlerin mevzu olduğunu ispat için metinlerin tenkidine çok daha fazla ağırlık verilmesi, *İlel*'de ise ravilere yönelik tenkidin son derece baskın, metin tenkidinin ise oldukça az olmasıdır. Bunun nedenlerini şöyle açıklayabiliriz: a) *Mevdûât*'taki rivayetlerin metin açısından tenkit edilmeye müsait olanların sayısı *İlel*'e göre daha fazladır. Çünkü Kur'ân, sahih sünnet, akıl vb. açılardan tenkide müsait rivayetleri daha ziyade *Mevdûât*'ta toplamıştır.⁹⁴ b) *Mevdûât* mevzu hadislerle ilgili bir çalışma olduğundan, okuyucuyu ikna etmek için rivayetler metin açısından da irdelenmiştir.

A-İlel'de rivayet tenkidi uygulamaları:

İbnu'l-Cevzî'nin *İlel*'deki tenkit uygulamalarına baktığımızda şu tabloyla karşılaşırız: *Mevdûât*'ta olduğu gibi, kitabın büyük kısmı, metnin sahih olmayışıyla ilgili ipuçlarını veren sened tahlilleriyle doludur. Bunun dışında şu başlıklar öne çıkmaktadır: a) Ravilerin hadisi naklettikleri kimselere yetişemedikleri.⁹⁵ b) Ravinin, rivayeti, mezhebini desteklemek için uydurduğu.⁹⁶ c) Sahabe arasında o adda birinin bulunmadığı.⁹⁷

Metinlere yaklaşımda ise şu metodları uyguladığını görmekteyiz: a) Konuyla ilgili sahih-hasen hadisi veya sahih bilgiyi vermesi.⁹⁸ b) Konuyla ilgili en sahih rivayete değinmesi.⁹⁹ c) Hadis sahih olmamakla birlikte anlattığı şeyin dine uygun olduğunu söylemesi.¹⁰⁰

Metinleri tenkit etmesi açısından *İlel*'deki uygulamalarına baktığımızda da karşımıza şu tablo çıkar:

1-Rivayeti sahih hadislere arz etmesi. Örnek: “Hiç kimse bir şahsa veya kabre doğru namaz kılmazın.” İbnu'l-Cevzî, ravisinin uydurmacı olduğunu söyleyip rivayetin mevzu olduğunu aktardıktan sonra Hz. Peygamber'in ön tarafında uyumakta olan Hz. Aişe'ye doğru namaz kıldığını¹⁰¹ nakleder.¹⁰²

⁹³ Bkz. *M.*, I/15; *İlel*, I/17. Başka bir eserinde de, 'son derece zayıf hadislerin önemli bir kısmını *İlel*'de topladım', der. Bkz. *Kitâbu'l-Hadâik*, I/27.

⁹⁴ Bu tür rivayetler az da olsalar niçin *İlel*'de yer alıyorlar da *M.*'ta değiller konusu ileride ele alınacaktır.

⁹⁵ Bkz. I/128, rakam: 184; I/148, rakam: 216; I/432-3, rakam: 735-6; I/449, rakam: 769; II/692, rakam: 1152. Keza senedde zikredilen kimselerin hadisi aldığı söylenen kimseye yetişmediğinin tespiti. Bkz. I/74, rakam: 74; I/136, rakam: 196.

⁹⁶ Bkz. *İlel*, II/660, rakam: 1095.

⁹⁷ Bkz. *İlel*, I/128, rakam: 184; II/609, rakam: 1001.

⁹⁸ Bkz. *İlel*, I/34-5, rakam: 14; I/172, rakam: 264; I/347, rakam: 571; II/647, rakam: 1073; II/693, rakam: 1155; II/694, rakam: 1160; II/861, rakam: 1446; II/933, rakam: 1555

⁹⁹ Bkz. *İlel*, II/543, rakam: 891; II/553, rakam: 910; II/599, rakam: 984

¹⁰⁰ Bkz. *İlel*, II/633, rakam: 1045; II/758, rakam: 1264; I/219, rakam: 348. Keza sahih olmayan rivayetlere yorumlar getirmesi ve nakletmesi. Bkz. I/173, rakam: 265; I/222, rakam: 348; II/605, rakam: 996; II/657, rakam: 1090; II/681, rakam: 1132; II/926, rakam: 1545; II/946, rakam: 1576.

¹⁰¹ Bkz. *Buhârî*, Salât (8), bâbu's-salâti ale'l-firâş... (22), rakam: 382-3.

2-*İcmaya arz etmesi*. Örnek: *Mevdûât* kısmında naklettiğimiz üzere, Hz. Fatıma'nın vefatından önce yıkanıp, öldükten sonra bir daha yıkanmamasını vasiyet etmesi ve bu vasiyetinin yerine getirilmesini "yıkamanın ölümün hades olması nedeniyle konulduğunu" söyleyerek kabul etmez.¹⁰³

3-*Umûmi belvâya ve akla arz etmesi*. Örnek: Hz. Ömer'in Hz. Ali'ye haksızlık yapıldığını, esasında halifeliğin onun hakkı olduğunu söylemesi üzerine İbn Abbas'ın "madem öyle, hakkını ver. Nitekim Hz. Peygamber onu Hz. Ebûbekr'e göndermiş, halifeliğin kendi hakkı olduğuna dair ondan bir açıklama alıp bunu insanlara okumasını emretmişti" demesi. İbnu'l-Cevzî rivayetin Râfızîler tarafından uydurulduğunu, eğer böyle bir olay olmuşsa şahitlerinin kimler olduğunu sorar ve 'böyle bir şey olsaydı Hz. Ömer bunu çığneyip haksızlık yapmazdı', der.¹⁰⁴

4-*Metinleri birbirine arz etmesi*. İbnu'l-Cevzî *İlel*'de 94 yerde hadisin metninin nasıl olduğuna, keza merfu mu mevkuf mu olduğuna... işaret eder.¹⁰⁵

5-*Genellemeler*. İbnu'l-Cevzî *Mevdûât*'ta olduğu gibi *İlel*'de de genellemelere gider. Buradaki genellemelerin önemli bir kısmını, yine kendisinden önceki alimlerden nakleder. Bu genellemelerin bir kısmına, -*Mevdûât*'ta olduğu gibi- itirazlar olsa bile, çeşitli konularla ilgili olarak bizlere genel bir bakış açısı kazandırmada faydalı olmaktadır. Birkaç örnek vermek gerekirse:

-Akılla ilgili tüm hadisler batıldır.¹⁰⁶

-Mansûr, Mehdî ve Seffâh'la ilgili hadisler ne merfu ne de mevkuf olarak sabit değildir.¹⁰⁷

-Cenaze taşıyanın gusûl almasıyla ilgili sabit bir rivayet yoktur.¹⁰⁸

-Abdestten sonra kurulanmaya dair sahih hadis yoktur.¹⁰⁹

III-MEVDÛÂT'A YÖNELİK ELEŞTİRİLER:

İbnu'l-Cevzî'nin *Mevdûât*'ı alanındaki birinci mürâcaat kaynağı olması nedeniyle yoğun ilgiye mazhar olmasına rağmen neredeyse aynı oranda eleştiriye maruz kalmıştır. Eleştirilerin odağında ise, eserine aldığı rivayetlerin bir kısmının esasında mevzu olmadığı, bunları *Mevdûât*'a almakla hata yaptığı yaklaşımı yatmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, ona bu yöndeki ilk eleştiriye İbnu's-Salâh (643/1245) yöneltmiş ve bu bir gelenek halini almış, başta usûl yazarları olmak üzere pekçok insan tarafından İbnu'l-Cevzî tenkit edilmiştir.

¹⁰² Bkz. *İlel*, I/431, rakam: 733. Diğer örnekler için bkz. I/426, rakam: 724; I/210, rakam: 331; I/227, rakam: 356; I/450, rakam: 763; II/653, rakam: 1082; II/180, rakam: 1113; II/404-5, rakam: 1482; II/419, rakam: 1505; II/694, rakam: 1160; II/669, rakam: 1113; II/887-8, rakam: 1482; II/901, rakam: 1505.

¹⁰³ Bkz. *İlel*, I/260, rakam: 419.

¹⁰⁴ Bkz. *İlel*, II/942, rakam: 1569. Hz. Ali için "o böyle bir şey söylemez" demesi için de bkz. II/946, rakam: 1577. Başka örnekler için bkz. I/185-6, rakam: 295-6; I/277-9, rakam: 448-451.

¹⁰⁵ Örneğin: *İlel*, I/19, rakam: 1; I/22, rakam: 4; I/41, rakam: 23; I/42, rakam: 24; I/43, rakam: 25; I/49, rakam: 33; I/48, rakam: 32; I/52, rakam: 36.

¹⁰⁶ Bkz. *İlel*, I/54, rakam: 40.

¹⁰⁷ Bkz. *İlel*, I/292, rakam: 471.

¹⁰⁸ Bkz. *İlel*, I/377, rakam: 630.

¹⁰⁹ Bkz. *İlel*, I/353, rakam: 583; *Tirmizî*, Tahâret (1), bâbu mâ câe fi't-temendul ba'de'l-vudû (40), rakam: 53-4.

İbnu's-Salâh onu eleştirirken isim vermez: "Bu asırda *Mevdûât*'ı iki ciltte hazırlayan kişi ölçüyü kaçırmış ve mevzu olduğuna delil bulunmayan pekçok hadisi kitabına almıştır. Oysa bunların zayıf hadisler içinde zikredilmesi gerekir."¹¹⁰ İbnu's-Salâh isim vermemekle birlikte, kasdettiğinin İbnu'l-Cevzî olduğu usûl yazarlarınca dile getirilmiştir.¹¹¹ Zaten İbnu's-Salâh'ın tarifine uyan ve o dönemde yazılmış başka bir mevzu hadis çalışması da yoktur.

es-Seyyid Ahmed b. Ebî'l-Mecd¹¹² de İbnu'l-Cevzî'yi *Mevdûât* nedeniyle tenkit edenlerdendir. O şunları söylemektedir: İbnu'l-Cevzî *Mevdûât* kitabını telif etmiş, nakle ve akla muhalif çirkin hadisleri zikrederek uygun davranmıştır ancak, doğru yapmadıkları da vardır. Çünkü bazı kişilerin senedindeki bir raviyle ilgili -Fulan zayıftır, kavi değildir, leyyindir sözleri gibi- sözlerine bakarak, hadislere mevzu dediği olmuştur. Oysa bu hadisler kalbin batıl olduğuna şahadet ettiği hadislerden değildir. Bunlarda kitap, sünnet ve icmaya aykırılık da yoktur. Keza bir tek şahsın raviyle ilgili söylediği söz dışında hadisin mevzu olduğu hususunda bir delil de yoktur. Bu ise düşmanlıktır, ölçüsüz hareket etmektir."¹¹³

İbnu's-Salâh İbnu'l-Cevzî'yi tenkidinde zayıf hadisleri eserine aldığını söylerken, buradaki tenkitte iki husus öne çıkmaktadır: İbnu'l-Cevzî, bir hadisin bir tarihindeki bir raviye yönelik, 'zayıftır' değerlendirmelerini hadisi mevzu saymak için kullanmıştır. Keza bir kısım hadislerin senedindeki bir ravi, bazan sadece bir tek kimse tarafından cerh edilmektedir. İbnu'l-Cevzî bunları da eserine almıştır.

Zehebî de (748/1347) aynı tenkidi sürdürerek İbnu'l-Cevzî'nin *Mevdûât*'ında hasen sağlam (hisân kaviyye) hadisleri zikrettiğini belirtir.¹¹⁴ Zehebî bir başka hususu daha dile getirir. Onun tefsir, vaaz ve tarih alanında üstün olduğunu, mezhep hususunda orta yolu tuttuğunu, hadis metinlerine tam vukûfiyeti olduğunu söyler ve ekler: Ancak, onun sahih ve sakim kabul ettiği hadisler hususunda söylenecek söze gelince, bu hususta muhaddislerin, özellikle seçkin münekkid mütehassısların zevkine sahip değildi."¹¹⁵ Görüldüğü gibi Zehebî, İbnu'l-Cevzî'nin oldukça geniş hadis mütâlaası olmakla birlikte, rivayetleri sağlıklı bir şekilde ayırmada başarılı olamadığını söylemektedir.

Zehebî ile aynı dönemi paylaşan Salâhuddîn el-Alâî de (761/1360) İbnu'l-Cevzî'yi tenkit edenlerdendir. Terğîb-terhîb babında kullanılabilecek hadisleri mevzu sayması nedeniyle onu kınayarak şunları söyler: Alimler mevzu olmamasına rağmen, böyle durumda olmayan hatta terğîb ve terhîb babında kullanılabilecek hadisleri

¹¹⁰ İbnu's-Salâh, *Ulîmu'l-Hadis*, s. 99.

¹¹¹ Bkz. Irâkî, *Fethu'l-Muğîs*, s. 119.

¹¹² Bunun Seyfuddin İbnu'l-Mecd (643/1245) olması muhtemeldir. Nitekim Zehebî ondan İbnu'l-Cevzî'yle ilgili nakilde bulunmaktadır. Bkz. Zehebî, *Nubelâ*, XXI/382-3.

¹¹³ Suyûtî, *Tedrib*, I/354; *Leâli*, I/231.

¹¹⁴ Suyûtî, *Tedrib*, I/354.

¹¹⁵ Suyûtî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, s. 51, rakam: 50. Başka bir yerde de şöyle söyler: "İbnu'l-Cevzî hadis ilminin gereklerini yerine getirme açısından değil ancak, çok mütâlaası ve hadis toplaması sebebiyle bizim nezdimizde hafız olarak kabul edilir." Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffaz*, s. 480-1, rakam: 1063.

mevzu saydığı için İbnu'l-Cevzî'yi tenkit etmişlerdir. Bazı hadisler de hasendir ya da bazı alimlerin sahih saydığı hadislerdir. Mevzudur dediği hadislerin bir, bazan iki tarihi olmakta ve bu diğer tarihi kuvvetlendirmektedir. İbnu'l-Cevzî ise bu tarihi görmemiştir. Ondan sonra gelen ve hadis bilgisi olmayan bazı kimseler de mevzudur diyerek onu taklit etmişlerdir.¹¹⁶

İbnu'l-Cevzî'nin mevzudur dediği ve Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde geçen rivayetleri savunmaya yönelik bir çalışma yapan İbn Hacer (852/1448), İbnu'l-Cevzî'nin mütalâsının az olduğunu ve taklidin kendisini sardığını, araları telif edilme imkanına sahip bazı hadisleri batıldır deyip reddettiğini söyler.¹¹⁷ Eserindeki hadislerin büyük çoğunluğunun mevzu olduğunu, tenkit edildiği hususların tenkit edilmeyenlere göre az olduğunu ancak, bazı hadisleri mevzu olmamasına rağmen mevzu sayması gibi bir zararı olduğunu, bu nedenle kitabın tenkit ve tahlile tabi tutulması gerektiğini belirtir. Çünkü kitaptan bu haliyle istifade edilmesi, hadis ilmini bilenlerin dışındakiler için mümkün değildir. Zira içindeki her bir hadisin mevzu olmayan rivayetlerden olması muhtemeldir.¹¹⁸

İbn Hacer, *Mevdûât*'ta neden mevzu olmayan rivayetler yer aldığı hususunda daha önceki tespitleri dile getirerek şunları söyler: "İbnu'l-Cevzî, bazı alimlerin bir kısım zayıf ravilerin hadis rivayetinde teferrüd etmesi nedeniyle verdikleri hükme dayanmaktadır. Oysa onların hadislerle ilgili değerlendirmeleri rivayetin o tarihiyle ilgilidir. Halbuki aynı hadis onun muttali olmadığı veya kitabı hazırlarken yanında bulunmayan rivayetlerle de gelmektedir. Bu noktadan ve başka açılardan kitabında eksiklikler söz konusu olmuştur. Kitabında terğîb ve terhîbe muhtemel munkar ve zayıf hadisleri de zikretmiştir. Az da olsa hasen hadisleri de almıştır. Tesbih namazı hadisi, Ayete'l-Kursî'yi namazın ardından okumak rivayeti gibi... İbnu'l-Cevzî'nin kitabında yer alan böylesi hadisler gerçekten azdır ancak, mutlak zayıf rivayetlere gelince, eserinde bu tür pekçok hadis vardır..."¹¹⁹

Sehâvî (902/1496), İbnu'l-Cevzî'nin başka kitaplar bir tarafa *Sahîhayn*'da bile bulunan sahih hadisleri, keza hasen hadisleri kitabına aldığını, değerlendirmelerin büyük kısmında isabetli olsa da, sahih hadisleri bile mevzu sanması nedeniyle büyük zarar verdiğini, ona uyan başkalarının da bir araştırmaya gitmeden aynı şeyi tekrar ettiğini söyler. Sehâvî, onun neden böyle yaptığını da aynı şekilde yorumlar: Kendinden önceki bazı alimlerin bir senedle ilgili değerlendirmelerine bakarak bu hükmü vermiştir. Eğer mütehassis bir alim derinlemesine bir araştırma yapmış olsaydı, sonuç böyle olmazdı... *Mevdûât*'ta pekçok vâhî hadis de bulunmaktadır.¹²⁰

¹¹⁶ Bkz. *en-Nakdu's-Sahîh*, s. 30-1. Keza bkz. İbn Hacer, *Nuket*, II/848; Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, I/297.

¹¹⁷ İbn Hacer, *el-Kavlü'l-Musedded*, s. 26; Suyûtî, *Leâli*, II/173.

¹¹⁸ Bkz. Suyûtî, *Tedrib*, I/354; *Taakkubât*, s. 1.

¹¹⁹ İbn Hacer, *Nuket*, II/848-50.

¹²⁰ Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, I/296-7; Leknevî, *Zaferu'l-Emâni*, s. 482-3.

Görüldüğü gibi Sehâvî, onun ele aldığı rivayetlerle ilgili araştırmaya gitmediğini, bir tarikile ilgili söylenen şeye takılıp kaldığını ve hükmü verdiğini söylemektedir.¹²¹

İbnu'l-Cevzî'ye en yoğun eleştiriyi Suyûtî yöneltmiştir. Bu hususta birkaç eser kaleme alan Suyûtî, İbnu'l-Cevzî'nin *Mevdûâf*'ına hak etmedikleri halde üçyüz kadar hadisi aldığını belirtir.¹²² Kendisinden önce yapılan tenkitlere de yer vererek şöyle söyler: "Dinî görevlerin başında gelen işlerden birisi de, Hz. Peygamber adına uydurulup söylenen hadislere dikkat çekmektir... Hafız İbnu'l-Cevzî böylesi hadisleri toplayan bir çalışma yapmıştır ancak, mevzu derecesine düşmeyen pekçok zayıf hadisi, hatta hasen ve sahih hadisi eserine almıştır. Nitekim hafız imamlar bunlara dikkat çekmiştir. Hadis ilimleri ve buna bağlı diğer ilim dallarında imam olan İbnu's-Salâh bunlardan biridir."¹²³ Suyûtî; Hâkim, İbn Hibbân, Ukaylî gibi İbnu'l-Cevzî'den önceki alimlerin sadece bir hadisi değerlendirip ravilerine bakarak hükümler verdiklerini, aynı hadislerin başka tariklerle maruf olarak geldiğini, İbnu'l-Cevzî'nin ise buna aldanarak bazı hadisleri *Mevdûâf*'ına aldığını söyler¹²⁴

Görülen o ki, İbnu'l-Cevzî'ye yönelik bakış açısı, yaşadığımız döneme kadar değişmeden gelmiştir. Nitekim Leknevî (1304/1887) müteşeddid davrananlar içinde İbnu'l-Cevzî'yi de zikreder ve onun verdiği hükümlere hemen kapılmamak gerektiğini söylerken¹²⁵, *Mevdûât* muhakkiki Nurettin Boyacılar da, İbnu'l-Cevzî'nin zayıf, hasen hatta sahih hadisleri dahi eserine aldığını, bunların *Ebû Dâvûd*, *Tirmizî*, *İbn Mâce*, Hâkim'in *Mustedrek*'i, Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'i ve Taberânî'nin *Mu'cem*'lerinde geçtiğini, hatta bu kitapta *Muslim*'de geçen bir sahih hadis ile Hammâd b. Şâkir'in rivayetinde geçen bir *Buhârî* hadisinin de yer aldığını belirterek¹²⁶ şunu söyler: "İbnu'l-Cevzî eserinde mevzu olmayan zayıf hatta hasen ve sahih hadisler zikretmiştir. Tenkit ettiği hadisleri takviye için mutâbi ve şahidleri var mı diyerek bir araştırma yapmamıştır. Oysa zikrettiği hadislerin bir kısmı ma'külâta, menkûlâta ve dinin temel prensiplerine aykırı değildir."¹²⁷

Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla, aynı istikametteki bu yaklaşımlara benzemeyen tek değerlendirme İbn Teymiyye'den gelmiştir. İbn Teymiyye, pekçok musannifin doğru haberlerle yalanlarını birbirinden ayıramadığını ancak, İbnu'l-

¹²¹ Ebû Gudde, mevzu hadislerle ilgili bir kitap hazırlayan kimsenin, ilgili rivayetin tariklerini incelemeyen onu kitabına almasının mazur görülemeyeceğini, çünkü bunun Rasûlullah'ın hadislerini nefyetmek olduğunu söyler. Bkz. Leknevî, *Ref* (Dipnot), s. 327.

¹²² Suyûtî, *Nuket*, s. 325; *Taakkubât*, s. 60.

¹²³ Bkz. Suyûtî, *Leâli*, I/2.

¹²⁴ Bkz. Suyûtî, *Leâli*, I/117.

¹²⁵ Bkz. Leknevî, *Zaferu'l-Emâni*, s. 427, 485; *Ref*, s. 331.

¹²⁶ *M.*, I/112, 119 (Boyacılar'ın etüdü).

¹²⁷ *M.*, I/117 (Boyacılar'ın etüdü). Benzer yöndeki eleştiriler için bkz. İzmirli, *Siyer-i Celile-i Nebeviyye*, s. 78 (Mea mâ fih, yine gâlib hadîsi mevzudur, der); Sibâi, *Sunnet*, s. 121; Leknevî, *Ref*, s. 327 (Ebû Gudde'nin dipnotta Gümârî'den nakli).

Cevzî'nin böyle olmadığını, onun fıkıh ve hadis bilgisi yanında pek çok ilim dalında bilgi sahibi olduğunu belirtir.¹²⁸

İbnu'l-Cevzî'ye yönelik eleştiriler sadece birkaç satırlık genel değerlendirmelerle kalmamış, yukarıda değindiğimiz üzere başta İbn Hacer ve Suyûtî olmak üzere, bazı hadisçiler kendisine reddiyeler yazmışlardır. Bunları kronolojik olarak şöyle sunabiliriz:

1-Zehebî (748/1374): *Tertibu'l-Mevdûât*:

Zehebî, İbnu'l-Cevzî'nin zikrettiği hadislerin sened ve metinlerinde ihtisara giderek bu eseri hazırlamıştır. Birkaç yerde İbnu'l-Cevzî'ye tenkitlerde bulunmuştur.¹²⁹

2-İbn Hacer (852/1448): *el-Kavlu'l-Musedded fi'z-Zebbi ani'l-Musned*:

Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'ini savunmak isteyen İbn Hacer, *Mevdûât*'ta geçen 24 *Musned* rivayeti nedeniyle İbnu'l-Cevzî'yi tenkit eder.¹³⁰ Bu eserde, Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'den çıkarılmasını istediği halde, sehven veya bir şekilde çıkarılmadığı şeklindeki bir varsayım veya o hadisin başka zayıf tariklerini, yani zayıf mütâbillerini zikretmek suretiyle *Mevdûât*'ta geçen rivayetleri desteklemeye çalışır.¹³¹

3-Suyûtî (911/1505): Zehebî'nin Hâkim'in *Mustedrek*'inde yaptığı gibi, İbnu'l-Cevzî'nin *Mevdûât*'ını baştan sona ele alarak değerlendiren ilk çalışmayı Suyûtî yapmıştır.¹³² Suyûtî, İbnu'l-Cevzî'yi tenkit ettiği hadisleri bazan birarada bazan da bir kısmını ayırmak suretiyle ayrı çalışmalarda ele almıştır:

a) *el-Kavlu'l-Musedded ve Zeyluhu Aleyh*:

Suyûtî bu çalışmasında, İbn Hacer'in zikretmediği 14 *Musned* rivayetini ele almıştır.¹³³

b) *el-Kavlu'l-Hasen fi'z-Zebbi ani's-Sunen*:

Suyûtî bu çalışmasında İbn Hacer'in *el-Kavlu'l-Musedded*'i, buna eklediği rivayetler yanında, sonradan ilave ettiği hadisleri bir araya getirmiş ve zikrettiği yüziyirmi küsûr rivayetin mevzu olmadığını göstermeye çalışmıştır. Rivayetlerin dört tanesi *Ebü Dâvûd*'da, yirmiüç tanesi *Tirmizî*'de, bir tanesi *Nesâî*'de, onaltı tanesi *İbn Mâce*'de, bir tanesi Hammâd b. Şâkir'in rivayetiyle *Buhârî*'de, gerisi de Buhârî'nin *Sahîh*'i dışındaki *Halku Ef'âli'l-İbâd* gibi eserleriyle *Sahîh*'e olan taliklerde, Dârimî'nin

¹²⁸ Bkz. İbn Receb, *Zeyl*, III/414.

¹²⁹ Kemâl b. Yûsuf Besyonî Zağlol'un tahkikiyle 1994 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Zehebî'nin tenkitleri için bkz. s. 166, rakam: 520 (Hacet namazı); s. 167-8, rakam: 524 (Tesbih namazı).

¹³⁰ Bkz. Suyûtî, *Tedrib*, I/355. Kitabın birkaç baskısı bulunmaktadır: 1979: Haydarabad; 1984: Beyrut (Bunun sonunda Muhammed Sibgatullah el-Midrâsî'nin ilave ettiği hadisleri içeren bir zeyl bulunmaktadır); 1991: Beyrut (Abdullah Muhammed Derviş tahkikiyle).

¹³¹ Bkz. Kırbaçoğlu, *Metodoloji*, s. 312.

¹³² Bkz. Suyûtî, *Taakkubât*, s. 1.

¹³³ Bkz. İbn Arrâk, *Tenzih*, I/lâm (Abdulvehhâb Abdullatif'in takdim yazısı); Boyacılar, *M. mukaddimesi*, I/112.

Sunen'inde, İbn Hibbân'ın *Sahih*'inde, Hâkim'in *Mustedrek*'inde ve *Beyhakî*'nin eserleri gibi "muteber" çalışmalarda geçmektedir.¹³⁴

c) *el-Leâli'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*:

Suyûtî, İbnu'l-Cevzî'nin kitabını ayıklamak, ihtisar edip tenkit etmek için bir eser hazırlayıp-hazırlamamak hususunda uzun süre tereddüt ettiğini, sonunda istihare yaptığını ve gönlünün genişlemesi üzerine buna başladığını söyler.¹³⁵

Suyûtî bu eserinde, İbnu'l-Cevzî'nin kitabını özetleyerek tenkitlerde bulunur. Yukarıda geçen eserlere ilaveten, İbn Asâkir'in *Târîh*'i, İbnu'n-Neccâr'ın *Târîh*'i, Deylemî'nin *Firdevs*'i, Ebu's-Şeyh İbn Hayyân'ın eserleri ve diğer hadis kitaplarında geçen rivayetleri de değerlendirmeye alır.¹³⁶ Cevrekânî'yi de İbnu'l-Cevzî'yle beraber tenkit eder.

Tedrib'te eserini şöyle tanıtır: "İbnu'l-Cevzî'nin bu eserini ihtisar ettim. İsnadların sadece ihtiyaç olan kısmını aldım. Hadislerin metinlerini zikredip İbnu'l-Cevzî'nin bunlarla ilgili değerlendirmelerini aktardım. Çoğunlukla onu değerlendirmelerinde tenkit ettim. Bu hadislerde, çoğunlukla hadis imamlarının özellikle de Şeyhu'l-İslam'ın eserleriyle emâlilerindeki değerlendirmelerine tabi oldum."¹³⁷

Suyûtî'nin bu eseri -kendisinin de belirttiği gibi- İbnu'l-Cevzî'ye yönelik tenkitlerle doludur. Kitabının önemli bir kısmında, İbnu'l-Cevzî'nin mevzudur dediği hadislerin diğer kitaplarda geçen farklı varyantlarını zikrederek, bunların mevzu olmadığını göstermeye çalışır. Dolayısıyla kitabı, Hz. Peygamber'in sözü olmadığını kabul ettiği mevzu hadislere yönelik bir çalışma olduğu kadar, hadis müdafaası olarak ta değerlendirilebilecek durumdadır.

d) *Zeylu'l-Leâli*:

Suyûtî *Leâli*'ye zeyl yazmış ve İbnu'l-Cevzî'nin zikretmediği mevzu hadisleri bu eserine almıştır.¹³⁸

e) *en-Nuketu'l-Bediât ale'l-Mevdûât*:

Bu eserini sadece İbnu'l-Cevzî'ye yönelik tenkitlerine ayırmıştır.¹³⁹

f) *et-Taakkubât ale'l-Mevdûât*:

Eserin mukaddimesinde de belirttiği gibi, bu çalışmada *Nukef*'i özetlemiştir.¹⁴⁰ Çalışmanın sonunda, İbnu'l-Cevzî'nin kaç rivayetini tenkit ettiğini

¹³⁴ Bkz. Suyûtî, *Tedrib*, I/356; İbn Arrâk, *Tenzih*, I/lâm (Abdulvehhâb Abdullatif'in takdim yazısı). Boyacılar, bu eserin yazmasının İran'da bulunduğunu söylemektedir. Bkz. M.'a yazdığı etüd, I/113.

¹³⁵ Bkz. Suyûtî, *Leâli*, I/2.

¹³⁶ Bkz. Boyacılar, M.'a yazdığı etüd, I/113; Ebû Gudde, *Mevzu Hadisler*, s. 131.

¹³⁷ Suyûtî, *Tedrib*, I/355.

¹³⁸ Bkz. İbn Arrâk, *Tenzih*, I/3. Matbaa-i Alevî tarafından 1303 tarihinde Lekno'da basılmıştır.

¹³⁹ Âmir Ahmed Haydar'ın tahkikiyle 1991 yılında Dâru'l-Cinân tarafından basılmıştır.

¹⁴⁰ Bkz. Suyûtî, *Taakkubât*, s. 1.

rakamla belirtmektedir: *Muslim*'in 1 hadisi, Hammâd b. Şâkir rivayetiyle *Buhârî*'nin bir hadisi, Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inin otuzsekiz hadisi, *Ebû Dâvûd*'un dokuz hadisi, *Tirmizî*'nin otuz hadisi, *Nesâî*'nin on hadisi, *İbn Mâce*'nin otuz hadisi, Hâkim'in *Mustedrek*'inin altmış hadisi. Geri kalanlar da Beyhakî'nin *Sunen*'inde, İbn Huzeyme'nin *Sahih*'inde, İbn Hibbân'ın *Sahih*'inde, Ebû Ya'la'nın *Musned*'inde, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin *Musned*'inde, Saïd b. Mansûr'un *Sunen*'inde, Bezzâr'ın *Musned*'inde ve diğer kitaplarda geçen hadisler.¹⁴¹ Dolayısıyla bu eserinde üçyüz civarında hadisi ele almaktadır.¹⁴² Bu durumda, muhakkik Boyacılar'ın *Mevdûât*'a yaptığı numaralandırmaya göre, mukaddimenin dışında eserde yer alan ve mevzudur hükmü verilen 1617 hadisten üçyüz tanesi mevzu değildir. Bu da Suyûtî'nin *Mevdûât*'taki rivayetlerin yaklaşık yüzde onsekizbuçüğünü tenkit ettiği anlamına gelmektedir.

3-İbn Arrâk (963/1556): *Tenzihu's-Şeriatî'l-Merfûa mine'l-Ehâdisi's-Şeriatî'l-Mevdûa*:

İbn Arrâk bu çalışmasında İbnu'l-Cevzî'nin *Mevdûât*'ı ile Suyûtî'nin İbnu'l-Cevzî'yle ilgili eserlerini özetlemiştir. Suyûtî'ye tabi olarak tertip ettiği kitabın içindeki bölümler üç fasıldan meydana gelmektedir. Birinci fasıl: İbnu'l-Cevzî'nin mevzudur dediği, Suyûtî'nin itiraz etmediği hadisler. İkinci fasıl: İbnu'l-Cevzî'nin mevzudur dediği, Suyûtî'nin itiraz ettiği hadisler. Üçüncü fasıl: Suyûtî'nin zikredip İbnu'l-Cevzî'nin zikretmediği hadisler.¹⁴³

4-Ebu'l-Hasen es-Sindî el-Hanefî: İbn Mâce talikinde, İbnu'l-Cevzî'nin de tenkit etmiş olduğu hadisleri değerlendirmiş ve durumlarını açıklamıştır.¹⁴⁴

Buraya kadar aktardığımız değerlendirmelerden ve kitap tanıtımlarından ortaya çıkan sonuç şudur: İbnu'l-Cevzî kitabının büyük kısmında başarılı olmuştur. Bununla beraber a) başta *Kütüb-i Sitte* ve Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde bulunan hadisler olmak üzere mevzu olmayan bir kısım hadisleri eserine almakla hata etmiştir. b) İbnu'l-Cevzî'nin ikinci hatası, kendisinden önceki bazı alimlerin hadisin bir tarihine yönelik tenkitlerini genelleştirmesi ve hadisin metnini mevzu saymasıdır. Oysa aynı

¹⁴¹ Bkz. Sibâî, *Sunnet*, s. 121; Boyacılar, *M.*'a yazdığı etüd, I/114. Hindistan Lekno'da basılmıştır. Matbaa-i Alevî, 1303.

¹⁴² Bkz. Suyûtî, *Taakkubât*, s. 60.

¹⁴³ Bkz. İbn Arrâk, *Tenzih*, I/3.

¹⁴⁴ el-Osmânî el-Hindî, Muhammed Abdurreşid, *Mâ Temessu İleyhi'l-Hâce ammen Yutâliu Sunene İbn-i Mâce*, s. 38'den Boyacılar, *M.*'a yazdığı etüd, I/114. Yukarıdaki tenkit çalışmaları yanında İbnu'l-Cevzî'nin *M.*'ini esas alan çalışmalar da yapılmıştır. a) Ebû Hafs el-Mevsilî (622/1225) *el-Muğni ani'l-Hifzi ve'l-Kitâb bi kavlihim İem Yesihha Şey'un fi Hâze'l-Bâb* adlı cüzü telif etmiş ve bunda İbnu'l-Cevzî'nin kitabını güzel bir şekilde özetlemiştir. b) İbn Kayyim el-Cevziyye de (751/1350) *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahihî ve'd-Daif* adlı eserinde İbnu'l-Cevzî'nin kitabını gayet güzel özetlemiş ve mevzu hadisleri tanımlama ilgili prensipler koymuştur. Bkz. Ebû Gudde, *Mevzu Hadisler*, s. 130. c) Fîrûzâbâdî de (817/1414) *Sifru's-Seâde*'nin sonunda *M.*'i iyice özetlemiştir. d) Muhammed b. Ahmed es-Sefârîni el-Hanbelî de *ed-Dureru'l-Masnuât fi'l-Ehâdisi'l-M.* adlı çalışmasında *M.*'i özetlemiştir. Bkz. İbn Arrâk, *Tenzih*, I/mîm (Abdulvehhâb Abdullatîf'in takdim yazısı); Kaysiyye, *el-İmâm İbnu'l-Cevzî*, s. 307. Bu çalışmalar yanında İbnu'l-Cevzî'nin *M.*'i üzerine üç çalışma yapılmıştır: 1-Kasemullah Meryûd, *el-İmâm İbnu'l-Cevzî Muhaddisen ve Menhecuhû fi Kitâbi'l-M.*, 1403/Riyad, Camiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Kulliyetu Usûli'd-Dîn. 2-Nureddin Boyacılar, *İbnu'l-Cevzî'nin Hadisteki Yeri ve Metodu*, 1978, A.Ü. İlahiyat, Doktora Tezi. Bkz. Hatiboğlu, *İbnu'l-Cevzî*, DİA, XXI/550.

hadis başka tariklerle de gelmiş ancak, İbnu'l-Cevzî gerekli incelemeyi yapmamıştır. Bu bakış açısıyla Babanzâde Ahmed Naim şöyle demektedir: “Suyutî'nin mevzuât kitapları elde bulunmadıkça İbnu'l-Cevzî'ye itimad edilmemelidir”¹⁴⁵

Mevdûât nedeniyle eleştirilere maruz kalan İbnu'l-Cevzî iki hususta daha tenkide uğramıştır.

1-*Mevdûât* İbnu'l-Cevzî'nin mevzu hadisleri topladığı bir çalışmadır. *İlel* ise, kendisinin ifadesine göre, son derece zayıf rivayetleri biraraya getirdiği bir eserdir. Muhteva farklılığına rağmen, *Mevdûât*'ta yer alan bazı rivayetler *İlel*'de de yer almaktadır. Oysa bu rivayetlerin sadece iki kitaptan birinde bulunması gerekirdi. Nitekim Sehâvî, bunun hayret verici bir durum olduğunu söyler.¹⁴⁶

2-Mevzu ve son derece zayıf hadislerle ilgili eserler yazmış olmasına rağmen, İbnu'l-Cevzî'nin özellikle ahlak ve vaaz kitaplarında bu titizliği sürdürmediği, aldığı rivayetleri tedkik etmediği söylenmiştir. Nitekim Zehebî, “kontrol ve tedkik etmediği ve sadece sahifelerde yazılı olanlarla yetindiği için hataları vardır. Yazmış olduğu bazı eserler vardır ki, ikinci kez yaşamış olsaydı onları böyle yazmaz ve tedkikini yapardı”¹⁴⁷ derken, Sehâvî de, İbnu'l-Cevzî'nin mevzuatla ilgili kitap yazmasına rağmen, vaaz ve benzeri konulara dair eserlerinde pekçok mevzu hadis zikretmesini garipser.¹⁴⁸

Onun birbirine zıt hadisleri eserlerinde kullanmasını yorumlayan İbn Receb bu çelişkiyi hafızasına güvenmesine bağlamakta ve şöyle demektedir: Kuvvetli hafıza ve zekasına güvenerek her alanda eser yazıyordu. Bu nedenle de birbirine zıt eserler telif edebiliyordu.¹⁴⁹

IV-ELEŞTİRİLERİN TAHLİLİ:

¹⁴⁵ Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, I/294.

¹⁴⁶ Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-Muğis*, I/297; İbn Arrâk, *Tenzih*, I/lâm (Abdulvehhâb Abdullatîf'in takdim yazısı).

¹⁴⁷ Bkz. Zehebî, *Nubelâ*, XXI/378. Seyfuddin İbnu'l-Mecd (643/1245) onun için “çok hata yapardı. Meşyahasında bile küçük olmasına rağmen pekçok hata vardır” diyerek naklettiği bazı hadislerin tariklerindeki problemlere değinir. Seyf, İbnu'l-Ahtar'a (611/1214) “İbnu'l-Cevzî'nin hatalarına cevap vermeyecek misiniz” diye sorulunca şu cevabı verdiğini nakleder: “Hataları az olanın kusurları araştırılır ancak, bunun hataları çok fazla.” Seyf en son olarak da şunu söyler: “Dini, ilmi ve akli hususunda ondan razı olup güvenen birini görmedim” der. Zehebî buna şu cevabı verir: “Allah razı olduktan sonra onların razı olmamasının önemi yok.” Zehebî, *Nubelâ*, XXI/382-3.

¹⁴⁸ Bkz. Sehâvî, *Fethu'l-Muğis*, I/297; Leknevî, *Ecvibe*, s. 165; İbn Arrâk, *Tenzih*, I/lâm (Abdulvehhâb Abdullatîf'in takdim yazısı); Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 70.

¹⁴⁹ İbn Receb, *Zeyl*, III/415. İbnu'l-Cevzî'nin *Muntazam*'da verdiği biyografi bilgileri de tenkide uğramıştır. Örneğin Yakut Hamevî iki yerde İbnu'l-Cevzî'yi tenkit eder ve ona güvenmediğini belirtir: a) Hattâbî'nin ölüm tarihini 349 olarak veren İbnu'l-Cevzî'yi (*Muntazam*, XIV/129) eleştiren Hamevî “bu bilginin hiçbir değeri yoktur” der. Bkz. *Mu'cemu'l-Udebâ*, IV/250. b) İbnu'l-Cevzî'nin Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme'nin vefat tarihini 337 olarak vermesini de (*Muntazam*, XIV/73) değerlendiren Hamevî şunu söyler: “Ben İbnu'l-Cevzî'nin tek başına verdiği bilgilere güvenmiyorum, çünkü çok karıştıran birisi.” *Mu'cemu'l-Udebâ*, XVII/13. İbnu'l-Esîr de İbnu'l-Cevzî'nin rical karşısında taraflı davrandığını ve kendi mezhebini destekleyenler ile diğer mezhep mensuplarına karşı şartlanmış olduğunu söyler. Bkz. *el-Kâmil fi't-Târîh*, XII/171.

A-Kütüb-i Sitte ve Ahmed b. Hanbel'in Musned'i gibi eserlerde geçen rivayetleri Mevdûât'a alması:

Sahîhayn diğer hadisçiler gibi İbnu'l-Cevzî için de en muteber kitaplardır. Bu nedenle, eserlerinde naklettiği hadislerin *Sahîhayn*'da geçmesi durumunda bunu özellikle belirterek kendisine bir destek sağlamaya çalışır. Bununla beraber bu yaklaşım mutlak kabul anlamında değildir. Nitekim onun *Buhârî*'de geçen bir hadisteki ismin yanlışlığına dikkat çektiği nakledilmiştir:

Buhârî'nin Hz. Âişe'den naklettiği rivayette, Hz. Peygamber'in vefatından sonra eli en uzun olan eşinin kendisine ilk önce katılacağını buyurduğu, onların da kollarını ölçtükleri ve kolu en uzun olanın Sevde olduğunu gördükleri ancak, daha sonra bundan en çok tasadduk edenin kastedildiğini anladıkları, çok infak eden Sevde'nin de Hz. Peygamber'in ardından ilk vefat eden eş olduğu geçmektedir.¹⁵⁰

Hız. Peygamber'in ardından ilk vefat eden eşin Zeyneb bnt. Cahş olduğu tarihçilerce kabul edilen bir gerçektir.¹⁵¹ Rivayette geçen isim yanlışlığını tenkit eden İbnu'l-Cevzî (597/1201) şöyle der: "Bu hadiste ravilerden birinin hatası söz konusudur. Buhârî'ye hayret doğrusu, buna nasıl oldu da dikkat çekmedi! Keza Buhârî'ye ta'lik yazanlar da buna dikkat çekmediler. (Buhârî'nin ilk şarihi) Hattâbî de bunun yanlışlığını anlayamamış, çünkü hadisi açıklamış ve 'Sevde'nin Hz. Peygamber'e kavuşması nübüvvetin alametlerindendir' demiştir. Bunların hepsi hatadır. Bu hanım aslında Zeynep'tir."¹⁵²

Buhârî'nin rivayetindeki isim hatasına dikkat çeken İbnu'l-Cevzî'nin *Muslim*'deki bir rivayeti de tenkit ettiği aktarılmıştır. İbn Abbâs'tan gelen rivayet şöyledir:

Müslümanlar Ebû Sufyân'a bakmıyor ve onunla oturmuyorlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber'e şöyle dedi: "Yâ Nebiyyallah! Üç isteğim var. Bunları yerine getirir misiniz?" Hz. Peygamber "peki" buyurdu. Ebû Sufyân da şöyle dedi: "Yanımda Arabın en iyisi ve en güzeli Ummu Habîbe bnt. Ebî Sufyân var. Onu sizinle evlendireyim." Hz. Peygamber "olur" buyurdu. Ebû Sufyân "bir de Muâviye var. Onu yanınızda kâtip yapar mısınız?" dedi. Hz. Peygamber yine "olur" buyurdu. "Beni emir yap ki, önceden müslümanlarla savaştığım gibi kâfirlerle savaşıyım." Hz. Peygamber buna da "peki" buyurdu. Bu hadisi İbn Abbâs'tan rivayet eden Ebû Zumeyl (Simâk b. el-Velîd el-Hanefî) diyor ki: "Eğer bunu Rasûlullah'tan istememiş olsaydı, ona bunu vermezdi. Zira kendisinden birşey istenildiğinde mutlaka "evet" cevabını verirdi."¹⁵³

¹⁵⁰ *Buhârî*, Zekât (24), bâbu fadli sadakatî's-şahihi's-sahih (11), rakam: 1420.

¹⁵¹ Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII/55; İbn Abdilber, *İstiâb*, IV/1850; Zehebî, *Nubelâ*, II/212-3, 266-7. Bkz. Nevevî, *Şerh*, XVI/9.

¹⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV/36.

¹⁵³ *Muslim*, Fedâilü's-Sahâbe (44), babun min fedâilü Ebî Sufyân (40), rakam: 168.

Rivayette ravi hatası olduğunu söyleyen İbnu'l-Cevzî, Hz. Peygamber'in Ummu Habîbe ile Habeşistan'da iken Necaşî'nin dünür olmasıyla evlendiğini, rivayette geçen bilginin tarihi gerçeklerle çeliştiğini söyler.¹⁵⁴

İbnu'l-Cevzî bu tenkitlerinde “mevzu” ifadesini kullanmaz ve “hatadan” bahseder. Dolayısıyla bu iki kitaba karşı son derece temkinli olduğunu, buna rağmen iki eserdeki rivayetleri tenkit edebildiğini söyleyebiliriz.

İbnu'l-Cevzî, *Mevdûât* dışında böyle bir tutum sergilerken *Mevdûât*'ta yer alan ve *Sahîhayn* rivayeti olduğu belirtilen üç rivayet nedeniyle de tenkide maruz kalmıştır.¹⁵⁵

1-Buhârî rivayetleri:

a) “Yıllık erzaklarını saklayan insanların içinde kaldığında halin nice olur ey İbn Ömer!” İbnu'l-Cevzî bu hadisi senedsiz olarak “ruviye” ifadesiyle İbn Ömer'den nakleder ve Ebû Abdîrrahman en-Nesâî'nin “bu hadis mevzudur” dediğini nakleder.¹⁵⁶

Hammâd b. Şâkir rivayetiyle Buhârî'de geçtiği belirtilen hadis, diğer Buhârî rivayetlerinde yer almamaktadır. Üstelik ne İsmâîlî ne de Ebû Nuaym, mustahrec çalışmalarında bu rivayeti nakletmemişlerdir.¹⁵⁷ Suyûtî, Hammâd b. Şâkir rivayetiyle Buhârî'de geçtiğini söylediği hadisin mevzuluğunu kabul etmez.¹⁵⁸

b) “Ücret almanın en hak edildiği şey Allah'ın kitabıdır.”

İbnu'l-Cevzî, Amr b. Muharrem tarihiyle Hz. Aişe'den gelen bu rivayetin senedindeki iki ravinin İbn Adiy tarafından cerh edildiğini aktarır.¹⁵⁹ Bu rivayetin başka bir tarikle İbn Abbas'tan “ücret almayı en hak ettiğiniz şey Allah'ın kitabıdır”¹⁶⁰ ifadeleriyle *Buhârî*'de rivayet edildiği belirtilerek, İbnu'l-Cevzî tenkit edilmiştir.¹⁶¹

2-Muslim rivayeti:

¹⁵⁴ Bkz. İbnu'l-Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, I/110. *Muslim*'de geçtiği söylenen bir rivayeti mevzu sayması hususunda da bkz. Suyûtî, *en-Nuketü'l-Bediât*, s. 90, rakam: 66.

¹⁵⁵ Daha önce geçtiği gibi, aynı İbnu'l-Cevzî, Ahmed b. Hanbel'in Ammâr'ın asi bir topluluk tarafından öldürüleceğine dair sahih hadis yoktur genellemesine katılarak, *Sahîhayn* hadisini *İlel*'de tenkit etmiş olur. Bkz. *İlel*, II/848, rakam: 1418. Görebildiğimiz kadarıyla, bu hususta hiç eleştiri yöneltmemiştir. Bunda eleştiriyi yapanın Ahmed b. Hanbel olması kadar rivayetin *Sahîhayn*'da geçtiğinin gözden kaçmış olabileceği de ihtimal dahilindedir.

¹⁵⁶ *M.*, III/88, rakam: 1296.

¹⁵⁷ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I/566'dan *M.*, III/86-7 (Boyacılar'ın dipnotu).

¹⁵⁸ Bkz. Suyûtî, *Leâli*, II/181; İbn Arrâk, *Tenzih*, II/212, rakam: 42.

¹⁵⁹ *M.*, I/374, rakam: 452; İbn Adiy, *Kâmil*, VI/153.

¹⁶⁰ *Buhârî*, Tıb (76), bâbu's-şurût fi'r-rukye... (34), rakam: 5737.

¹⁶¹ Bkz. Suyûtî, *Taakkubât*, s. 5.

Hız. Peygamber Ebû Hureyre'ye şöyle buyurmuşlardır: "Uzun süre yaşarsan ellerinde sığır kuyrukları gibi kamçılar bulunan bir topluluğu görmeyi yakındır. Bunlar Allah'ın gadabı ile sabahlar, Allah'ın hışmı ile akşamlarlar."¹⁶²

Hem *Mevdûât*'taki, hem de *Muslim*'deki rivayetler Eflah b. Saîd tarikiyle gelmektedir. İbnu'l-Cevzî, İbn Hibbân'ın ravinin sika kimselerden mevzu rivayetler naklettiğini ve hadisin bu lafzıyla batıl olduğunu söylediğini nakleder, başka bir şey demez.¹⁶³

İbnu'l-Cevzî'nin *Mevdûât*'ında *Sahîhayn*'a yönelik rivayetler sadece bunlardır. Bunlardan biri Buhârî rivayetlerinin sadece birisinde geçmekte, bu yönüyle Buhârî rivayeti *olmamaya* daha yakın durmaktadır. Bu iki kitap dışında başta *Sunen*'ler ile Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'i olmak üzere hadisçilerin itibar ettikleri kitapların rivayetlerini ise, eserinde bolca kullanmaktadır. Dolayısıyla şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: İbnu'l-Cevzî, tenkit ettiği ve önemli bir kısmı *Sunen*'ler ile *Musned* ve benzeri kitaplarda yer alan hadislerle özellikle metinleri itibarıyla getirdiği bakış açısını *Sahîhayn*'a da yöneltmiş olsaydı, *Mevdûât*'ta bu iki kitaptan daha fazla sayıda hadis yer alacaktı.¹⁶⁴

Buhârî hadisi olduğu belli olmayan rivayeti hariç tutacak olursak; İbnu'l-Cevzî'nin diğer Buhârî rivayeti ile *Muslim* rivayetinin bu eserlerde geçtiğini fark edemediğini düşünüyoruz. Eğer rivayetin bu iki eserde geçtiğini bilmiş olsaydı, diğer tariklerini de göz önünde bulunduracak ve bunları *Mevdûât*'ına almayacaktı kanaatindeyiz.¹⁶⁵

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: İbnu'l-Cevzî'nin tenkit ettiği hadisler güvenilir kabul edilen kitaplardaki hadislerle yönelik olunca şimşekleri üzerine çekmiştir. Tenkit ettiği rivayetler bu kitapların dışında yer alan hadislerle yönelik olsaydı, bu derece eleştirilere maruz kalmayacaktı.

B-Mevdûât'ına aldığı hadislerin diğer tariklerine bakmamış olması:

İbnu'l-Cevzî, kendisinden önceki alimlerin bir hadisin sadece bir tarikini değerlendirmeye tabi tutarak verdikleri mevzudur hükmünü genelleştirmiş ve o hadisin metninin mevzu olduğunu söylemiştir. Oysa aynı hadisler başka tariklerle de gelmekte, bunlara bakıldığında hadisin bazan sahih, bazan hasen, bazan da zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbnu'l-Cevzî gerekli incelemeyi yapmadan, müteşeddid davranarak, gereksiz yere bir kısım hadisleri mevzu saymıştır.¹⁶⁶

¹⁶² *M.*, III/309-11, rakam: 1544-5; *Muslim*, Cenne (51), bâbu'n-nâri yedhuluhe'l-cebbârün... (13), rakam: 53-4.

¹⁶³ Bkz. İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, I/176-7. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *el-Kavlü'l-Musedded*, s. 51-3.

¹⁶⁴ Bu nedenle Sibâî'nin, "İbnu'l-Cevzî, sahih kitaplarda geçseler bile, kanaatine göre mevzu gördüğü rivayetleri *M.*'inde toplamıştır" sözü, *Sahîhayn* dışındaki kitaplar için geçerlidir. Bkz. Sibâî, *Sunnet*, s. 121.

¹⁶⁵ *İel*'de Ahmed b. Hanbel'in tenkidini aktardığı ve *Sahîhayn*'da geçen hadis için de aynı şeyi düşünüyoruz.

¹⁶⁶ Bkz. Suyûtî, *Leâîf*, II/299.

İbnü'l-Cevzî'ye yöneltilen bu eleştirinin birkaç başlıkta irdelenmesi gerekmektedir:

1-İbnü'l-Cevzî, hadislerin tariklerini çoğaltmaya, fazla tarik peşine düşmeye karşıdır ve hadisçilerden bu nedenle şikayetçidir. Dolayısıyla işin bu tarafına fazla eğilmekten hoşnud değildir. Onun istediği metinlere yoğunlaşılmasıdır.¹⁶⁷ Nitekim *Tahkik*'te konu uzamaması ve bıktırıcı olmaması için, hadislerin bütün tariklerini zikretmediğini söyler.¹⁶⁸ Onun *Mevdûâf*'ta ele aldığı her bir hadisin diğer tariklerini tedkik etmeyişinde, bu bakış açısının etkili olduğu söylenebilir. Bu, İbnü'l-Cevzî'nin rivayetlerin başka tarikleri olabileceğini bilmeyecek kadar hadis bilgisinin kıt olduğu anlamına elbette gelmez. O da eserine aldığı rivayetlerin büyük kısmının sadece bir tarikte gelmediğini bilecek kadar hadis birikimine ve tarik bilgisine sahipti. *İlel* ile *Duafâ* kitapları yanında hadisle ilgili 43 kitabı onu yetkin bir insan olarak kabul etmek için yeterlidir. Ayrıca bu eserde geçen rivayetlerin mevzu oldukları için *İlel*'den ayrılmış oldukları göz önünde bulundurulacak olursa, bu da tarik peşine düşmeyişinde etkili olmuştur, denebilir.

Bununla beraber, eserin bütünü için söylenese bile, İbnü'l-Cevzî'nin, hadislerin önemli bir kısmının tariklerini (o zamanın imkan ve şartları içinde) incelediğini söyleyebiliriz.¹⁶⁹ Ele aldığı konuda Hz. Peygamber'den gelen sahih hadis bulunmadığını söylemesi, reddettiği hadisler yanında o konuyla ilgili sahih veya mevzu olmayan hadisi zikrederek okuyucuyu bilgilendirmesi, hadis diye nakledilen şeyin esasında bir kimsenin sözü olduğunu belirtmesi, bir hadisin tariklerinin mevzu olduğunu belirtmesi bu tedkikin örnekleridir.¹⁷⁰

2-İbnü'l-Cevzî *Mevdûâf*'taki hadislerin önemli bir kısmını metinleri açısından bazı kriterler ışığında tenkit etmektedir. Bu sebeple, metnin başka tariklerle gelmiş

¹⁶⁷ Bkz. *Saydu'l-Hâtır*, s. 379.

¹⁶⁸ Bkz. *Tahkik*, I/24.

¹⁶⁹ Bunu her bir rivayet için yaptığını söylemek elbette mümkün değildir. Yazdığı kitap sayısına baktığımızda buna vakit ayırabilmesinin imkan dahilinde olmadığı açıktır.

¹⁷⁰ Bir duayla ilgili olarak "bütün tariklerini zikrederek mevzuyu uzatmak istemiyoruz, çünkü hepsi aynı şey" demesi bahsettiğimiz hususu teyid etmektedir. Bkz. *M.* III/439, rakam: 1670. Bir hadisin bütün tariklerinin mevzu olduğunu söylemesi hususunda bkz. *M.* I/403, rakam: 484; II/116, rakam: 666. Ukaylî'den bu yöndeki nakiller: I/385, rakam: 464; II/267-8, rakam: 829. Hz. Ebûbekr'in faziletiyle ilgili pekçok mevzu rivayet olduğunu ancak, bunların bir kısmını zikrettiğini belirtir ve böylesi şeylerle kitabı uzatmanın bir faydası olmadığını söylemesi bu kapsamda değerlendirilebilir. Bkz. II/64, rakam: 592. Hz. Ali'nin faziletiyle ilgili olarak pekçok sahih hadis bulunduğunu ancak, Râfızîlerin bununla yetinmeyerek bu konuda hadisler uydurduklarını söylemesi de geniş tedkikini gösterir. II/92, rakam: 630. Benzer genellemeler için bkz. II/170, rakam: 730; II/445, rakam: 1014; II/539, rakam: 1113; II/567, rakam: 1139; III/97, rakam: 1306. Şu örnek de onun gerekli gördüğü durumlarda ulaşabildiği bütün tariklere baktığını göstermektedir. "Ev, kadın ve atta uğursuzluk vardır" (*Buhârî*, Tıb (76), bâbun lâ advâ (54), rakam: 5772) hadisini duyan Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in bunu yahudilerin inancı olarak naklettiğini söyleyerek rivayetin sağlıklı aktarılmadığını belirtmiştir. (*Tayâlisi*, s. 215, rakam: 1537). Ancak Zerkeşî'nin belirttiğine göre, hadis tenkidinde mahir olarak bilinen İbnü'l-Cevzî, "bu haberi güvenilir bir grup rivayet etmiştir, dolayısıyla Hz. Âişe'nin itirazına itimat edilmez", demiştir. Hatiboğlu "meseleyi Kur'an zihniyetiyle mütalaa edenler ise, Hz. Âişe'nin görüşüne katılıyorlar" der. Bkz. *Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkidçiliği*, AÜİFD, XIX/64-5. Geniş değerlendirme için bkz. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması...*, s. 174-5; Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahabeye yönelttiği Eleştiriler*, s. 37, 43, 78.

olması, İbnu'l-Cevzî için *çoğu zaman* önem arz etmeyecektir.¹⁷¹ Çünkü hadisin metni hakkında açıkça birşeyler söylemiş olsun veya olmasın, o rivayetle ilgili olarak onda oluşan bir kanaat vardır ve bu hadis, başka kaç güvenilir tariklerle gelirse gelsin hakkında verdiği hüküm değişmeyecektir. Burada, hadislerle yaklaşım farklılığı söz konusudur. Nitekim Suyûtî, İbnu'l-Cevzî'nin zikretmediği tarikleri zikrederek, onun mevzu dediği hadislerin önemli bir kısmını mevzuluktan çıkarmaya çalışır. Onun için hadisin tariklerinin bulunması rivayeti kabul etmek için büyük oranda yeterlidir ancak, tenkit ettiği İbnu'l-Cevzî için bu o kadar da önemli değildir.

3-İbnu'l-Cevzî'ye yönelik eleştirel çalışmalara bakıldığında onun mevzu dediği rivayetlerin öyle olmadığını göstermek amacıyla zikredilen diğer varyantlardaki ravilerin mühim bir kısmının güvenilir insanlar olmadıkları görülmektedir. Dolayısıyla, ne yapıp edip hadisin bir başka tarihini bulma çabasına girilmiştir ancak, zikredilen rivayetlerin önemli bir kısmı muteber kitaplarda yer almamaktadır. Ayrıca ravileri de güvenilir insanlar değildirlere. Netice itibarıyla, delil olarak getirilen rivayetlerin kendileri dahi bir başka delille desteklenmeye ihtiyaçları vardır.

Sonuçta, onun eserine aldığı rivayetlerin büyük çoğunluğunda isabetli karar verdiğini söylemek mümkündür. Suyûtî'nin 300 hadisin mevzu olmadığını göstermek için giriştiği yoğun çaba sonunda bulduğu ve üçüncü-dördüncü-beşinci sıradaki eserlerde geçen varyantlar, –en azından büyük kısmı- bu hadisler hakkında verilen hükmü değiştirmeye yetmez. Çünkü İbnu'l-Cevzî'nin zikrettiği rivayetlerin bazılarının mevzu olmadığını gösterme çabasıyla, Suyûtî ve benzerlerinin kaleme aldığı çalışmalarda sadece senedler göz önünde bulundurulmuştur. Ayrıca, Suyûtî gibi, rivayetler hususunda sınırları zorlayan bir tutuculuk sergileyen bir kişinin değerlendirmelerine tabi olmak ile metinleri de göz önünde bulundurarak rivayetleri irdeleyen İbnu'l-Cevzî arasında tercihte kalındığında, çoğu kez İbnu'l-Cevzî'yi tercih etmek daha makul görünmektedir. Dolayısıyla Suyûtî'nin verdiği kararlar nihâî sonuçlar değildir. Onun değerlendirmeleri “rivayetlere karşı nasıl bir bakış açısına sahip olduğu” göz önünde bulundurmak suretiyle tahlil edilmelidir.

¹⁷¹ Burada “çoğu zaman” kaydını özellikle kullandık. Çünkü mevzu kabul ederek eserine aldığı iki rivayetin senedinin “mursel” olarak da geldiğini aktarmış ve adeta sened açısından mevzu olmayabileceğine kapı aralamıştır. Bu aralamanın ardından hadislerin metinlerine bir yorum getirme çabası içine girmiştir: a) *H. Fatıma namusunu korumuştur*: “Fatıma fercinin namusunu korumuştur. Bu yüzden Allah onun zürriyetini cehenneme haram kılmıştır” hadisinin ravisi Amr b. Gıyâs'ın Şia'nın hocalarından olduğunu, başkalarından onların nakletmediği hadisleri rivayet ettiğini aktaran İbnu'l-Cevzî, Dârekutnî'nin rivayetin aslında mursel olduğunu söylemesi üzerine rivayete yorum getirmeye çalışır ve şöyle söyler: Hadiste zürriyetiyle kastedilen sadece onun çocuklarıdır. Çünkü Hasan ve Hüseyin cennetteki gençlerin önderleridir. Muhammed b. Musa er-Rıdâ da böyle açıklamıştır. Bkz. *M.*, II/228, rakam: 782. b) *Zinakar kadın*: Bir adam Hz. Peygamber'e gelerek “karım dokunanın elini geri çevirmiyor” dedi. Hz. Peygamber “boşa öyleyse” buyurdu. Adam “fakat onu seviyorum” deyince, Hz. Peygamber “o halde ondan istifade et” buyurdu. İbnu'l-Cevzî, hadisin aslının olmadığını nakletmekle birlikte, mursel olarak nakledildiğinin söylenmesi nedeniyle, sahih olsa bile anlamının kocasının malını israf ettiği anlamında olduğunu belirtir. Bkz. *M.*, III/69-70, rakam: 1279. Bu iki örneğe bakıldığında, sened açısından tenkit edilen rivayetin bu durumunu hafifleten bir durumla karşılaştığında, İbnu'l-Cevzî'nin hadise bir yorum getirmeye çalıştığı görülmektedir. Bu, senedi de ön planda tuttuğunu, metin açısından kapının aralanma imkanı varsa, bunu araladığını göstermektedir. Bunlara bakarak onu sadece senedlere bağlananlarla aynı kategoride değerlendirmek haksızlık ve eserin büyük kısmındaki metin tenkitlerini görmemek olur. İbnu'l-Cevzî'nin mevzu kabul etmekle birlikte metinlerini yorumladığı ve neyin kastedildiğini açıkladığı rivayetler için bkz. *M.*, I/244-5, rakam: 330; II/302, rakam: 867; III/128, rakam: 1341; III/230, rakam: 1455; III/389, rakam: 1630. İbnu'l-Cevzî bazan mevzu hadisleri tevîl etmek için getirilen yorumları tenkit eder. Bkz. *M.*, II/269, rakam: 831; III/236-7, rakam: 1463.

4-İbnu'l-Cevzî'ye yönelik eleştirilerin bir kısmında haklılık payı bulunmaktadır. İbnu'l-Cevzî ele aldığı ve metin yönüyle bir tenkitte bulunmadığı rivayetlerin bir kısmında, sadece hadisin o senediyle ilgili hüküm vermekte ve rivayeti mevzu saymaktadır. Oysa o hadis metin açısından bir problem içermediği gibi, başka tarikleri biraraya getirildiğinde en azından zayıf kalabilecek durumdadır ve bu haliyle bırakılmayı değil, bir şekilde değerlendirilmeyi hak etmektedir. İbnu'l-Cevzî bu noktada tenkit edilecek bir durumdadır. Dolayısıyla, bazı rivayetlerin diğer senedlerini göz önünde bulundurmaya verdiği kararların bazen yanlış olmasıyla sonuçlanmıştır. Bu ise ihmalkarlıktan ya da çok eser telif etmenin tabii sonucu olan tedkik eksikliğinden kaynaklanmıştır, denebilir. Her şeye rağmen bu tür rivayetlerin oranının genel yekûna göre oldukça az olduğunu söylemek mümkündür.

C-Aynı hadisi hem Mevdûât'ta hem de İlel'de zikretmesi:

Bir rivayetin hem *Mevdûât'ta* hem de *İlel'de* geçmesi İbnu'l-Cevzî açısından bir çelişki oluşturmaktadır. Bu durum yöneltilen tenkitleri haklı çıkarmakta ve hadisin (özellikle sadece sened tenkidiyle mevzu dediği rivayetlerin) mevzu olup olmadığında ona ne kadar güvenilebileceği kuşkusunu doğurmaktadır. Önce konuyla ilgili bazı örnekleri zikredelim, ardından değerlendirmesini yapalım:

1-"Allah ramazanın ilk gecesinde, bu kible ehlinin tamamını mağfiret eder."¹⁷²

2-"Cibrîl bana geldi ve şöyle dedi: 'Ey Muhammed! Dilediğin kadar yaşa ancak, sonunda öleceksin. Dilediğini sev, sonunda ondan ayrılacaksın. Dilediğini yap, karşılığını alacaksın."¹⁷³

3-"Güneş ve ay kıyamet günü boğazlanacak iki öküzdür."¹⁷⁴

4-"Akik yüzük takın. Çünkü o fakirliği uzaklaştırır. Sağ el zinet için daha uygundur."¹⁷⁵

5-"Sabah uykusu rızkı uzaklaştırır."¹⁷⁶

6-"Bir kavmin kıymetli bir insanı sizlere geldiğinde ona ikram edin."¹⁷⁷

7-"Garibin (yurdundan uzak olanın) ölümü şehadettir."¹⁷⁸

8-Hz. Peygamber'in Zeyneb'i kabre koyduktan sonra yukarı çıkarken beti atmış bir halde "çok hastalıklı idi. Ölümün şiddeti ile kabrin sıkıştırmasını hatırlayıp azabının hafifletilmesi için dua ettim" buyurması.¹⁷⁹

9-"İkiyüz kere kul huve'llâhu ehad'i okuyana Allah 1500 sevap yazar. Borcu olursa müstesna."¹⁸⁰

¹⁷² M., II/550-1, rakam: 1121; *İlel*, II/530-1, rakam: 876.

¹⁷³ M., II/408, rakam: 982; *İlel*, II/886, rakam: 1481.

¹⁷⁴ M., I/204-6, rakam: 290-1; *İlel*, I/46-7, rakam: 30.

¹⁷⁵ M., III/235, rakam: 1463; *İlel*, II/693, rakam: 1156.

¹⁷⁶ M., III/251, rakam: 1479; *İlel*, II/696, rakam: 1162.

¹⁷⁷ M., III/293, rakam: 1524; *İlel*, II/745, rakam: 1243.

¹⁷⁸ M., II/606-7, rakam: 1177; *İlel*, II/890-2, rakam: 1485-7.

¹⁷⁹ M., III/541-2, rakam: 1768-70; *İlel*, II/908-9, rakam: 1517-8.

¹⁸⁰ M., III/18, rakam: 1222; *İlel*, I/114, rakam: 153.

10-Hz. Ali'ye: "Sen ve grubun cennettesiniz."¹⁸¹

Bir kısmı aynı bir kısmı da farklı tariklerle gelen rivayetlerin her iki eserde de yer almasının nedeni:

Öncelikli olarak, İbnu'l-Cevzî'nin çok eser yazan bir müellif olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Çünkü çok eser yazan insanların gerekli hassasiyeti gösteremeyip İbnu'l-Cevzî misali çelişkiye düşmesi, bir kitabında yazdığını unutup başka bir eserinde konuyu farklı bir şekilde ele alması, konuları fazla irdeleyememesi, ihmalkar davranması ihtimali her zaman vardır. Yazarın kanaatının zamanla değişmesi ve son kitabında konuyu farklı ele almış olması da mümkündür ancak, konu rivayetlere verilen hükümler olunca, hele de farklı hüküm verilen hadis sayısı oldukça fazla olunca, bu ihtimal zayıflamaktadır.¹⁸²

Nitekim Muvaffaku'd-Dîn Abdullatif b. Yûsuf el-Bağdâdî (İbn Nukta) (629/1232), İbnu'l-Cevzî'nin eserlerinde çok hata yaptığını, bunun nedenin de kitaba bakmaması ve buna ehemmiyet vermemesi olduğunu söyler.¹⁸³ Düştüğü çelişkilerin sorulması nedeniyle de zaman zaman sıkıntıya düştüğünü, çok hatalar yaptığı eserlerini bitirdikten sonra dönüp kontrol etmediğini de belirtir.¹⁸⁴ Zehebî de bunu aceleciliğine ve bir eserden başka esere dönmesine bağlar.¹⁸⁵ İbnu'l-Kâdisî *Târîh*'inde, alimlerin onun eserlerinde pekçok hatalar olduğunu söylediklerini, bunun nedeni olarak da çok eser telif etmesini gösterdiklerini nakleder. Çünkü bir kitabı hazırlarken bir başka kitaba daha başlamakta, aynı anda birden fazla kitap yazdığı olmaktadır. Ayrıca başkalarının eserlerinden naklettiği şeyleri gerek diğer kitaplar ve gerekse hocaları vasıtasıyla irdelemeden alınılıyordu. Nitekim kendisinden de "ben murettibim musannif değilim" dediği nakledilmiştir.¹⁸⁶

Bu alıntılardan da anlaşılacağı üzere, İbnu'l-Cevzî hem fazla eser telif etmesinden, hem de gerekli hassasiyeti göstermemesinden dolayı çalışmalarında çelişkilere ve yanlışlıklara düşebilmekteydi. Dolayısıyla, rivayetlerin bir kısmının hem *Mevdûât*'ta hem de *İlel*'de geçmesinin bir nedeni olarak bu husus zikredilebilir. Bu hususu açmak gerekirse: *İlel* ile ondan sonra yazılmış *Mevdûât*¹⁸⁷ karşılaştırıldığında ikisinin tertip olarak aynı olduğu görülür. Konular, müellifin dediği gibi, fıkıh

¹⁸¹ *M.*, II/184, rakam: 741; *İlel*, I/164, rakam: 254

¹⁸² Bir sonraki başlıkta görüleceği gibi, İbnu'l-Cevzî'nin bir kısım eserlerinde farklı bir görünüm sergilemesi ancak ihmalkarlıkla ve bazı alanlarda telif ettiği eserlerde kullandığı rivayetleri seçerken titiz davranmamasıyla açıklanabilir.

¹⁸³ Bkz. Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, IV/1347.

¹⁸⁴ Bkz. Zehebî, *Nubelâ*, XXI/378, 381.

¹⁸⁵ Bkz. Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, IV/1347. Muvaffaku'd-Dîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî de (658/1260) biz onun hadis alanındaki eserlerinden ve metodundan memnun değiliz derken herhalde aynı hususu kasdetmekteydi. Bkz. İbn Receb, *Zeyl*, III/414-5.

¹⁸⁶ İbn Receb, *Zeyl*, III/414-5. Leknevî de eserlerinde pekçok hatalar olduğunu söyler. Bkz. Leknevî, *Zaferu'l-Emânî*, s. 14.

¹⁸⁷ Önce *İlel*'i, ardından *M.*'i, bu ikisinden sonra da *Duafâ*'yı yazdığını belirtir. Bkz. *Kitabu'd-Duafâ*, I/7.

tertibince¹⁸⁸ aynı sırayı takip etmektedir: Tevhîd, İmân, Mubtede', İlm, Fedâil, Taharet, Salât... Öyle ki, her iki kitabın sonunda da sahabilerin başından geçtiği veya onların söylediği belirtilen rivayetlere dair birer bölüm vardır. Kanaatimizce, İbnu'l-Cevzî son derece zayıf veya mevzu gördüğü rivayetleri, bunlarla ilgili dokümanları ilk önce biraraya getirmiştir. Daha sonra ravileriyle ilgili suçlamaların toplamının daha ağır olduğu ve de metin açısından uydurma olduğu aşikar olan rivayetleri *Mevdûât* için ayırmıştır. *Mevdûât'a* göre, cerh edenlerin -en azından bir kısmı hakkında- daha hafif ifadeler kullandığı ravilerin rivayetlerini de *İlel* için ayırmıştır. Örneğin hacamatın hangi gün tercih edilmesiyle ilgili rivayetlerin bir kısmını *İlel*'de, bir kısmını *Mevdûât'ta* zikretmiştir. *Mevdûât'a* aldığı rivayetlerin ravileri kezzap gibi ifadelerle suçlanırken, *İlel*'de bunu göremeyiz.¹⁸⁹ İbnu'l-Cevzî her iki kitapta geçen ravilerle ilgili bilgileri - muhtemelen diğer ravileri de katmak suretiyle- daha sonra *Duafâ'da* biraraya getirmiştir.

İbnu'l-Cevzî'nin yaklaşımına göre, *İlel*'deki rivayetler mevzu olmaya son derece yakındır. Bu nedenle, *Mevdûât* ile *İlel*'de yer alan rivayetlerin önemli bir kısmını sınıflandırma açısından birbirinden ayırmak ve bir grubu mevzular diğer grubu da son derece zayıflar bölümüne koymak çok zordur. Çünkü *İlel*'deki rivayetlerin özellikle senedle ilgili değerlendirmelerine baktığımızda, İbnu'l-Cevzî'nin esasında yapması gerekenin, *İlel*'deki rivayetlerin önemli bir kısmını *Mevdûât'a* taşımak olduğunu görürüz. Zira “bu rivayet mevzudur”¹⁹⁰, “İbn Vehb'in hadisini yazan kimseye bunun mevzu olduğu kapalı kalmaz”¹⁹¹, “sika kimselerden mevzular rivayet ediyor. Rivayetlerini sırf hayret etmek için yazmak caizdir”¹⁹², “bu Saîd'in yalanıdır. Ebû Hâtim onun deccal olduğunu söylemiştir”¹⁹³, “bu rivayet mevzudur. Uyduran da Muhammed b. Muhâcir'dir”¹⁹⁴, “yalan olduğu hususunda icma vardır”¹⁹⁵, “rivayetin aslı yoktur”¹⁹⁶ gibi değerlendirmeler bu rivayetlerin *İlel*'de değil de *Mevdûât'ta* bulunmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bazı rivayetlerin hem *İlel*'de hem de *Mevdûât'ta* yer alması noktasında, İbnu'l-Cevzî “son derece zayıf saydığı rivayetleri neden *Mevdûât'ına* aldı” şeklinde tenkit edilmek yerine, “*İlel*'deki hadislerin önemli bir kısmını niçin *Mevdûât'a* taşımadı” diye tenkit edilmesi, ayıklamayı iyi yapmamakla suçlanması gerekir. Çünkü özellikle senedler açısından yapılan değerlendirmelere ve hadislerin metninin mevzu olduğunu gösteren kısa mülahazalara bakıldığında, kitabın

¹⁸⁸ Bkz. *İlel*, I/17.

¹⁸⁹ Ancak, kitabın ciddi bir tertibi olmadığından, her iki kitapta da konuyu Ukaylî'nin bu konuda sahih rivayet bulunmadığını söylemesiyle bitirir. Bu durumda şu soru akla gelmektedir: Hacamatın seçilmesi için gün veren rivayetler madem mevzudur, bunların bir kısmının *İlel*'de, bir kısmının da *M.*'ta yer almasının mantığı nedir? İşin ilginç, Perşembe günü hacamat olmayı tavsiye eden ve *İlel*'de geçen bir rivayet için de mevzu olduğunu kastederek, “Perşembe günü hacamat olmayı tavsiye eden bir rivayet te gelmiştir ancak, sahih değildir” der. Dolayısıyla *M.*'ta zikredip sahih değildir dediği rivayetlere verdiği hükmü *İlel*'deki rivayet için de verir. Rivayetin *İlel*'de geçtiğine ise nedense değinmez. Konu için bkz. *İlel*, II/874-7, rakam: 1463-8; *M.*, III/501-9, rakam: 1725-33.

¹⁹⁰ Bkz. *İlel*, I/252, rakam: 404; I/255, rakam: 409.

¹⁹¹ Bkz. *İlel*, I/448, rakam: 766.

¹⁹² Bkz. *İlel*, II/878, rakam: 1469.

¹⁹³ Bkz. *İlel*, II/943, rakam: 1570.

¹⁹⁴ Bkz. *İlel*, II/947, rakam: 1579.

¹⁹⁵ Bkz. *İlel*, II/902, rakam: 1506.

¹⁹⁶ Bkz. *İlel*, I/336, rakam: 549.

İlel kadar *Mevdûât* diye de adlandırılmayı hak ettiği anlaşılacaktır. Dolayısıyla adı *Mevdûât* diye de anılmayı hak eden *İlel*'de, gerçekten *İlel*'de bulunmayı hak edecek rivayet sayısının genel yekûna göre daha az olması gerektiği görülecektir.

Sonuç olarak İbnu'l-Cevzî'nin hatalı olduğunu baştan kabul etmek durumundayız. Çünkü mevzu dediği bir rivayetın yeri *İlel* değil *Mevdûât*'tır. Keza *İlel*'de zikredilen bir rivayetın tekrar *Mevdûât*'ta zikredilmemesi icap ederdi. Burada bir çıkış yolu olarak şu söylenebilir: İbnu'l-Cevzî ilk önce sahih görmediği rivayetlere dair dokümanları biraraya getirmiş sonra bunları konularına göre tasnif etmiştir. Yukarıda da değindiğimiz üzere, *Mevdûât*'a uygun gördüklerini metodik olmayan bir yolla ayırdıktan sonra, geri kalanları *İlel*'de değerlendirdi. Oysa *İlel* için ayırdığı sayfaların bazılarında *Mevdûât*'a aktardığı rivayetlerin mükerrerleri vardı. Yani aynı rivayet hem *Mevdûât* için ayırdığı bir kağıtta hem de *İlel* için ayırdığı başka bir kağıtta geçmekteydi. Keza farklı tarikle de gelse aynı rivayet iki kitap için ayırdığı farklı kağıtlarda geçmekteydi. Bir müddet sonra *Mevdûât* parşömenlerini kitap haline getirmeye girişti. Pekçok çalışması nedeniyle *İlel*'de neler yaptığını unuttuğundan veya zekasına güvenerek bazı rivayetleri ikinci kez kullandığının çoğu kez farkına varmadan ya da ihmal edip *İlel* ışığında tekrar gözden geçirmeden *İlel* tertibinde *Mevdûât*'ı oluşturdu. Birkaç rivayet hususunda ise *İlel*'de konuyu ele aldığını hatırlayarak veya oraya bakarak atıfta bulundu.¹⁹⁷

Geriyeye iki sorun daha kalmaktadır: İbnu'l-Cevzî *Mevdûât*'ı *İlel*'den sonra hazırladığını söylemektedir ancak, her iki kitapta da birbirine atıflar vardır.¹⁹⁸ *Mevdûât*'taki atıfların en azından önemli bir kısmının kitap hazırlanırken yazıldığı düşünülebilir. Çünkü bu eser diğerinden sonra yazılmıştır. *İlel*'deki atıflar için de iki ihtimal söz konusudur: *Mevdûât* için neyi ayırdığını bildiğinden gerektiğinde *İlel*'de sonradan hazırlayacağı kitap için atıflarda bulunmuş olabilir. Veya kitaplara daha sonradan bu atıfları yazmış veya ekletmiş, bunlar eserin yeni nüshalarına girmiştir. Bununla birlikte, kuvvetle muhtemel olan husus, her iki eserdeki atıfların en azından büyük kısmının sonradan yapılan ilaveler olduğudur. Nitekim Nurettin Boyacılar da aynı ihtimalden bahsetmektedir.¹⁹⁹

Son soruya, "madem ki sonradan kitaplara ilave yapmıştır, niçin her iki eserde yer alan rivayetleri kitapların birinden ayıklamadı" meselesine gelince; bu suale şu ihtimallerle cevap verilebilir: 1-Böyle bir ayıklama ciddi bir emeği gerektirir. İbnu'l-Cevzî ise hadisleri tek tek karşılaştırıp yeniden bir düzenleme ve tasnif yapmak

¹⁹⁷ Atıfta bulunduğu yerlerden birinde, cennetin ramazan orucunu tutanlar için süslenmesi rivyeti ile benzer muhtevalı rivayetlerin mevzu olduğunu söyledikten sonra konuyla ilgili sahih olmayan bazı rivayetlerin *İlel*'de yer aldığını belirtmesi, *İlel*'in büyük oranda mevzu rivayetleri içerdiği gerçeğini ortaya koymakta, dolayısıyla İbnu'l-Cevzî'nin *İlel*'e alacağı rivayetleri iyi ayıramadığını göstermektedir. Bkz. *M.*, II/549, rakam: 1119.

¹⁹⁸ *M.*'taki *İlel*'e yönelik atıflar için bkz. II/170, rakam: 730; II/549, rakam: 1119. *İlel*'de de benzer bir durum vardır. Eserin mukaddimesinde (I/17) *M.*'a atıfta bulunur ve mevzu rivayetleri orada topladığını söyler. Bir yerde de (I/161, rakam: 247) bir mevzu hadise sadece değinerek bunu *M.*'ta zikrettiğini belirtirken, bir başka yerde (I/210, rakam: 331) konuyla ilgili çizginin tamamen dışındaki rivayetleri *M.*'ta aktardığını ifade eder.

¹⁹⁹ Bkz. *M.*, I/125-6 (Boyacılar'ın etüdü).

uzun zaman alacağından, bunu ihmal etmiş olabilir. Çünkü müellifin *İlel*'de zikrettiği rivayetlerin önemli bir kısmı *Mevdûât*'ta bulunması gereken rivayetlerdir. Kitaplar baştan hazırlanırken metodik çalışılmamış, yazıldıktan sonra da bu tutum devam ettirilmiştir. Kuvvetle muhtemel olan husus budur. 2-Kitaplarının istinsah edilmiş olması nedeniyle herkesin elinde başka başka nüshalar bulunmasını sakıncalı görmüş olabilir. 3-Kitaplarında yapacağı değişikliğin konumunu lekeleyeceğinden ve eleştirileceğinden çekinmiş olabilir.

V-İBNU'L-CEVZÎ'NİN FARKLI GÖRÜNÜMÜ:

İbnu'l-Cevzî vaizlik yönü bulunan bir insandır. Kaynaklarda, küçükken vaazlara başladığı, zamanının vaizi diye tanıtıldığı, son derece iyi hitabeti olan biri olduğu ve sohbetlerine her taraftan insanların akın akın geldiği zikredilmektedir.²⁰⁰ Kendisi de *el-Kussâs ve'l-Muzekkirin* kitabının sonunda, yaptığı vaazlarla yüzbinden fazla insanın tövbe etmesine, onbinden fazla gencin istikamet çizgisine gelmesine, yüz bin insanın müslüman olmasına (?) vesile olduğunu söyler.²⁰¹

Onun müminleri hayra teşvik edip kötülüklerden sakındırmak amacıyla kaleme aldığı vaaz türü eserlerinin 28 tane olduğu zikredilmektedir.²⁰² *Bustânul-Vâizin*, *Saydu'l-Hâtır*, *es-Sebât inde'l-Memât*, *Muhtasar Zemmu'l-Hevâ* gibi. Vaizliği nedeniyle bazı çalışmalarında direk okuyucuya yönelerek nasihatta bulunur. *Bustân* böylesi uygulamalarla doludur.

İbnu'l-Cevzî her ne kadar başta *Mevdûât* olmak üzere bazı eserlerinde kıssacılara ve halka yanlış şeyleri anlatan vaizlere kızsda da, şikayetçi olduğu şeye kendisinin de düştüğünü, diğer pekçok hadisçi gibi özellikle fedâil ve terğîb-terhîb babında gösterilen müsamahayı sonuna kadar kullandığını, mevzu hadisler ile doğru olması mümkün olmayan kıssaları kitaplarına aldığını söylemek durumundayız.²⁰³ Bu husustaki tenkitleri daha önce aktarmıştık.

İbnu'l-Cevzî'nin *Mevdûât*'la *İlel* dışında tamamen farklı bir tavır sergilediğini ve bu iki eserde zikrettiği hadisleri bile delil olarak kullandığını görürüz. Üzerlerine

²⁰⁰ Durumu anlatmak için, ikindiden sonra vereceği sohbet için insanların kuşluk vaktinden itibaren yer kapmaya başladıkları, yer ayarlamak için para bile verdikleri, sohbetinde yüzbinden (?) fazla insanın bulunduğu zikredilir. Bkz. İbn Receb, *Zeyl*, III/405, 411, 412, 414.

²⁰¹ Bkz. *Kitâbu'l-Birr ve's-Sıla*, s. 22 (Muhakkik Abdulmevcûd'un nakli). Zehebî, İbnu'l-Cevzî'nin bu mübalağasına katılmaz ve şöyle der: "Hiç şüphe yok ki, böyle bir şey söz konusu olmamıştır çünkü bu olmuş olsaydı hem bu kadar cemaate sesini duyuramazdı, hem de vaaz mahalli bu kadar insanı almazdı." Zehebî, *Nubela*, XXI/370. Aynı durum *M.*'taki ravi değerlendirmelerinde de vardır. İbnu'l-Cevzî ravilerle ilgili bilgileri naklederken bazan makul ölçüyü kaçıran nakillere de yer verir. Örneğin, Enes b. Mâlik'ten geldiğini söylediği hadisleri rivayet eden bir yalancının rivayetlerini dinlemek için 20.000'den fazla insanın etrafında toplandığını nakleder. Bkz. *M.*, I/28. Keza Me'mûn b. Ahmed es-Sulemî için şöyle der: 100.000 hadis uydurduğu söylenmektedir. *M.*, I/193, rakam: 278.

²⁰² Bkz. *Kitâbu Ahkâmî'n-Nisâ*, s. 10 (Muhakkik Hemedân'ın yazısı).

²⁰³ Haccı ve Haremeyn'in faziletini anlattığı ve bir anlamda Hac kitabı sayılabilecek eseri *Musiru'l-Ğarâmi's-Sâkin ilâ Eşrefi'l-Emâkin*'de konuyla ilgili hemen hemen her rivayeti almıştır. Bu da diğer konulu çalışmalara benzemektedir. Birşeyler yazmak için gelen malzemeyi kullanmıştır.

ciltlerce mevdûât kitabı yazılabilecek eserlerinde böylesi rivayetlere bilerek yer verme nedenlerini gözden geçirecek olursak:

1-İbnu'l-Cevzî diğer hadisçiler gibi, ahlak konularında yazdığı kitapların kapsamına giren dokümanları cömertçe kullanmıştır. Kur'ân, sünnet ve tarih gibi doğrularla çelişmediği sürece rivayetin akla aykırı olmasına, muhal bir şeyden bahsediyor olmasına ehemmiyet vermemiştir. Onun bu çalışmalarında ön planda tuttuğu tek şey vardır: Okuyucuyu iyi insan olmaya yönlendirmek. Bu amaç doğrultusunda, aldığı rivayetlerin sağlamlığına ehemmiyet vermemiştir. Nitekim üzerine müstakil bir mevdûât yazılabilecek durumdaki *Bustân*'da tam bir kıssacıdır.

2-Bir kısmı fasikül de olsa, üçyüzden fazla eseri olduğu zikredilen bir insanın çalışmalarının büyük çoğunluğunda aynı ciddiyet ve titizliği göstermesi beklenemez. Çünkü çok yazan insanın çalışmalarının en azından bir kısmında derinlik olmaması ve de hatalarının fazla olması kaçınılmazdır. Aynı durum İbnu'l-Cevzî için de söylenebilir.

3-Kitaplarının bir kısmında kullandığı hadislerin, bizzat kendisinin mevzu dediği rivayetler olmasının nedenleri arasında, aynı hadise daha önce verdiği hükmü unutmaması zikredilebilir. Çünkü binlerce rivayeti kullanmış bir insanın neye ne dediğini, hatta nerede neyi kullandığını unutmaması doğaldır. Rivayet hususunda gerekli hassasiyet de gösterilmeyince, mevzu rivayet herhangi bir kitabına rahatça girebilmiştir.

4-İbnu'l-Cevzî, belli konulara tahsis ettiği çalışmalarında, konunun her bölümüyle ilgili birşeyler demiş olmak için, sahih-hasen ve zayıf rivayetler yanında eline geçen malzemeyi kullanmıştır. Bunu yaparken naklettiği hadisin veya bir rivayetin doğru olup olmaması hususunda fazla titiz davranmamıştır. Ve bunu bilerek yapmıştır. Çünkü *Mevdûât*'ıyla meselelere nasıl baktığını ortaya koyan İbnu'l-Cevzî'nin, diğer eserlerinde farklı bir tutum sergilemesi ancak bu şekilde izah edilebilir.²⁰⁴

²⁰⁴ Bazan "bir haberde şöyle gelmiştir" ifadeleriyle rivayet nakletmesi, esasında rivayeti nasıl gördüğünü göstermektedir. a) "Bir haberde şöyle gelmiştir: Her ay üç gün oruç tutup, bir gecesinde on rekat namaz kılıp, her rekatta Fatiha ve kul huve'llâhu ehad'i üç kez okuyup, namazın ardından on kez salavât getirip Allah'ı tesbih edene Allah yetmiş kişiye şefa'at etme yetkisi verir." Bkz. *Bustân*, s. 64. b) Bir haberde şöyle gelmiştir: Kul sırat köprüsünü... hatırlayıp ağlar ve on rekat namaz kılar, her rekatta Fatiha'yı bir kez, kul huvellahu ehad'i üç kez okur ve her iki rekatta bir selam verir, on rekatin ardından yüz kez salavât getirir... ise Allah hiç hissettirmeden onu sıratından geçirir. Bkz. *Bustân*, s. 69. İbnu'l-Cevzî bu tutumunu, mevzu olduğunu bildiği bazı hadislerin naklinde de yapar ve "ruviye" ifadesiyle hadis nakleder: Şeytandan korunmak isteyen okuyacağı dua (s. 20), Allah'ın cenneti yaratıp onunla konuşması (s. 21), şeytanın insanlardan olan yardımcılarının yaptıkları (s. 24), Hz. Peygamber'in rüzgardan korkması (s. 27), herkesin kitabının arşın altında toplu olarak durması, Allah'ın estirdiği bir rüzgarla bunların sağa sola dağılması (s. 108), ölüm anında insanın çektiği elemin bir saçına düşen pay gökter ve yerdekilere yüklense hepsinin öleceği (s. 146), ölüm meleğinin günde yetmiş kez kulların yüzüne baktığı, ölme zamanı gelmiş birinin güldüğünü görünce "ey falan hayret sana! Ben senin ruhunu almakla emrolundum sense gülüyorsun" dediği (s. 175-6), kişi kabristanda onbir kez kul huve'llâhu ehad'i okuyup sevabını başışlarsa Allah'ın kabristandakileri affedeceği ve duayı okuyan için Adem'den itibaren ölmüş her bir meyyit için on sevap yazacağı (s. 212), başı arşın altında, ayakları yerlerin altında, biri kırmızı yakut diğeri de yeşil zebcedden iki kanadı meşrik ve mağribi kaplamış meleğin ramazanın her gecesini tövbe eden yok mu' diye seslenmesi (s. 223).

Biz burada başta *Mevdûât* ve *İlel*'deki rivayetleri olmak üzere, İbnu'l-Cevzî'nin sergilediği farklı tutumu üç başlıkta ortaya koymak istiyoruz.

A-Diğer eserlerindeki Mevdûât rivayetleri:

İbnu'l-Cevzî diğer eserlerinde, *Mevdûât* kitabını adeta el kitabı gibi değerlendirir ve bunda geçen hadislerin önemli bir kısmını diğer çalışmalarında kullanır. Bu ise, daha önce bahsettiğimiz gibi, fedail, terğib-terhib konularındaki açık kapıyı diğer pekçok müellif gibi ardına kadar açması yanında, akılla ilgili rivayetleri kullandığı *Kitâbu'l-Ezkiyâ* misali konulu kitaplarında, mevzuyla ilgili herşeyi değerlendirme arzusundan kaynaklanmaktadır. Örnekler:

1-"Allah aklı yaratınca ona gel dedi. O da geldi. Sonra 'geri dön' dedi, döndü. Sonra şöyle buyurdu: "Senden daha hayırlı, faziletli ve güzel birşey yaratmadım. Seninle alır, seninle veririm..."²⁰⁵

2-Çok uyuyup gece namazını az kılan ile az uyuyup gece namazını çok kılan için Hz. Peygamber'in "daha akıllı olan, dünya ve ahirette daha faziletlidir" buyurması.²⁰⁶

3-"İnsanlar kıyamet günü akıllarına göre muamele görecekler."²⁰⁷

4-"Allah bin ümmet yarattı. Bunların altıyüzü denizde, dörtyüzü karadadır."²⁰⁸

5-"Bir kardeşine bir lokma tatlı yediren kıyamet gününün acılığını tatmaz."²⁰⁹

B-Diğer çalışmalarındaki İlel rivayetleri:

Mevdûât rivayetlerini eserlerinde kullanan İbnu'l-Cevzî, son derece zayıf hadisler diye nitelediği *İlel* hadislerini elbette kullanacaktır. Nitekim çalışmalarında bu eserdeki rivayetleri de bolca kullanmıştır. Durumun anlaşılması için örnekler vermek gerekecektir:

1-"Benden sonra pekçok ordular olacak. Sizler Horasan ordusunda olun. Sonra Merv şehrine gidin. Çünkü burayı Zulkarneyn inşa etmiş ve bereketli olması için dua etmiştir. Oranın ahalisine bir kötülük zarar veremez."²¹⁰

2-"Güneşle görevli yedi melek vardır. Bunlar hergün güneşe kar atmaktadırlar. Bunlar olmamış olsaydı güneşin ışınlarının ulaştığı herşey yanardı."²¹¹

3-"Abdestin (vesvese vererek suyu fazla harcattırmak isteyen) Velehân adlı bir şeytanı vardır. Ondan sakının."²¹²

4-"Deniz her gece üç kez dünyayı suya gark etmek için izin ister ancak, Allah izin vermez."²¹³

²⁰⁵ M., I/272-3, rakam: 366; *Zekiler Kitabı*, s. 12.

²⁰⁶ M., I/276-7, rakam: 370; *Muhtasar Zemmü'l-Hevâ*, s. 14.

²⁰⁷ M., I/269, rakam: 362; *Muhtasar Zemmü'l-Hevâ*, s. 15.

²⁰⁸ M., III/152, rakam: 1366; *Muntazam*, I/170.

²⁰⁹ M., III/180, rakam: 1400; *Kitâbu'l-Birr*, s. 244, rakam: 431.

²¹⁰ *İlel*, I/309, rakam: 494; *Muntazam*, I/300.

²¹¹ *İlel*, I/46, rakam: 29; *Muntazam*, I/187..

²¹² *İlel*, I/345, rakam: 567; *Muntazam*, I/179.

5-“Bir müslüman kardeşinin ihtiyacını gideren, ömür boyu Allah’a hizmet etmiş gibidir.”²¹⁴

C-İbnu'l-Cevzî'den ilginç rivayetler:

Bu bölümde İbnu'l-Cevzî'yi farklı cepheden daha iyi tanımak için onun çeşitli kitaplarından derlediğimiz rivayetleri çeşitli başlıklar altında sunmaya çalışacağız. Bunu yaptığımızda, *Mevdûât* ve *İlel*'in yazarı İbnu'l-Cevzî ile diğer eserlerin yazarı İbnu'l-Cevzî arasında ne kadar fark olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

1-Mevzu hadisler:

a) “Günahlar işleyerek ölümlerinizi mahcup etmeyin. Çünkü bunlar ölmüş olan kabirdeki yakınlarınıza arz olunur.”²¹⁵ b) “Ölüm meleği ölme vakti gelmiş bir adama geldi. Kalbine bakınca bir şey göremedi. Çene kemiğini açınca dilinin üst damağına yapışmış halde “İlâ ilâhe ille'llâh” dediğini gördü. Samimi söyleyişinden dolayı (Allah) onu affetti.”²¹⁶ c) “Aşık olup, bunu gizleyen ve iffetli olan insanı Allah bağışlar ve cennetine sokar.”²¹⁷

2-Asılsız haberler:

Şeytanın her gün 360 askerini müslümanları kandırmak için göreve çıkarması²¹⁸, şeytanın Hz. Musa'ya nasihatları²¹⁹, Hz. Süleyman'ın İblis'e ümmet-i Muhammed'i yoldan nasıl çıkarmaya çalışacağını sorması, onun da ne yapacağını anlatması²²⁰, Hızır ve İlyas'la ilgili haberler.²²¹

3-Mübalâğa:

Hz. Ömer'in bayram günleri ve sefer hariç sürekli oruç tuttuğu.²²² Ahmed b. Hanbel'in bir günde 300 rekat kıldığı, seksen yaş civarında hastalanınca bunu 150 rekata düşürdüğü.²²³ Kısra'nın sarayında yataklık olarak kullandığı 3000 kadın, şarkı ve hizmet için binlerce cariye, 3.000 erkek hizmetkâr, binmesi için 8500 hayvan, yükleri taşıması için 12.000 katır, ayrıca 50.000 hayvan, 999 fil bulunduğu²²⁴

4-Muhal şeyler:

²¹³ *İlel*, I/41, rakam: 37; *Muntazam*, I/152.

²¹⁴ *İlel*, II/511, rakam: 843-4; *Kitâbu'l-Birr*, s. 241, rakam: 421.

²¹⁵ *es-Sebât inde'l-Memât*, s. 175-6. Rivayetin değerlendirmesi için buradaki dipnota bkz.

²¹⁶ *es-Sebât inde'l-Memât*, s. 191-2. Rivayetin değerlendirmesi için buradaki dipnota bkz.

²¹⁷ *Muhtasar Zem*, s. 72, 197, 198 (Bu hal üzere ölenin şehid olduğunu belirtir).

²¹⁸ *Bustân*, s. 16.

²¹⁹ *Bustân*, s. 16.

²²⁰ *Bustân*, s. 23.

²²¹ Hızır'ın Kabe'de dua yapması (*Musîr*, s. 297), Zunnûnla'la Hz. Peygamber'e selam göndermesi (*Musîr*, s. 126), Beytulmakdis'te İlyas'la karşılaşan ve ondan her yıl Hızır'la buluştuğunu öğrenen zâtin hikayesi (*Musîr*, s. 195-6).

²²² *Menâkibu Emir*, s. 169.

²²³ Bkz. *Menâkibu'l-İmâm*, s. 382.

²²⁴ Bkz. *Muntazam*, III/285

İkiyzyıldan yukarı binlerce yıl yaşayanlar.²²⁵ Kurdun bir yahudi çobana Hz. Peygamber'in çıktığını haber vermesi.²²⁶ Yılanın Kabe'yi bir hafta tavaf etmesi, Hacer-i Esved'i istilam etmesi.²²⁷

5-Hz. Peygamber'le ilgili haberler:

Amine'nin diğer kadınlar gibi hamilelik sıkıntısı çekmemesi²²⁸, Hz. Peygamber'in doğumuyla meydana gelen olağanüstü haller²²⁹, kendisini Abdullah'a arz eden kadının, onun Amine'yle evlenip gerdeğe girmesi üzerine alınıdaki nurun kaybolduğunu söylemesi.²³⁰

6-Rüya ile rical tenkidi:

İbnu'l-Cevzî rüyayı bir delil olarak kullanır. Şek gününde oruç tutmayı savunan *Der'u'l-Levm* adlı eserinde Ebû Abdillâh İbn Batta el-Ukberî adlı bir ravinin güvenilir biri olduğunu ispat sadedinde, senediyle beraber Huseyn b. Ali el-Cevherî'den şunu nakleder: Rüyada Hz. Peygamber'i gördüm. "Yâ Rasûlellâh" dedim. "Farklı görüşler oluştu. Biz kime uyalım." Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Ebû Abdillâh b. Batta'ya uy." Sabah olunca elbiselerimi giydim ve Ukberâ'ya gittim. Varınca İbn Batta'nın huzuruna girdim. Beni görünce tebessüm ederek "Hz. Peygamber doğru söyledi" dedi.²³¹

VI-SONUÇ:

Pekçok müellifin birkaç ilim dalında birden çok eser vermesi ve yazdıkları eserlerin sayısının elli, yüz gibi rakamlarla ifade edilmesi, onların velûdlüğünü, geniş araştırmasını ve çeşitli ilim dallarına vukûfiyetini göstermesi açısından mühimdir ancak, eser sayısının elli ve yüz gibi rakamlarla ifade edilmesi, bu çalışmaların tamamında aynı titizliğin ve rivayet kurallarının gözetildiği anlamına gelmeyebilir. Özellikle de eserlerin bir kısmı terğib-terhib babında ise. Nitekim bu çalışmamızda tanıttığımız İbnu'l-Cevzî iki farklı yaklaşımla karşımıza çıkmaktadır.

İbnu'l-Cevzî'nin *Mevdûâtı*, mevzu hadislerle ilgili en derli toplu, konuların dizilişi itibarıyla en sistematik ve en kapsamlı çalışmadır. Bu özellikleri nedeniyle kendisinden sonra yazılan benzer muhtevalı kitaplara kaynaklık etmiş ve yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Bu yoğun ilgi, beraberinde aynı yoğunlukta eleştiri getirmiştir.

²²⁵ İkiyüz yıldan fazla yaşayanlar: Nâbiğa el-Ca'dî, Cu'şum b. Avf, Âmir b. Cuveyn... Üçyüz yıldan fazla yaşayanlar: Zu'l-Esba' el-Advânî, Mustevğîr b. Rebia, Amr b. Luhay... Dörtüzyüz yıldan fazla yaşayanlar: Hâris b. Mudâd el-Curhumî, Zuheyr b. Cenâb, Şâlih... Beşyüzyıldan fazla yaşayanlar: Âmir b. ez-Zarib, Âmir b. Sa'leb, Sâm b. Nûh. Altiyüzyıldan fazla yaşayan: Kahin Satih. Yediyüzyıldan... Sekizyüz yıldan.... Dokuzyüzyıldan fazla yaşayanlar... Üçbinyıldan fazla yaşayanlar... Bkz. *A'mâru'l-A'yân*, s. 107-130

²²⁶ *Muntazam*, III/68-9.

²²⁷ *Musîr*, s. 308. Hz. Peygamber'den de şunu nakleder: "Allah cinin şeytanlarına lanet etti ve onları yeryüzünde hayvana tebdil etti. Siyah köpekler işte onlardır, cinlerdir." *Muntazam*, I/169.

²²⁸ *Kitâbu'l-Hadâik*, I/161; *Sıfatu's-Safve*, I/23; *Muntazam*, II/242-3; İbn Sa'd, *Tabakât*, I/102.

²²⁹ *Kitâbu'l-Hadâik*, I/163-4; *Sıfatu's-Safve*, I/37; *Muntazam*, II/247-252.

²³⁰ Bkz. *Muntazam*, II/200-1.

²³¹ *Der'u'l-Levm*, s. 46.

Başta İbn Hacer ve Suyûfî olmak üzere, hadisçiler tarafından yöneltilen eleştirilerde ve çalışmalarda; İbnu'l-Cevzî, kitabında büyük oranda başarılı bulunmakla birlikte, mevzu olmadıkları halde, bir kısım hadisleri *Mevdûâf*'a alması nedeniyle tenkit edilmiştir. Kendisinden önceki bazı alimlerin, hadisin bir tarihiyle ilgili verdikleri hükümü genel bir hüküm gibi görerek, rivayetin metnini mevzu saydığını söylemişlerdir. Onlara göre İbnu'l-Cevzî, mevzu kabul ettiği hadislerin diğer tarihlerine bakmış olsaydı, bunları kitabına almayacaktı.

İbnu'l-Cevzî'nin, tenkit edildiği hadislerin yer aldığı kitaplara baktığımızda şunu görüyoruz: İki rivayet *Buhârî*'de (rivayetlerden biri *Buhârî*'nin bir tarikinde geçmekte), biri *Muslim*'de, kalanların önemli bir kısmı da *sunen*ler ile Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'inde geçmektedir. İbnu'l-Cevzî'ye yönelik eleştirilerin altında yatan en önemli nedenin bu olduğu aşikardır. İbnu'l-Cevzî ise, muteber kabul edilen kitaplardaki hadisleri mevzu saymak suretiyle, genel kabule bir nevi karşı çıkmış ve eleştiri oklarını üzerine çekmiştir. Oysa İbnu'l-Cevzî *Sahîhayn* dışındakilere karşı oldukça rahat olmakla birlikte, *Sahîhayn*'a karşı aynı aynı yaklaşımı sergileyememiştir. Çünkü, *Buhârî*'de geçtiği söylenen hadis, Buhârî rivayetlerinin sadece birinde yer almıştır. Diğer rivayetin ise başka sahâbi tarafından Buhârî'de nakledildiğini muhtemelen tespit edememiştir. Dolayısıyla İbnu'l-Cevzî, bu rivayetleri mevzu kabul edip eserine alırken onları Buhârî rivayeti olarak saymamıştır. Muslim'in rivayetini de "ruviye" ile nakletmiştir. Bu da, o hadisin Muslim rivayeti olduğunun gözünden kaçtığını göstermektedir. Bu üç örnek dışında başka *Sahîhayn* rivayeti içermeyen *Mevdûâf*'ın müellifinin, diğer hadisçiler gibi *Sahîhayn*'a karşı bir ön kabulünün olduğu ve bu noktada vazifesini hakkıyla yapamadığı anlaşılmaktadır.²³² Buna rağmen tenkitlere maruz kalmıştır. Dolayısıyla "aşırılık (uydurma olmayan rivayetlere uydurma demesi suçlaması) iddiasının altında, onun *el-Kutubu's-Sitte* ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'i gibi "muteber" kaynaklarda yer alan bazı hadislerin uydurma olduğunu söylemesine karşı bir tepki yatmaktadır"²³³ denilebilir.

İbnu'l-Cevzî'nin mevzu saydığı üçyüz civarındaki hadisin diğer tarihlerine bakmadığına gelince, bu büyük oranda doğru bir tespittir ancak, İbnu'l-Cevzî kitabında zikrettiği hadislerin önemli bir kısmını metin açısından da tenkide tabi tutmaktadır. Dolayısıyla bu rivayetler başka tarihlerle gelmiş olsalar bile, bunun müellif için önem arz etmediğini düşünmekteyiz. Bununla beraber, reddettiği hadislerin bir kısmının metin açısından tenkidi gerektiren bir yönünün bulunmadığı ve diğer tarihleriyle birlikte, en azından zayıf kabul edilebilecek durumda olduğu da bir gerçektir. İbnu'l-Cevzî en azından bu rivayetlerin diğer tarihlerine bakmış olsaydı, vereceği hükmün farklı olacağını düşünmekteyiz. Çünkü eserindeki rivayetlerin büyük çoğunluğu, sened açısından mevzu sayılan rivayetlerdir. Bunun anlamı şudur: Bu rivayetlerin en azından bir kısmının diğer tarihlerine göz atılmış olsaydı, verilecek hüküm değişik olabilirdi. Bu, İbnu'l-Cevzî'nin mevzu saydığı rivayetlerin önemli bir

²³² *Sahîhayn*'daki hadislerde geçen bazı noktaları ravi hatası olarak dile getirdiğinin aktarılması bir küçük adım olarak takdir edilecek bir durumdur. Ancak bu sadece İbnu'l-Cevzî'ye özgü bir tutum değildir.

²³³ Kırbasoğlu, *Metodoloji*, s. 142.

kısımının esasında mevzu olmadığı anlamına gelmez. Nitekim 1617 rivayet içinden sadece üçyüz tanesinin mevzu olmadığını göstermek amacıyla Suyûtî'nin yaptığı varyant çalışmalarına bakıldığında, pekçok tariki bulmak için oldukça zorlandığı, delil diye getirdiği senedlerin ayrıca takviyeye muhtaç olduğu görülecektir.

İbnu'l-Cevzî'ye yönelik eleştirilere rağmen, yapılan bazı çalışmalar İbnu'l-Cevzî'yi büyük oranda haklı çıkarır niteliktedir. Örneğin, Leknevî'nin İbn Mâce'nin *Sunen*'inde munker, az da olsa uydurma hadislerin bulunduğunu söylemesini değerlendiren Ebu Ğudde şöyle der: Kevserî, Makdisî'nin *Şurûtu'l-Eimmeti's-Sitte* adlı eserine yazdığı bir dipnotta (s. 16) şöyle demiştir: İbnu'l-Cevzî'nin uydurma kabul ettiği İbn Mâce hadisleri yaklaşık otuz kadardır. Hadis tenkitçisinin bu hadisler hakkında söyleyebileceği en hafif eleştiri, bunların son derece zayıf olduğudur, ama doğrusu çoğu uydurmadır. Muhammed Abdurreşîd en-Nu'mani el-Hindî *Mâ Temessu İleyhi'l-Hâce li-men Yutâliu Sunene İbn Mâce* adlı eserinde (s. 38-44) İbnu'l-Cevzî'nin "*Mevdûât*" adlı eserine aldığı İbn Mâce hadislerini tek tek saymış, bunların sayısını otuzdört olarak tesbit etmiştir. Bunların herbirinin isnadı hakkındaki eleştirilere de değindikten sonra, İbnu'l-Cevzî dışındaki başka muhaddislerin uydurma olduğuna hükmettikleri yedi hadisi, -eleştirileri de zikrederek- ilave etmiş ve sayı kırkbire ulaşmıştır. Bunların dışında son derece zayıf hadislerin de bulunduğunu, bunlar toplanacak olsa bir cilt tutacağını sözlerine ilave etmiştir.²³⁴

Son dönemlerde yapılan çalışmalarda varılan sonuçlar da benzer yönde çıkmaktadır. Örneğin İbnu'l-Cevzî'nin mevzudur dediği otuzdört İbn Mâce rivayetinden on tanesini, hadis ve ravileri hakkında söylenen değerlendirmeler ışığında master tezinde incelemeye tabi tutan Suheyb Hasan Abdulgaffâr, İbnu'l-Cevzî'nin on hadisinden yedisini mevzu saymakla isabet ettiğini, üçünde ise yanlış olduğunu söylemiştir.²³⁵ Bu, "İbnu'l-Cevzî'nin verdiği hükümlerdeki isabet oranının yüzde yetmiş civarında olduğu"²³⁶ anlamına gelmektedir.

İbnu'l-Cevzî hakkında doktora tezi hazırlamış olan Mahmud Ahmed el-Kaysiyye de çalışmasının son kısmında İbnu'l-Cevzî'nin mevzudur dediği yirmi hadisi ele almış, rivayetler ile raviler hakkındaki mülâhazaları incelemiştir. Onun tespitine göre, İbnu'l-Cevzî yirmi hadis hakkındaki 'mevzudur' tespitinde tamamıyla haklıdır.²³⁷ Dolayısıyla bu çalışmada değerlendirilen rivayetlerin oranına bakıldığında, İbnu'l-Cevzî yüzde yüz isabetli davranmıştır.

Bu çalışmalar İbnu'l-Cevzî'nin mevzudur diye verdiği hükümlerin büyük çoğunluğunda haklı olduğunu göstermektedir. Burada şunu söyleyebiliriz: İbnu'l-Cevzî'nin *Mevdûât*'ı –eksikliklerine rağmen- kendi dönemi şartlarında güzel hazırlanmış ve hâlâ aşılammış bir kaynak eserdir.

²³⁴ Bkz. Leknevî, *Ecvibe*, s. 71-3 (Ebû Ğudde'nin dipnotu); Kırbasoğlu, *Metodoloji*, s. 300.

²³⁵ Abdul Ghaffar, *Criticism of Hadith*, s. 3, 145, 246-7.

²³⁶ Kırbasoğlu, *Metodoloji*, s. 142.

²³⁷ Bkz. Kaysiyye, *el-İmâm İbnu'l-Cevzî*, s. 307-67.

İbnu'l-Cevzî'nin son derece zayıf hadisleri topladığı *İlel*'ine gelince, bu eser *Mevdûât* ile uyumlu bir çalışma değildir. Her iki eserde aynı hadisler yer almakta keza mevzu hükmünü verdiği pekçok rivayet *İlel*'de geçmektedir. Bu da İbnu'l-Cevzî'nin her iki kitabı hazırlarken titiz davranmadığını ve ciddi bir karşılaştırma yapmadığını göstermektedir.

Tüm bunların yanında, İbnu'l-Cevzî'nin *Mevdûât*'ta ve *İlel*'de ortaya koyduğu eleştirel yaklaşımı diğer eserlerinin büyük kısmında görme imkanına sahip değiliz. İki eserdeki İbnu'l-Cevzî ile diğer pekçok eserinde karşımıza çıkan İbnu'l-Cevzî arasında çok fark vardır. Konulu eserleri ile terğib-terhib alanındaki çalışmalarında *Mevdûât* ve *İlel*'de geçen rivayetler de dahil olmak üzere eline geçen rivayetleri cömertce kullanmış, mevzu olduklarını bilmesine rağmen gevşek davranmıştır. Onun için mühim olan, ele aldığı konuda ortaya birşeyler koymak, terğib-terhib alanındaki eserlerde okuyucuyu bir cihete yöneltmektir. Dolayısıyla, iki farklı İbnu'l-Cevzî'yi yanyana getirmek son derece zordur. Bu durum çok eser telif eden müelliflerin düştüğü bir çelişkidir. Aynı durum *Mustafâ* gibi mücessem eseri yazmış olan Gazâlî ile İbnu'l-Cevzî'yi sürekli tenkit eden ve *Tedrib* gibi usüle yönelik eseri yanında mevzu hadislerle ilgili *Leâli*'si bulunan Suyûtî için de geçerlidir. Kendisine yüzlerce eser atfedilen Suyûtî tenkit ettiği İbnu'l-Cevzî'nin hatasına düşmüş ve mevzu dediği rivayetleri eserlerinde delil olarak kullanmıştır.²³⁸

Sonuç olarak, İbnu'l-Cevzî, bir yanda rivayet tenkitçiliğinin gerektirdiği şartları yerine getirerek aynı noktada buluşurlarken, diğer yandan çalışmalarının önemli bir kısmında bu şartları ihmal ederek, farklı bir düzlemde tekrar biraraya gelmişlerdir. Bu bir anlamda, eleştirilenle eleştirilenin birlikteliğidir.

İbnu'l-Cevzî'nin iki farklı görünüm arz etmesinin nedenlerine gelince, bunlar şöyle özetlenebilir:

Ahkâm bahislerindeki hadisler Hz. Peygamber'den itibaren yaşantıya geçirilme imkanı bulmuşlardır. Bu nedenle daha sağlıklı olarak bizlere ulaştırılmışlardır. Ahlak ve inanç gibi konuların alanına giren rivayetler ise aynı oranda yaşama geçirilme imkanı bulamamışlardır. Keza, bu alanlar çeşitli nedenlerden ötürü en çok hadis uydurulan sahalarda olmuştur. Bu gerçek yanında, fedâil vb. bahislerde

²³⁸ Bununla ilgili bazı örnekler vermek istiyoruz: a) "Kaplari yıkamak, avluyu temizlemek zenginlik getirir." Suyûtî *Leâli*'de bu rivayete mevzu derken *el-Câmiu's-Sağîr*'de sahih der. Bkz. *Leâli*, II/4; Munâvî, *Feydu'l-Kadir*, IV/402, rakam: 5766. b) "Müslümanların gıdasını stoklayan kimseyi Allah ya cüzzam hastalığına yakalattır ya da iflas ettirir." Suyûtî *Leâli*'de hadisin ravilerinin sika olduğunu söylerken *el-Câmiu's-Sağîr*'de rivayete zayıf der. Bkz. *Leâli*, II/148; Munâvî, *Feydu'l-Kadir*, VI/35, rakam: 8330. c) "Adil kâdî kıyamet günü getirilir. Öyle bir hesapla karşılaşır ki, bir hurma tanesi için bile iki kişi arasında hakimlik yapmasaydım diye temenni eder." Suyûtî hadise bir yerde zayıf derken başka bir yerde hasen der. Bkz. Munâvî, *Feydu'l-Kadir*, II/379, rakam: 2084; VI/345, rakam: 7527. d) "Gece namazı çok olanın gündüz yüzü güzel olur." Suyûtî *el-Câmiu's-Sağîr*'de hadise zayıf derken, Munâvî'nin belirttiğine göre, *E'zebu'l-Menâhil* adlı eserinde hadis hafızlarının bu rivayetin mevzuluğuna hükmettiklerini söyler. Bkz. *Leâli*, II/32-5; Munâvî, *Feydu'l-Kadir*, VI/213, rakam: 8989. (Oysa Suyûtî *el-Câmiu's-Sağîr*'de hadis uyduran bir kimsenin tek başına rivayet ettiği hadisi eserine almayacağını söylemiştir. (Bkz. *Feydu'l-Kadir*, II/21).

gelen rivayetlere gösterilebileceği söylenen gevşeklik makul bir çizgide tutulmamış, insanları hayra teşvik edip kötülüklerden men etsin de rivayet nasıl olursa olsun anlayışıyla mevzu hadisler, İsrâîlî kıssalar ile diğer nakiller ahlak kitaplarına girmiştir. Bu tür rivayetlerin kitaplara girmesinin bir nedeni de şu idi: Ahlak, inanç vb. alanlarda, belli bir konuyu ispat için yazılmış çalışmalarda her bir başlığın altında zikredilebilecek sahih rivayet bulma sıkıntısı çekilmesi ve sıhhatine önem vermeden konuyla ilgili tüm rivayetleri delil olarak değerlendirme çabası (zayıflar bir tarafa) mevzu rivayetlerin, İsrâîliyyât ve benzer kıssaların bu çalışmalara girmesine sebebiyet vermiştir. Rivayetlerin kabulünde aranan şartları zikreden veya uygulayan müellifler, ahlaka, inanca vb. alanlara yönelik eserlerinde aktardıkları bazı rivayetlerin asılsız olduğunu elbette bilmekteydiler ancak, bahsettiğimiz iki neden doğrultusunda bunları almakta titiz davranmamışlardır.

Yukarıdaki kadar etkili olmasa bile, şu da bir neden olarak zikredilebilir: Çok eser yazan müellifler, herhangi bir çalışmalarında, hakkında olumsuz kanaat belirttiklerini unuttuklarından veya ne dedikleri hususunda ihmalkar davrandıklarından dolayı, aynı rivayeti başka eserlerinde kullanabilmişlerdir. Bazan kendilerinin bizatihi mevzû dedikleri rivayeti kullanmaya kadar varan bu tutum, düşüncelerin zamanla değişmesi olarak izah edilemez. Çünkü, nihayetinde raviler başta olmak üzere bir takım kriterler göz önünde bulundurularak rivayetlere bir değer hükmü verilmektedir. Bir rivayete verilen değer hükmünün sonradan fark edilen bir etkenle değiştirilmesi nisbî bir durumdur. Bu nedenle, bir hadisle ilgili olumsuz hüküm veren müellifin aynı hadisi ya da aynı kategoride değerlendirilebilecek bir rivayeti, farklı bir çalışmada kullanması, 'kanaati değişmiştir, onları gençlik döneminde yazmıştır' şeklinde yorumlanamaz. Çünkü birbirleriyle çelişik görüntü arz eden kitaplara bakıldığında, eserin mevzusuna göre ayrı bir metod takip edildiği, kuralların çalışmaların önemli bir kısmında işletilmediği görülür.

KİTÂBİYÂT

- Abdul Ghaffar, Suhaib Hasan, *Criticism of Hadith Among Muslims with Reference to Sunan Ibn Maja* (London, 1986, 2'nd edition)
- el-Alâî, Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî (ö. 761/1360), *en-Nakdu's-Sahîh li mâ U'turida aleyhi min Ehâdîsi'l-Mesâbîh*, hzr. Mahmud Saîd Memdûh, Beyrut-1990
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istihlali Sözlüğü*, İstanbul-1987
- el-Beyhakî, Ebûbekr Ahmed b. el-Huseyn (ö. 458/1066), *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Beyrut-1984
- , *es-Sunenu'l-Kubrâ*, hzr. Muhammed Abdulkadir Atâ', I-XI, Beyrut-1994
- , *Şuabu'l-İmân*, hzr. Muhammed es-Saîd b. Besyonî Zağlol, I-IX, Beyrut-1990
- Boyacılar, Nurettin, *İbnu'l-Cevzi ve Hadisçiliği*, AÜ İlahiyat Fakültesi, 1978 (Basılmamış doktora tezi)
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim (ö. 256/870), *Sahihu'l-Buhârî*, hzr. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz, I-VIII+Fihrist, Beyrut-1991
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as (ö. 275/888), *Sunenu Ebî Dâvûd*, hzr. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-II+Fihrist, Beyrut-1988
- ed-Dumeynî, Misfir b. Ğaramullah. *Mekâyisu İbni'l-Cevzi fi Nakdi Mutûni's-*

- Sunne min hilâli Kitâbihi'l-Mevdûât*, Riyad-1984
- Ebû Gudde, Abdulfettah (ö. 1997), *Mevzu Hadisler*, trc. Enbiya Yıldırım, İstanbul-1995
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara-1997
- el-Hâkim en-Neysâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh (ö. 405/1014), *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, hzr. Mustafa Abdulkâdir Atâ', I-IV+Fihrist, Beyrut-1990
- el-Hamevî, Yâkût (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-Udebâ*, I-X, Beyrut-1980
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Adâbi's-Sâmi'*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Beyrut-1991 (Câmi')
- , *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, hzr. Ahmed Ömer Hâşim, Beyrut-1986
- , *Muveddihu Evhâmî'l-Cem' ve't-Tefrîk*, thk. Abdulmu'ti Emin Kal'acı, I-II, Beyrut-1987
- , *Târîhu Bağdâd*, I-XIX+Fihrist, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut- Tsz
- Hatiboğlu, İbrahim, *İbnu'l-Cevzî*, DİA, XX/550
- Hatiboğlu, M. Saîd, *Hazret-i Âişe'nin Hadîs Tenkîdçiliği*, Ankara Ü. İlahiyat F. Dergisi, sayı: 19, yıl: 1973, s. 59-74
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf (ö. 463/1071), *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Al Muhammed el-Becâvî, I-IV, Dâru Nehdati Mısır, Kahire-Tsz.
- İbn Adiy, Ebû Ahmed el-Curcânî (ö. 365/975), *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, hzr. Suheyl Zekkâr, Yahya Muhtâr Gazzâvî, I-VIII, Beyrut-1988
- İbn Arrâk, Ali b. Muhammed el-Kinânî (ö. 963/1556), *Tenzîhu's-Şerîa ani'l-Ehâdisi's-Şeniati'l-Mevdûa*, hzr. Abdulvehhâb Abdullatîf, Abdullah Muhammed es-Siddîk, I-II, Beyrut-1981
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, hzr. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz, I-XV+Fihrist, Beyrut-1993
- , *el-Kavlul-Musedded fi'z-Zebbi ani'l-Musned li'l-İmam Ahmed*, Beyrut-1984
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Bustî (ö. 354/965), *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, hzr. Mahmud İbrahim Zâyed, I-III, Beyrut-1992
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr (ö. 751/1350), *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîhi ve'd-Daîf*, hzr. Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut-Tsz.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, hzr. Ahmed Ebû Mulhim ve diğeri, I-XIV+Fihrist, Beyrut-1988
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 275/888), *Sunenu İbn Mâce*, Hzr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, I-II+Fihrist, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut -Tsz.
- İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed (ö. 795/1393), İbn Receb, *Kitâbu'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Dâru'l-Ma'rife-Beyrut
- İbn Sa'd, Muhammed (ö. 230/844), *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, I-VIII+Fihrist, Dâru Sâdir, Beyrut-Tsz.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed (ö. 728/1328), *Minhâcu's-Sunneti'n Nebeviyye*, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Tsz.
- İbnu'l-Esîr, Ali b. Muhammed (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XII+Fihrist, Beyrut-1982
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Ulûmu'l-Hadîs*, hzr. Nûruddîn İtr, Dimaşk-1986
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman (ö. 597/1201), *A'mâru'l-A'yân*, hzr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Kahire-1994,

- , *Bustānu'l-Vāizin ve Riyādu's-Sāmiin*, hzr. Eymen el-Buhayrî, Beyrut-1995
- , *Def'u Şubehi't-Teşbih bi Ekeffi't-Tenzih*, hzr. Hasan es-Sekkâf, Amman-1992
- , *Der'u'l-Levm ve'd-Daym fi Savmi Yevmi'l-Ğaym*, hzr. Câsim b. Suleyman ed-Devsî, Beyrut-1994
- , *Funūnu'l-Efnân fi Ulūmi'l-Kur'ân*, hzr. Hasen Diyâuddin Itr, Beyrut-1987
- , *İhbâru Ehli'r-Rusûh fi'l-Fıkhi ve't-Tahtis bi Mikdâri'l-Mensûh mine'l-Hadîs*, hzr. Ali Rıda Abdullah Ali Rıda, Beyrut-1992
- , *el-İlelu'l-Mutenâhiye fi'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*, hzr. İrşâdu'l-Hak el-Eserî, I-II, Beyrut-1983
- , *Keşfu'n-Nikâb ani'l-Esmâi ve'l-Elkâb*, hzr. Muhammed Rayyâd el-Mâlih, Beyrut-1993
- , *Kitābu Ahkâmi'n-Nisâ*, hzr. Ziyad Hemedân, Beyrut-1996
- , *Kitābu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, hzr. Abdullah el-Kâdî, Beyrut-1986
- , *Kitābu'l-Birr ve's-Sıla*, hzr. Adil Abdulmevcûd vd., Beyrut-1993
- , *Kitābu'l-Hadâik fi İlmi'l-Hadîs ve'z-Zuhdiyyât*, hzr. Mustafa es-Subkî, Beyrut-1988,
- , *Kitābu'l-Mevdûât mine'l-Ehâdisi'l-Merfûât*, hzr. Nurettin Boyacılar, I-IV, Riyad-1997
- , *Menâkibu Emîri'l-Mu'minin Ömer b. el-Hattâb*, hzr. Zeyneb İbrahim el-Kârût, Beyrut-1987
- , *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, hzr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî, Cize-1988
- , *Muhtasar Zemmu'l-Hevâ*, hzr. İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut-1993
- , *el-Muctebâ mine'l-Muctenâ*, hzr. Ali Huseyn el-Bevvâb, Amman-1988
- , *el-Muntazam fi Târîhi'l-Umem ve'l-Mulûk*, hzr. Muhammed Abdulkadir Atâ', Mustafa Abdulkadir Atâ', I-XVIII, Beyrut-1992
- , *Musîru'l-Ğarâmi's-Sâkin ilâ Eşrefi'l-Emâkin*, hzr. Mustafa Muhammed el-Mezhebi, Kahire-1995
- , *Nâsihu'l-Kur'ân ve Mensûhuh*, hzr. Huseyn Suleym Esed ed-Dârânî, Beyrut-1990
- , *Saydu'l-Hâtir*, hzr. Muhammed Abdurrahman Avad, Beyrut-1994
- , *es-Sebât inde'l-Memât*, hzr. Mustafa b. Ali b. Avad, Beyrut-1993
- , *Sıfatu's-Safve*, hzr. Mahmud Fâhûrî, I-IV, Beyrut-1986
- , *et-Tahkik fi Ehâdisi'l-Hilâf*, hzr. Mis'ad Abdulhamid es-Sa'dânî, Beyrut-1994
- , *Telbîsu İblîs*, Beyrut-1992
- , *Zekiler Kitabı*, trc. Enver Güneç, İstanbul-1998
- İzmirli, İsmail Hakkı (ö. 1946), *Siyer-i Celile-i Nebeviyye*, İstanbul-1332
- Kardavî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, trc. Bünyamin Erul, İstanbul-1991
- el-Kaysiyye, Mahmud Ahmed, *el-İmâm İbnu'l-Cevzi ve Kitâbuhû el-Mevdûât*, Abudabi-Tsz.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadîs Metodolojisi*, Ankara-1999
- el-Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdulhay (ö. 1304/1887), *el-Âsâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, hzr. Muhammed b. Saîd Besyûnî Zağlol, Beyrut-1984
- , *el-Ecvibetu'l-Fâdıla li'l-Es'ileti'l-Aşeretü'l-Kâmile*, hzr. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut-1994

- , *er-Ref' ve't-Tekmil fi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, hzr. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut-1987
- , *Zaferu'l-Emânî bi Şerhi Muhtasari's-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî*, hzr. Abdulfettâh Ebû Gudde, Beyrut-1416
- el-Mevsilî, Ebû Hafs Ömer (ö. 623/1226), *el-Muğni' ani'l-Hıfz ve'l-Kitâb*, Kahire-1342
- Muslim, Ebu'l Huseyn el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahîhu Muslim*, hzr. Muhammed Fuâd Abdulkâdir I-IV+Fihrist, Beyrut-1983
- Naim, Ahmed (ö. 1934); Miras, Kamil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh*, I-XII+Kılavuz, Ankara-1978
- en-Nevevî, Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *Sahîhu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, I-XVIII+Fihrist, Beyrut-Tsz.
- es-Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman (ö. 902/1496), *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfıyyeti'l Hadîs li'l-Irâkî*, hzr. Ali Huseyn Ali, I-IV, Dâru'l-İlmâm et-Taberî, Ysz.-1992
- es-Semhûdî, Nûruddîn Ebu'l-Hasan (ö. 911/1505), *el-Gummâz ale'l-Lummâz*, hzr. Muhammed Abdulkâdir Atâ', Beyrut-1986
- es-Sibâî, Mustafa, *es-Sunne ve Mekânetuhâ fi't-Teşrîi'l-İslâmî*, Beyrut-1985
- Sönmez, M. Ali, İbnu Hibbân ve Cerh Ta'dil Metodu, İstanbul-Tsz.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebîbekr (ö. 911/1505), *el-Leâli'l-Mesnûa*, I-II, Beyrut-1983
- , *en-Nuketu'l-Bediât ale'l-Mevzûât*, thk. Amir Ahmed Haydar, Dâru'l-Cinân, Ysz.-1991 (Nuket)
- , *et-Taakkubât ale'l-Mevdûât*, Matbaa-i Alevî-Lekno-1303.
- , *Tabakâtu'l-Huffaz*, Beyrut-1994
- , *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye-Beyrut
- , *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. İzzet Ali Atiyye, Musa Muhammed Ali, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîsiyye, Kahire-Tsz.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), *el-Fevâidu'l-Mecmûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa*, hzr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, Beyrut-1987
- , *es-Seylu'l-Cerrâru'l-Mutedeffik alâ Hadâiki'l-Ezhâr*, hzr. Mahmud İbrahim Zâyed, I-IV, Beyrut-Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye
- et-Taberî, Ebû Ca'fer (ö. 310/922), *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, hzr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, I-X+Zuyûl, Dâru'l-Ma'rife, Kahire-Tsz.
- et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd (ö. 204/819), *Musnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-Tsz
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*, hzr. Kemâl Yûsuf el-Hût, I+V, Beyrut-1987
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara-1992
- el-Ukaylî, Muhammed b. Amr (ö. 322/934), *Kitâbu'd-Duafâi'l-Kebîr*, hzr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Tsz.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara-2000
- Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, İstanbul-2001
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1374), *Mîzânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Tsz.
- , *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, hzr. Şuayb el-Arnâvut ve diğerleri, I-XXV, Beyrut-1990
- , *Tertîbu'l-Mevzûât li'bni'l-Cevzî*, hzr. Kemâl b. Besyonî Zağlol, Beyrut-1994

-----, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Ebû Abdillâh Muhammed, I-IV+Zeyl, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut-Tsz.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn (ö. 794/1392), *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, trc. Bünyamin Erul, Ankara-2000

SPİNOZA'NIN TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİNDE İÇKİNLİK AŞKINLIK PROBLEMİ

M. Kazım ARICAN¹

Anahtar kelimeler:

Tanrı, Alem, İçkinlik, Aşkinlik, Panteizm, Pan-enteizm.

ÖZET

Bu makale Spinoza'nın Tanrı-alem anlayışını ve içkinlik-aşkinlik problemini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Yani, bu çerçevede Spinoza teolojisinde Tanrı-alem ilişkisi ve içkinlik-aşkinlik problemi incelenecektir. Ayrıca Tanrı-alem özdeş midir yoksa ayrı/farklı mıdır sorularına cevap aranacaktır.

Key Words:

God, Universe, Immanence, Transcendence, Pantheism, Panentheism.

ABSTRACT

The Problem of Immanence vs. Transcendence in God-Universe Relation in Spinoza's Thought

This article aims to analyse Spinoza's understanding of God-universe and the problem of immanence vs. transcendence. Namely, in this context, the author examines relation of God to universe and the problem of immanence and transcendence in Spinoza's theology. Furthermore the answer will be sought to the question of whether God and universe are ontologically identical or different.

Giriş

Spinoza felsefesinin en zor problemlerinin başında, Tanrı'nın alemdeki şeylerle ilişkisi gelmektedir. Bu konu içinde, Tanrı ve alemin özdeş olup olmadığı problemi ve buna ilişkin olarak Tanrı'nın aleme içkin mi aşkin mi yoksa hem içkin hem de aşkin mi olduğu sorusu ön plana çıkmaktadır.

Spinoza, Orta Çağ teolojisinden aldığı terminoloji ile bu konuyu felsefesinde söz konusu eder.² Ancak onun düşünceleri bir birinden farklı şekillerde anlaşıldığı için bir birine zıt şekillerde yorumlanmaktadır. Söz gelişi onun Tanrı ve alemi özdeş kabul ettiğini savunanlar olduğu gibi, Tanrı ve alemi ayrı kabul ettiğini iddia edenler de bulunmaktadır. Keza onun Tanrı'yı aleme yalnızca içkin kabul ettiğini iddia edenler olduğu gibi, Tanrı'yı aleme hem içkin hem de aşkin kabul ettiğini savunanlar da

¹ Yrd. Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, karican@cumhuriyet.edu.tr

² Richard Mason, *The God of Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. 28-29.

bulunmaktadır. Dolayısıyla onun bu konuya ilişkin düşünceleri bir birinden farklılık arz eden tartışmalar şeklinde sürüp gitmektedir.

Biz de Spinoza felsefesinde tartışma konusu edilen böylesi bir konuyu onun eserlerinden ve konu üzerine fikir yürüten Spinoza yorumcularından hareketle incelemeye ve konuya açıklık kazandırmaya çalışacağız.

A. Spinoza Teolojisinde Tanrı-Alem İlişkisi

Spinoza genel olarak panteist bir filozof olarak bilindiği için, doğal olarak Tanrı ve âlemi de özdeş kabul ettiği düşünülmektedir. Acaba ona göre Tanrı ve âlem özdeş midir yoksa ayrı mıdır? Çalışmamızın en başında Spinoza'nın felsefesindeki bu probleme açıklık kazandırmaya çalışalım.

Her şeyden önce, Spinoza'nın kendi yazılarından hareket edildiğinde, Tanrı ve âlemin özdeş olduğunu düşünmek kolay olmasa gerektir. Çünkü o, klasik panteistler gibi, *'Her şey Tanrı'dır'* ve *'Tanrı her şeydir'* diyerek, her şeyi tek bir varlığa irca etmiş gözükmemektedir. Zira Spinoza'nın, kalıp olarak *'Her şey Tanrı'dır'* ve *'Tanrı her şeydir'*, tarzında herhangi bir söylemini doğrudan kendi eserlerinde bulmak olanaklı değildir. Oysa doğrudan Spinoza'nın kendi ifadelerine başvurduğumuzda onun, belki de pan-enteistlerle ortak bir bağlamda, *'her şey Tanrı'da-dır'*, *'var olan her şey Tanrı'da-dır'* ya da *'her şey Tanrı'da vardır'*, *'var olan her şey Tanrı'da-dır ve Tanrı sayesinde tasarlanabilir'*, *'var olan her şey Tanrı'da-dır ve Tanrı'ya bağlıdır ki Onsu ne var olabilirler ne de tasarlanabilirler'*, *'varolan her bir şey Tanrı'da-dır'* ve *'her şey Tanrı'da-dır ve Ona bağlıdır, Onsu hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz'* düşüncelerini dillendirdiği görülmektedir.³ Özetle Spinoza'nın bu düşüncelerine göre *'buradan şu sonuç çıkar ki, varolan her şey Tanrısız ne varolabilir, ne tasarlanabilir'*.⁴ Dolayısıyla Spinoza ne her şeyi sadece Tanrı sayarak âlemi yok saymakta, ne de Tanrı'yı tüm şeylere indirgeyerek her şeye Tanrılık atfetmektedir. O, Tanrı'yı her şeyin yegane varlık sebebi görmekte ve her şeyin Onun sayesinde ve Onun tarafından meydana getirildiğini belirtmektedir. Böylece var olan şeyler Spinoza'ya göre Tanrı tarafından meydana getirildiğine göre sonlu ve Tanrı'dan ayrı şeylerdir. Diğer yandan Spinoza'ya göre, Tanrı'nın âlemi meydana getirme eylemi (operation) ile âlemi koruma ve muhafaza eylemi aynı şeydir.⁵ Neticede ona göre, Tanrı ve meydana gelen şeyler ayrı ayrı şeylerdir. Ancak burada Tanrı sayesinde meydana gelen şeylerin nasıl meydana geldiğinin keyfiyeti ayrıca sorgulanacak bir sorundur.

³ Benedictus De Spinoza, *Ethics*, Translated by Andrew Boyle, Introduction by T.S.Gregory, Heron Books, 1934, s. 11, 14, 15, 18, 23, 30. Spinoza'nın ifadesi şu şekillerde İngilizce olarak, *'whatever is, is in God'*, *'Everything is in God'*, *'everything exist in God'*, *'all things that are, are in God, and through God must be conceived'*, *'all things which are, are in God, and so depend on God that without him they can neither exist nor be conceived'*, *'whatever is, is in God'* ve *'all things are in God, and so depend upon him that without him they could neither exist nor be conceived'* şeklinde ifade edilmiştir. Burada, *'is in God'* yani *Tanrı-da-dır* kullanımını, ifade etmek istediğimiz düşünceyi en iyi şekilde ortaya koymaktadır. Belki de bu nokta, Spinoza'nın Tanrı-âlem ilişkisi konusunda içkin ve aşkın anlayışlardan hangisine uygun yorumlanabileceğine ilişkin en uygun ip uçlarını vermektedir.

⁴ Spinoza, *Etika*, I, Önerme XV, Kanıtama, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yay. İst. 1984, s. 44.

⁵ Baruch Spinoza, *Principles of Cartesian Philosophy*, Newly Translated from the Latin by Harry E. Wedeck, With a Preface by Dagobert D. Runes, Philosophical Library, New York 1961, s. 175. (Bu eser ileride P.C.P şeklinde gösterilecektir.)

Zira Spinoza'ya göre şeyler Tanrı'nın irade hürlüğü ile meydana gelmeyip zorunlulukla⁶ ve önceden belirlenmek suretiyle var olmuşlardır.

Spinoza'ya göre âlem,⁷ mutlak bir şekilde Tanrı tarafından meydana getirilmiş ve Tanrı tarafından da koruma ve muhafaza altına alınmıştır. Tanrı her an âlemi gözetip, korumaktadır ve Onun âlemdeki eylemi ve koruması da devam etmektedir. Çünkü Spinoza'ya göre güç ya da kudret, bir şeyin korunması gibi meydana getirilmesini de gerektirmektedir.⁸ Bu düşünceleri dikkate alındığında, bize göre, Hegel'in (1770-1831)⁹ iddia ettiği gibi Spinoza, akozmik olarak telakki edilmeyi de pek hak ediyor gözüküyor gibidir. Zira, yukarıda var olanlara ilişkin olarak ifadeleri ayrıntılı bir şekilde dile getirilen Spinoza'nın söz konusu düşüncelerine göre, Tanrı ve âlem ontolojik olarak iki ayrı varlık kategorisi olarak ayrıştırılmakta ve âlem Tanrı tarafından ya da Tanrı sayesinde meydana getirilmiş¹⁰ olarak telakki edilmektedir. Ona göre âlemin Tanrı'nın meydana getirmiş olduğu sonlu varlıklardan hiçbir farkı bulunmamaktadır. Masson'un da vurguladığı gibi, Spinoza'ya göre, 'her şeyi meydana getiren (made), yöneten (direct) ve âlemin devam etmesini sağlayan (sustain) bir Varlık ya da Tanrı vardır'.¹¹

Spinoza'ya göre, Tanrı, âlemi meydana getirince âlemdeki düzeni korumak için yasalar da koymuştur. Bu yasalar tabiat ya da tabii yasalardır (natural laws). Yani âlemde her an daim olan yasalardır. Güneşin doğudan doğup batıdan batması, ateşin yakması, yükselen bulutun yağması gibi. İşte, ona göre, söz konusu tabii yasalar, tabii aklın ışığıyla Tanrı'nın açığa vurmuş olduğu emirleridir (decrees). Tanrı'nın emirleri de değişmezdir.¹²

Yirmiyahu Yovel'e göre, Spinoza'nın buradaki düşüncelerinden, onun, Tanrı'nın emirleriyle tabiat kanunlarını özdeş gördüğü anlaşılmaktadır.¹³ Bu sebeple olsa gerek, Yovel, Spinoza'daki tabii yasaları, Tanrı'nın her yerde hâzır ve nâzır

⁶ Bu nedenle Hampshire göre, Spinoza'nın Tanrı'sı kendi iradesiyle âlemi yaratan Zâti bir Tanrı değildir. Stuart Hampshire, *Spinoza*, Penguin Books, Harmondsworth 1951, s. 53.

⁷ Hampshire'a göre, Spinoza, âlemin tamamının felsefi olarak kolay anlaşılır olduğunu düşünmektedir. Bu cesaretle o, kendi hayatını, insanın âlemdeki konumunu belirtmeye ve bu planı uygulamaya (execution) adanmıştır. Genel olarak bakıldığında Spinoza, bunu başardığı hususunda kendisinden emindir. Hampshire, *Spinoza*, s. 11.

⁸ Spinoza, *P.C.P.*, s. 175.

⁹ G.W.F. Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımcı, İdea Yayınevi, İstanbul 1996, s. 67, 179.

¹⁰ Burada dikkat edileceği üzere, Spinoza, Tanrı'yı zorunlu varlık olarak telakki etmesiyle ilişkili olarak iradi ve hür olmayan zorunlu bir meydana getirmeden söz ettiği için, kendisi yaratma kavramını da kullanmış olmasına rağmen, teistik anlamdaki bir yaratma ile ilgili kafa karışıklığına meydan vermemek için ve Spinoza'nın düşüncesine uygunluğundan dolayı burada meydana getirme kavramını kullanılmaktadır. Bu konuya ilişkin geniş tartışma ve kavramsal adlandırma için bkz. M.Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 149 vd.

¹¹ Mason, *The God of Spinoza*, s. 193.

¹² Spinoza, *P.C.P.*, s. 186; Bkz. Benedict De Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, Translated from the Latin With an Introduction by R.H.M.Elwes, Dover Publications, Inc. New York 1951, s. 59- 62. (Bu eser ileride T.P.T şeklinde gösterilecektir.)

¹³ Bkz. Yirmiyahu Yovel, 'The Infinite Mode and Natural Laws in Spinoza', s. 80, *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Edited by Yirmiyahu Yovel, E.J.Brill, Leiden 1991, içinde.

olduğuna (God's omnipresence) ve O'nun her yerde hem içkin hem de her şeye aşkın olduğuna işaret eden sonsuz tavır (infinite mode) olarak yorumlamaktadır.¹⁴

Spinoza'ya göre, âlemde tabii bir düzen vardır. Âlem kendi başına, düzensiz ve kontrolsüz değildir. Tabii yasanın diğer bir ifadesi de İlahi yasadır (Divine Law).¹⁵ Bu yasa, Tanrı'nın emirleriyle meydana gelmiştir. Bu sebeple, Masson da, Spinoza'da, 'Tabiatın evrensel yasaları, Tanrı'nın ezeli emirlerinden başka bir şey değildir' ve 'insan da tabii yasaya (natural law) göre işleyen (acting) tabiatın bir parçasıdır'¹⁶ der. Aynı şekilde, tabiat yasası, Tanrı'nın yasınının aynıdır.¹⁷ Dolayısıyla, teolojik ve fiziksel sonuçlar ya da yasalar bir biriyle tamamen özdeştir.¹⁸

Bununla birlikte, Spinoza'ya göre, Tanrı, âlemde koymuş olduğu tabii yasayı korumakta, dolayısıyla da âlemi koruyup gözetmiş olmaktadır. Ona göre, Tanrı'nın olağan (ordinary) kudreti, âlemi belli bir düzen içinde işlemek üzere korumaktadır.¹⁹ Bu çerçevede Tanrı'nın Dört tür Kudreti vardır: Mutlak Kudreti (Absolute Power), düzenleyici kudreti (regulated Power), olağan kudreti (ordinary Power) ve olağanüstü ya da olağan dışı kudreti (extraordinary Power). Tanrı'nın emirleri referans alınmaksızın Onun Kâdir-i Mutlak (Omnipotence) oluşu dikkate alındığında, Tanrı'nın kudretinin Mutlak olduğu görülür. Tanrı'nın emirleri dikkate alındığında, Tanrı'nın düzenleyici kudreti olduğu anlaşılır. Bu ikisinin dışında, Tanrı'nın belli bir düzen içinde âlemi koruması ve muhafaza etmesi (conserves) Onun olağan kudretini ifade ederken; tabii düzen dışında bazı şeyler yapmak için Tanrı'nın kullanmış olduğu kudreti ise, Onun olağanüstü kudretine işaret etmektedir. Dolayısıyla, mucizeler Tanrı'nın olağanüstü kudretiyle gerçekleşmektedir.²⁰ Görüldüğü gibi Spinoza, Tanrı'nın kudretinin dört şekilde tecelli ettiğini düşünmektedir. Âlemin ve âlemde Tanrı'nın emirleri sonucunda oluşmuş olan tabii yasaların korunması için Tanrı'nın olağan kudreti aktiftir. Ona göre, Tanrı, kimi zaman koymuş olduğu tabii yasaları, belli bir süre yıkabilir ya da askıya alabilir. İşte bu zaman, Tanrı'nın mucizeler meydana getirmek istediği anlardır.²¹ Dolayısıyla, yukarıda da belirttiğimiz üzere, Tanrı, söz konusu tabii yasaların ve düzenin dışında, olağan dışı ve olağanüstü herhangi bir şey yapmak istediğinde, olağanüstü kudretini kullanmaktadır.

Spinoza'ya göre, Tanrı ve âlem ayrı ayrı şeylerdir. Nitekim, Spinoza, arkadaşı Oldenburg'a yazdığı mektupta Tanrı ve âlem bir ve aynı şeydir diyen kimseler açıkça büyük bir yanılığın içinde oldukları demektir.²² Ayrıca onun yukarıdaki düşüncelerinden

¹⁴ Bkz. Yovel, 'The Infinite Mode and Natural Laws in Spinoza', s. 79, 80.

¹⁵ Bkz. Spinoza, *T.P.T.*, s. 57-68.

¹⁶ Mason, *The God of Spinoza*, s. 26.

¹⁷ Mason, *The God of Spinoza*, s. 75.

¹⁸ Mason, *The God of Spinoza*, s. 83.

¹⁹ Spinoza, *P.C.P.*, s. 172.

²⁰ Spinoza, *P.C.P.*, s. 172.

²¹ Spinoza, *P.C.P.*, s. 186. Spinoza'nın mucizeler hakkındaki daha geniş düşünceleri için bkz. M.Kazım Arıcan, 'Akıl İman İlişkisine Spinoza'nın Yaklaşımı', C.Ü.İ.F. Dergisi, cilt: V, sayı: 2, Sivas 2001, s. 11, 12.

Ayrıca elektronik erişim için bkz. <http://www.cumhuriyet.edu.tr/edergi/makale/327.pdf>

²² Spinoza, 'Letters', LXXIII, To Oldenburg, s. 343; (A.Wolf, *The Correspondence of Spinoza*, Russell&Russell Inc., New York 1966) içinde.

de anlaşılacağı üzere, aynı şekilde Tanrı'nın, her şeye gücü yeten Kudret sahibi Mükemmel bir varlık olduğunu, âlemin ise Tanrı'nın yarattığı sonlu ve mümkün varlıklardan birisi olduğunu belirtmektedir.²³

Spinoza, arkadaşı Hugo Bexol'e yazdığı mektupta, âlemin zorunlu olarak yaratılışını konu edinmektedir.²⁴ Âlem Tanrı tarafından meydana getirilmiş olunca âlemin Tanrı'yla özdeş olmasından ve Tanrı-âlem aynılığından bahsedilemez. Dolayısıyla, her ikisinin de ayrı ayrı olduğu, âlemin de, Tanrı'nın emir ve gözetimi altında olduğu anlaşılacaktır. Nitekim, Spinoza, âlemde varolan tabii yasaların Tanrı'nın emir ve yaratması sonucunda meydana geldiğini belirtir. Bu hususu, o, özellikle, 'Tabii yasalar, Tabii aklın ışığıyla vahyedilen Tanrı'nın emirleridir'²⁵ diyerek vurgular.

Spinoza yorumcularından Duff da, Spinoza'ya göre, tabii yasaların Tanrı'nın yasalarından başka bir şey olmadığına dikkat çekmektedir.²⁶ Hatta, ona göre, Spinoza'nın anlayışındaki Tanrı'nın yasaları, insanın yasaları ve tabiat yasaları ayrımları, eninde sonunda tamamen Tanrı'ya dayanmaktadır ve hepsi Tanrı'nın yasaları sonucunda meydana gelmektedir.²⁷ Görüldüğü üzere, Spinoza'ya göre, hem âlemin kendisi, hem de âlemde var olan yasalar ve her şey, Tanrı'nın emirleri sonucu meydana gelmiştir.

Aynı şekilde, Spinoza, Tanrı'nın âlemi ebedî gücüyle yarattığını düşünür.²⁸ Yani Tanrı zorunlu sonsuz kudretiyle yaratır.²⁹ Tahmini olarak o, âlemin yaratılışı hakkındaki düşüncelerini de dile getirir. Zaman bilimcilerin (Chronologists) hesaplamalarına göre dünya, yaklaşık olarak beş milyar yıl önce yaratılmıştır.³⁰ Dolayısıyla Spinoza, bu düşüncesiyle âlemin bir öncesinin ve başlangıcının olduğunu düşünür. Tanrı ve âlem ayrı ayrı şeyler olup, hem mahiyet hem de varlık açısından ayrılık ve farklılık ortaya çıkmaktadır.

Tanrı'nın Mahiyeti ve Varlığı konusunda, Spinoza, varlıkları iki kısımda ele almaktadır. Zorunlu varlık, mümkün varlıklar. Zorunlu varlık; var olmak için başka bir varlığın yardımına gerek duymayan ve kendi kendisine varolan varlıktır. Bu anlamda zorunlu olan varlık yalnızca Tanrı'dır. Tanrı'dan başka hiçbir varlık kendi kendine var

²³ Herne kadar Spinoza yaratma ya da zorunlu yaratma kavramını kullanıyor olsa da bunun teistik anlamda yoktan var etme anlamında bir yaratma kavramıyla uyduğunu dile getirmem mümkün olmasa gerek. bu konu için bkz. Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, s. 49 vd.

²⁴ Spinoza, 'Letters', LIV, LVI to Hugo Boxel, (Wolf, *The Correspondence of Spinoza*, s. 277, 279, 287).

²⁵ Spinoza, *P.C.P.*, s. 186.

²⁶ Robert A. Duff, *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, James Maclehose and Sons, Glasgow, New York 1970, s. 33.

²⁷ Bkz. Duff, *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, s. 164 vd.

²⁸ Spinoza, *P.C.P.*, s. 179.

²⁹ Spinoza, *P.C.P.*, s. 180.

³⁰ Spinoza, *P.C.P.*, s. 180; krş. Zweig de, Spinoza'nın antik Semitik (Semitic) takvime göre âlemin yaratılışından sonra 5420 yıl geçtiği düşüncesinde olduğunu belirtir. Arnold Zweig, *The Living Thoughts of Spinoza*, Cassell, London 1946, s. 16. Swinburne'e göre de, şu an bilimsel veriler, 'Big Bang'le âlemin başlangıcının 15milyar yıl geçmişe sahip olduğunu belirtmektedir. Bkz. Richard Swinburne, *Is There A God?* Oxford University Press, Oxford 1996, s. 10, 11.

olamamaktadır. Mümkün varlıklar ise, var olmak için kendinden daha mükemmel bir varlığın yardımına gerek duyan varlıklardır. Diğer bir ifadeyle, bu varlıklar yaratılmış varlıklardır. Bu çerçevede, Spinoza'ya göre, âlem de mümkün varlıklardan biridir. Mümkün varlıklar, Spinoza tarafından özü varlığını kuşatmayan ve sonlu olarak da ifade edilmektedir. Zorunlu varlık ise, özü varlığını kuşatan, ezeli ve ebedi olan varlıktır.³¹ Dolayısıyla, âlem, Tanrı'yla aynı ve bir olabilmek için hiçbir ortak özelliğe sahip değildir. Mümkün varlık olmasıyla âlem, özü varlığını kuşatmayan yani her an var olması ve yok olması mümkün olan bir varlıktır. Çünkü, her şeyden önce Tanrı, her şeyin meydana getiricisidir.³² Zorunlu olarak her şeyi biliyor³³ olmasıyla da varlığı mümkün olan her şeyin zorunlu olarak yaratıcısıdır.³⁴

Spinoza'nın Etika'da sık sık vurguladığı gibi Tanrı'nın her şeyin nedeni olması ifadesi de, Tanrı'nın her şeyin meydana getiricisi ya da yaratıcısı olmasını ifade etmektedir. 'Tanrı her şeyin nedeni veya yaratıcısıdır ve neden, herkesin kolayca algılayabileceği gibi, etkinin tüm mükemmelliğini bizzat kendisinde içermelidir'.³⁵ Böylece Spinoza, 'Tanrı her şeyin nedenidir' ya da 'Yaratıcısıdır'³⁶ diyerek, neden olmanın yaratıcı olmak anlamını ifade ettiğini belirtir. Kısacası, bu anlamda âlem, Tanrı'yla özdeş değil, Tanrı'nın yaratmış olduğu varlıktır. Tanrı âlemin nedeni yani yaratıcısıdır. Burada ifade edilen yaratma kavramının da teistik içerikteki yaratma ya da yoktan yaratma kavramından farklı anlamda kullanıldığını da belirtmek isteriz.³⁷

Tanrı ve âlemin aynı veya özdeş olması, Spinoza'nın varlık felsefesine de aykırıdır. Çünkü, iki şey aynı ise, bu iki şey aynı mahiyet ve sıfatlara sahip olacaktır. Bu da, aynı mahiyet ve sıfatlara sahip iki cevher olması anlamına gelecektir. Ancak, Spinoza'ya göre, böyle bir çelişki olamaz. Çünkü, ona göre, 'aynı tabiata ya da aynı sığata sahip olan iki ya da bir çok cevher olamaz'.³⁸ Spinoza bu önermenin kanıtlanmasını şu şekilde yapar: 'Şayet birçok farklı cevher olmuş olsaydı, onların birbirlerinden ya sıfatlarının farklılığı ile ya tavırları ya da duygulanışlarının farklılığı ile ayrı olmaları gerekecektir. Eğer onların yalnız sıfatlarının farklılığı ile ayrı olacakları söylenirse, onların aynı tabiatı ve aynı sıfatı olamayacaktır. Fakat onlar duygulanışlarının farklılığı yüzünden birbirlerinden ayrı iseler, bir cevher, tabiatça duygulanışlarından önce geldiği için yani, hakikatte, o başkalarından ayrı diye tasarlanamayacaktır, başka deyişle orada birçok cevher değil yalnız bir cevher olacaktır'.³⁹ Spinoza'ya göre, âlemde aynı tabiatla ve sıfatla iki cevher olamayacağı için, 'bir cevher başka bir cevher tarafından meydana getirilemez'.⁴⁰ Eğer âlemde tek bir cevher varsa, onun dışındaki şeyler de onun tarafından meydana getirilmiş

³¹ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, s. 43 vd.

³² Spinoza, *P.C.P.*, s. 133.

³³ Spinoza, *P.C.P.*, s. 164.

³⁴ Spinoza, *P.C.P.*, s. 45; 'Letters' (32), s. 50.

³⁵ Spinoza, *P.C.P.*, s. 45, 133. (God is the cause or creator of all things)

³⁶ Spinoza, *P.C.P.*, s. 45, 133, 173.

³⁷ Bkz. Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, s. 149 vd.

³⁸ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. V, s. 3.

³⁹ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. V, Proof., s. 3, 4.

⁴⁰ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. VI, s. 4.

demektir. Dolayısıyla, Tanrı ve âlem özdeş kabul edildiğinde Tanrı ve âlemin iki ayrı değil, aynı cevher olduğu kabul edilmiş olacaktır. Ona göre, âlemde aynı sıfatı olan iki cevher olamayacağı ve aynı tabiatı ve sıfatta olan cevherlerden biri diğerini meydana getiremeyeceği için, Tanrı ve âlemin aynı olmasından ziyade, âlemin Tanrı tarafından meydana getirildiğini ve sonuçta da Tanrı'nın mutlak cevher, âlemin de yaratılmış varlık yani tavrı ya da âraz olduğunu ifade etmemiz doğru olacaktır.

Daha önce kısmen değindiğimiz üzere, Spinoza'ya göre, 'varolan her şey, ya kendisinde, ya da başka bir şeyde vardır'.⁴¹ Kendisinde varolan, 'kendi kendisinin nedeni olacaktır, yani onun özü, zorunlu olarak varlığını kuşatacaktır'.⁴² Başka bir şey sayesinde varolan ise 'var-değil diye tasarlanabilen yani bu şeyin özü varlığı kuşatmıyor'⁴³ demektir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, 'sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile varolan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan'⁴⁴ ve 'özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak varolarak tasarlanabilecek olan şeye ve kendi kendisinin nedeni olan',⁴⁵ 'mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz (ezelî-ebedî) özü bu sonsuz sıfatlarından her biriyle ifade edilmiş olan cevhere'⁴⁶ Spinoza, Tanrı demektedir. Dolayısıyla, âlemde bu nitelikte tek bir cevher, yani Tanrı vardır. Bu sebeple, diğer varlıklar onunla aynı veya özdeş olamaz. Çünkü, farklı niteliklere sahip varlıkların aynı olması düşünülemez. Tanrı'nın dışındaki varlıklar ise, az önce de ifade ettiğimiz gibi, Spinoza'ya göre, 'başka bir şeyde varolan', yani yalnızca Tanrı'nın yaratmasıyla varolan ve özü varlığını kuşatmayan, böylece 'var-değil' diye de tasarlanabilen, başka bir ifadeyle, 'kendi kendisinde değil, başka bir şeyde varolan ve ancak bu başka şey yardımıyla tasarlanan'⁴⁷ ve Mutlak Cevherin duygulanışı olan varlıklardır ya da Tanrı'nın tezahürü olan, tavrı, mümkün, sonlu, tikel,⁴⁸ tekil,⁴⁹ zorunsuz⁵⁰ ve yaratılmış varlıklar diye de isimlendirilen varlıklardır. Dolayısıyla âlem de bu şekilde isimlendirilen varlıklardan biridir.

Görüldüğü gibi, Spinoza'ya göre, Tanrı'nın her şeyin nedeni veya yaratıcısı olduğu ortaya çıktıktan sonra, ona göre, Tanrı'nın dışında Onunla özdeş veya aynı olabilecek hiçbir varlık bulunmadığı ve Tanrı'nın dışındaki tüm varlıkların Tanrı'nın duygulanışı, ârazi ve yaratmış olduğu varlıklar olduğu ortaya çıkmaktadır. Sonuçta, âlemde varolan her şey Tanrı tarafından yaratılmış ve bunların başlangıç nedeni Tanrı olduğu gibi, bunların varlıklarını sürdürmeleri ve korunmaları da bizzat Tanrı tarafından olmakta ve yine Tanrı âlemde her an yaratmaya veya her şeyin nedeni olmaya devam etmektedir.

⁴¹ Spinoza, *Ethics*, I, Axioms I, s. 2.

⁴² Spinoza, *Ethics*, I, Prop. VII, Proof, s. 4.

⁴³ Spinoza, *Ethics*, I, Axioms VII, s. 2.

⁴⁴ Spinoza, *Ethics*, I, Definitions VII, s. 2.

⁴⁵ Spinoza, *Ethics*, I, Definitions I, s. 1.

⁴⁶ Spinoza, *Ethics*, I, Definitions VI, s. 1.

⁴⁷ Spinoza, *Ethics*, I, Definitions V, s. 1.

⁴⁸ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XXV, Corollary, s 21; *Ethics* II, Prop. XXXI, Corollary, s. 63.

⁴⁹ Spinoza, *Ethics*, II, Prop. VIII, s. 42.

⁵⁰ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XXXIII, Note I, s 26.

Diğer taraftan, Tanrı ve âlemin bir ve aynı olduğu dile getirildiği zaman, Tanrı ve âlemin bir cevherin iki ayrı parçası olduğu, yani cevherin bölünebilirliği fikri ortaya çıkmaktadır. Spinoza'ya göre, Mutlak Cevher olan Tanrı, hiçbir zaman bölünemez. Tanrı basittir ve değişmez. 'Kendisinden cevherin parçalara bölünebilirliği sonucu çıkarılabilen cevherin hiçbir sıfatı hakkında doğru bir kavram edinilemez'⁵¹ ve varlıklar âleminde mutlak olarak sonsuz varlık veya Tanrı'nın varlığı kadar güvенеbileceğimiz hiçbir şey yoktur. Çünkü Onun özü her türlü yetkinsizliği dışarıda bıraktığı ve zorunlu olarak mutlak bir yetkinliği kuşattığı için, hem Onun varlığına ilişkin elimizde mutlak bir kesinlik olmakta hem de Onun varlığından şüphe etmeye asla hakkımız kalmamaktadır.⁵² Ancak, Spinoza'ya göre, bunun aksine olarak, şayet cevherin bölünebilirliği tasarlanabilmiş olsaydı, bölünen parçalarının cevherin tabiatına sahip oldukları veya olmadıkları söylenmiş olacaktı. Cevherin bölünebilirliği söz konusu olmuş olsa, Spinoza'ya göre, bölünen her parça sonsuz olacaktır ve bu tek cevherden bir çok cevher çıkacağı anlamına geleceği için saçma bir düşünce olacaktır. Oysa, cevher zorunlu olarak sonsuzdur ve kendi varlığının nedenidir. Dolayısıyla aynı sığata sahip iki ya da daha çok cevher olmayacağı gibi bir cevher bir başka cevherle de meydana getirilemez.⁵³ Demek ki, Spinoza'ya göre, Mutlak Cevher, hiçbir şekilde bölünemez ve bu şekilde hiçbir sonlu varlıkla bir ve aynı kabul edilemez. Zira, ona göre 'Mutlak olarak sonsuz bir cevher, bölünemezdir'.⁵⁴

Görüldüğü gibi, Spinoza'ya göre, Tanrı ve âlemin aynı özellikte ve uzlaştırılabilir olmamalarından dolayı, âlemde var olan bütün tikel şeyler, Tanrı'nın sıfatlarının tezahürleri ya da Onun sıfatlarının belirli bir tarzda ifade edilen tavırlarından başka bir şey değildirler.⁵⁵ Dolayısıyla, hem âlem hem de âlemde bulunan tüm sonlu, tikel, tekil, zorunsuz, mümkün ve yaratılmış varlıklar Tanrı tarafından meydana getirilmiş varlıklardır. Bunlar hiçbir şekilde Tanrı'yla özdeş ya da uzlaştırılabilir kabul edilemezler. Çünkü, hem varlık hem de sıfatlar açısından farklılık söz konusudur. Tanrı mükemmel bir varlık iken, bu varlıklar, Onun kadar mükemmel olmayan ve mükemmelliklerini Tanrı'dan alan varlıklardır.

Bununla birlikte, Spinoza'ya göre, Tanrı'nın yetkinliğinden, şeylerin Tanrı tarafından yaratılmış olduklarından başka tarzda ve başka bir düzende yaratılmayacakları sonucu da çıkmaktadır.⁵⁶ Dolayısıyla, Tanrı'nın bütün emirlerinin ezelden beri yine Tanrı tarafından meydana getirildiği ortaya çıkmaktadır; eğer başka türlü olsaydı Tanrı'ya eksiklik ve kararsızlık isnat edilmiş olacaktır. Bu nedenle, Spinoza'ya göre, ezelden ne zaman, ne önce, ne sonra vardır; öyle ise, burada yani sırf Tanrı'nın yetkinliğinden, Tanrı'nın başka bir şeyi emretmediği ve asla emretmemiş olduğu sonucu çıkar. Ayrıca, Tanrı, olduğundan başka türlü bir âlem yapmış değildir. Bu âlem, Tanrı'nın yetkinliğinin sonucunda meydana gelmiş en

⁵¹ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XII, s. 10.

⁵² Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XI, Note, s. 10.

⁵³ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XII, Proof, s. 10.

⁵⁴ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XIII, s. 10.

⁵⁵ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XXV, Corollary, s. 21.

⁵⁶ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XXXIII, Note II, s. 27.

mükemmel âlemdir. Mümkün âlemlerin en iyisi değildir. Şayet böyle olmuş olsaydı, Spinoza'ya göre, Tanrı'nın kendi emirlerini ister istemez değiştirdiği anlamı çıkacaktır. Eğer Tanrı, âlem ve onun düzeni hakkında emretmiş olduğundan başka bir şey istemiş ve tasarlamış olsaydı, zorunlu olarak şimdiki zihinden başkası olacaktı; Tanrı'nın Zihninin değişken olduğu ortaya çıkacaktır. Yani eğer şeyler, Tanrı tarafından şimdiki halde olduklarından başka türlü meydana getirilmiş olsalardı, Tanrı'nın zihni ve iradesi, yani özü de başka türlü olacaktı ki, bu Spinoza'ya göre saçmadır. Sonuçta, hangi tarzda tasarlanırsa tasarlansın, Onun zihni ve iradesi yaratılmış şeylere taalluk eder ve her zaman kendi özü ve yetkinliği ile aynı nispettedir. Bu bağlamda, Tanrı'da var olan zihin, yalnızca fiil halinde değil aynı zamanda güç halindedir. Eğer, Tanrı'da yalnız fiil halinde başka bir zihin, başka bir irade olsaydı, Onun özü de zorunlu olarak başka olacaktı. Kısacası, her şey Tanrı'nın gücüne bağlı olduğundan dolayı, şeylerin ve âlemin, olduklarından başka türlü olabilmeleri için, zorunlu olarak Tanrı'nın iradesinin başka türlü olması gerekir; oysa Spinoza'ya göre, Tanrı'nın iradesi olduğundan başka türlü olamaz. Öyle ise, şeyler de başka türlü olamazlar.⁵⁷

Hülasa, Spinoza'ya göre, âlem ve şeyler, Tanrı'nın yetkinliğiyle, ezelde nasıl tasarlanıp düşünülmüş ise o şekilde en mükemmel tarzda meydana getirilmiştir. Yoksa mümkün iyiler arasından seçilip meydana getirilmiş değildir. Yani mümkün olanlar arasından en iyi değil, bizzat en iyi yaratılmıştır. Bunlar, Tanrı tarafından nasıl yaratılmış ise öyledirler ve başka türlü olabilmeleri de ihtimal dahilinde değildir. Çünkü Tanrı'nın düşündüğü ve zihninde tasarladığı her şey, en iyi ve en yetkin şekilde tasarlanmış şeydir. Bunun başka türlü olması Tanrı'nın zihnine ve iradesine uygun değildir. Görüldüğü üzere söz konusu düşünceleri Spinoza'nın Tanrı'yı zorunlu varlık olarak telakki etmesine ve determinizm anlayışına işaret eden en önemli hususlardır.⁵⁸

Âlemin tesadüfen (chance) meydana gelip gelmediği sorusuna⁵⁹ Spinoza, tesadüf ve zorunluluğun birbirine zıt iki şey olduğunu belirterek başlar. Âlemin, ilahî tabiatın zorunlu etkisiyle olduğunu düşünen kimse, âlemin tesadüfen meydana geldiğini reddetmiş olacaktır. Ayrıca, Spinoza'ya göre, Tanrı'nın âlemi meydana getirmeye ihtiyacı olmadığı ve âlemin tesadüfen meydana geldiği teorileri ve doktrinleri saçmalıklarla yüz yüzedir. Zira, Tanrı'nın iradesi ebedîdir ve önemsiz de değildir. Bunun sonucunda, âlemin, ilahî tabiatın zorunlu etkisinde olduğu ilkesi ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla, burada, irade, anlama ve diğer sıfatların aynı ve tek şeyi ifade edip etmedikleri ve ilahî iradenin insanî iradeden ayrı olup olmadığı sorusu ortaya çıkacaktır. Spinoza'ya göre, Tanrı'nın iradesi, anlayışı, zihni, özü ve tabiatı aynı şeydir. Bu sebeple, Tanrı'ya, istek (will), anlama (understanding), ilgi (attention), işitme (hearing) gibi insanî sıfatları tahsis etmemek için, ilahî tabiatla insanî tabiatı

⁵⁷ Spinoza, *Ethics*, I, Prop. XXXIII, Note II, s. 27, 28, 29.

⁵⁸ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, 74 vd.

⁵⁹ Spinoza, *Letters*, to Hugo Boxel, 'Letter 58' (54). Bu soruyu Boxel sormaktadır.

birbirine karıştırmamaya dikkat etmek gereklidir. Böylece Spinoza, âlemin, ilahî tabiatın zorunlu bir etkisinde olduğunu belirtir ve âlemin tesadüfen meydana geldiğini reddeder. Bunun yanında Tanrı, âlemi cömertçe donatarak güzel bir şekilde yaratmıştır. Tanrı, hem âlemi insanın hazlarına (pleasure) ve göz zevkine (eyesight) uygun olarak, hem de insanın haz ve göz zevklerini âleme uygun olarak yaratmıştır.⁶⁰

Demek ki, Spinoza'ya göre, Tanrı ve âlemin bir ve aynı olması söz konusu değildir. Bilakis, âlem ve âlemdeki her şey, Tanrı tarafından yaratılmış olup, bunların koruyucusu da yine Tanrı'dır. Âlem, Tanrı tarafından en güzel şekilde yaratılmıştır; burada Tanrı'nın koymuş olduğu tabii yasalar vardır. Bu yasalar, Tanrı'nın ilahi emirleriyle meydana gelmiştir. Yani bunlar, ilahî yasalardır ve Tanrı'nın irade ve kudret sahibi olmasına işaret ederler. Ayrıca, Tanrı, âlemi tesadüfen değil, ilahî tabiatın zorunluluğuyla yaratmıştır.

Sonuçta, Spinoza'nın bizzat kendisi, Tanrı ve âlemi özdeş kabul etmenin yanlış olduğunu⁶¹ belirtmesine rağmen, bazı Spinoza yorumcuları, Spinoza'da, Tanrı ve âlemin özdeş kabul edildiğini iddia ederken,⁶² bazıları da Spinoza'nın Oldenburg'a yazdığı mektupta olduğu gibi onun, Tanrı ve âlemi özdeş kabul etmediğini belirtirler.⁶³

Spinoza'nın bu düşüncelerinin ardından, ona göre Tanrı'nın âleme içkin ya da aşkın olup olmadığını incelemeye gelmiş bulunuyoruz.

B. Spinoza Teolojisinde İçkinlik-Aşkınlık Problemi

İçkinlik ve aşkınlık, Tanrı'nın âlemlerle ilişkisinin ne tür bir ilişki olduğunu veya bir Tanrı anlayışının niteliğini ortaya koymaktadır. Felsefe ve din felsefesi geleneği içerisinde yaygın olarak bilindiği üzere Tanrı'nın âlemlerle ilişkisi tamamen içkin ise, panteist; bu ilişki yalnızca aşkın ise, deist ve son olarak bu ilişki hem içkin hem aşkın ise, teist ya da pan-enteist Tanrı anlayışını göz önüne sermektedir.

Spinoza'nın panteist olarak yorumlanmasının en önde gelen nedenlerinden birisi, onun içkinlik felsefeyi benimsemiş olduğunun kabul edilmesidir. Yani Tanrı-âlem münasebetinde değindiğimiz üzere, Spinoza'nın Tanrı-âlem aynılığı veya özdeşliği, dolayısıyla da Tanrı'nın âlemde içkin olduğu düşüncesine sahip olduğunun kabul edilmesidir.

Her şeyden önce teizm ve deizm aşkıncı; panteizm gibi bazı monist ve materyalist sistemlerin içkinlik; pan-enteizm ve vahdet-i vücudcu teorilerin ise hem

⁶⁰ Spinoza, *Letters*, to Hugo Boxel, 'Letter 58' (54).

⁶¹ Spinoza, *Letters*, 'Letter LXXII', To Oldenburg.; (Wolf, *The Correspondence of Spinoza*, 343).

⁶² Erol E. Harris, *Spinoza's Philosophy: An Outline*, Humanites Press, London 1992, s. 25. Hampshire, *Spinoza*, s. 39-40; Don Garrett, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Edited by Don Garrett, Cambridge Univ. Press, New York 1996, s. 10; Roger Scruton, *Spinoza*, Oxford Univ. Press, Oxford 1986, s. 48, 52.

⁶³ Genevieve Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, Routledge, London 1996, s. 38; Mason, *The God of Spinoza*, s. 31, 32, 250-251; Ernst Cassirer, *The Myth of The State*, Doubleday Anchor Books, Garden City, N. Y., 1955, s. 328.

içkinlik hem de aşkıncı Tanrı anlayışına sahip oldukları kabul edilir.⁶⁴ Ayrıca, 'içkinlik, Panteizm ve Pan-enteizm'de olduğu gibi bir zatî içkinlik değildir. Bu içkinlik, Mutlak Zâtın sıfat ve isimlerin tecellisi olan âlem ve eşyada ruh olarak, öz olarak bulunmasıdır. Yani Allah âlemde Zâtı itibarıyla değil de, hakikati itibarıyla tecelli ve tezahür eder'.⁶⁵ Kimi zaman da, içkinlik, Tanrı'nın her yere nüfuz eden içkinliği (pervasively immanent), yani Onun her yerde hâzır ve nâzır olması (omnipresent) olarak da ifade edilmektedir.⁶⁶

Özellikle teizm gibi aşkıncı Tanrı teorilerinde⁶⁷ Tanrı'nın varlığı ve birliği, yaratması, vahiy, peygamberlik gibi temel ilkelerin bulunduğu dikkat çekilirken; Panteizm gibi Tanrı teorilerinde, Tanrı'nın yaratmasından ziyade sudur kabul edilmekte, vahiy, peygamberlik ve mucize gibi teist dinlerin temel inanç unsurlarının kabul edilmediğine işaret edilir. Yani, Panteizm gibi içkinlik Tanrı teorilerinde 'Allah her şeydir' veya 'her şey Allah'tır' ifadesi kabul edildiğinden⁶⁸ Tanrı ile âlem bir ve aynı olmakta, dolayısıyla da yaratmadan, vahiy ve peygamberlikten söz etmek anlamsız olmaktadır. Yaratıcı ile yaratılan ya da Tanrı ile âlem içiçe ve aynı şeyler kabul edilmektedir. Bu sebeple Yaratıcı ve yaratılan ayrımı ortadan kalkmaktadır.

Materyalist Monizmin içkinliği ise şu şekildedir: 'Allah, maddî âlemin dışında değil içindedir. Bütün ilimler, bilgiler böyle inanmayı gerektirmekte ve Allah'ı ayrı bir varlık farz etmenin doğru olmadığını, aksine maddenin içinde yer aldığını göstermektedir'.⁶⁹ Görüldüğü üzere, yukarıda işaret edilen Haeckel'in sistemi, Yaratıcı ile yaratılanı aynileştirerek Tanrı'yı âleme indirgemektedir.

Deizm gibi Tanrı'nın aşkınlığını kabul eden, ancak her türlü vahiy ve peygamberliği kabul etmeyen sistemler ise, tamamen aklî ve felsefî bir din ve Tanrı teorisi ortaya koymaktadırlar. Bu teoriye göre, Tanrı, ilk muharrik olarak âlemi yaratıp, onu düzene koyduktan sonra aşkın bir varlık olarak tabiri caiz ise her işten elini eteğini çekmektedir. Yani, Tanrı artık yaratma ve düzene karışmamakta, bir anlamda emekliye ayrılmaktadır.

Bununla birlikte, Vahdet-i vücud ve pan-enteizm gibi hem aşkıncı, hem içkinlik Tanrı teorileri de söz konusudur. Bu sisteme göre, panteizmden farklı olarak 'her şey Allah'tadır'. 'Her şeyin Allah'ta' olduğu ifadesi, ilahî vücudun (Cevher) âlemi ya da her şeyi, hem kuşatmış olduğu hem de onda mündemiç (içkin) olduğunu ifade etmektedir. Dikkat edilecek olursa, pan-enteizmin panteizmden farkı; pan-enteizmin 'her şey Allah'ta mevcuttur' derken, panteizmin 'Allah her şeydir' veya 'her şey

⁶⁴ Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 1.

⁶⁵ Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, (Dipnot 1), s. 1.

⁶⁶ Bkz. Robert Oakes, 'Creation as Theodicy:in Defense of A Kabbalistic Approach to Evil', *Faith and Philosophy*, Vol.14, No.4, October 1997, s. 511.

⁶⁷ Bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Büşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ank. 2002, s. 122 vd.

⁶⁸ Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, s. 4.

⁶⁹ Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, s. 3-4.

Allah'tır' demesidir. Bu farklılık ve ayırmadan dolayı pan-enteizm, panteizmde olduğu gibi, Tanrı ile âlemi aynı veya özdeş kabul etmemektedir. Böylece, pan-enteizm, Tanrı'yı aşkın ve âlemin dışında görmektedir. Buna ilave olarak, Tanrı'nın varlığı, şeyleri ve âlemi kendi varlığı ile ihata ettiği için ve onlarda mündemiç olduğu için Tanrı'yı içkin olarak kabul etmektedir.⁷⁰ Dolayısıyla, pan-enteizmin hem içkin hem de aşkın olması, çift kutuplu ulûhiyet anlayışını ortaya çıkarmaktadır.

Spinoza'nın içkinlik ve aşkınlık anlayışına açıklık kazandıracak belki de en önemli noktalardan birisi de panteizm ve pan-enteizm arasındaki farklılığa temel teşkil eden ifadelerle bakmaktır.

Bilindiği gibi ve yukarıda da işaret edildiği üzere, panteizm, 'her şey Tanrı'dır' veya 'Tanrı her şeydir' diyerek, Tanrı-âlem ontolojik ayrılığını ve farklılığını iptal etmekte, Tanrı'yı âleme indirgemekte ve içkinliğe varmaktadır. Pan-enteizm ise, 'her şey Tanrı'dadır' diyerek ontolojik olarak Tanrı-âlem aynılığını ya da özdeşliğini ortadan kaldırmakta,⁷¹ Tanrı ve âlemin ayrı olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın âlemi ihata ederek, ona hem aşkın hem içkin olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle, Tanrı-âlem ilişkisi açısından panteizm içkin, pan-enteizm ise, hem içkin hem aşkın anlayışları kabul ediyor gözükmektedir.

Buradan hareketle Spinoza'nın Tanrı-âlem ilişkisine dair daha önce ortaya konulan düşünceleri dikkate alındığında onun, panteizmde olduğu gibi, doğrudan 'her şey Tanrı'dır' veya 'Tanrı her şeydir' ifadelerine yer vermediği görülmektedir. Bu tespitin, Spinoza'nın hem genel felsefesinin hem de onun Tanrı-âlem ilişkisi konusundaki düşüncelerinin doğru ve sağlıklı değerlendirilmesi için önemli bir nokta olduğunu vurgulamak istiyoruz. Spinoza felsefesinin düğüm noktalarından birisi de burasıdır. Onun eserleri ve mektupları bir bütünlük içerisinde dikkatlice incelendiğinde, onun 'her şey Tanrı-da'dır' ve 'Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve tasarlanamaz'⁷² dediği ve bu fikri savunduğu görülmektedir. Aslında, bu hususları daha önce detaylı bir şekilde ele almıştık. Ancak konuların iç içe olmasından dolayı ve konumuzun daha net olarak ortaya konması amacıyla, belki de tekrar olacak mahiyette bazı hususları yeniden zikretme durumu ortaya çıkmıştır.

Görüldüğü üzere 'her şey Tanrı'dadır' denildiği zaman, Tanrı'nın her şeyi kuşatmış olduğu ve bunların Tanrı tarafından ve Tanrı sayesinde var oldukları ifade edilmektedir. Keza, Tanrı'da vardılar ifadesi, âlemde var olan şeylerin Tanrı tarafından meydana getirildiklerini ifade etmektedir.⁷³ Böylece, Tanrı, âlemdeki diğer

⁷⁰ Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, (Haeckel'den naklen), s. 4.

⁷¹ Spinoza'nın Tanrı anlayışı değerlendirilirken ve onun panteist olup olmadığı ifade edilirken bu noktadan hareket edilmektedir.

⁷² Spinoza, *Ethics*, I, s. 11, 14, 15, 18, 23, 30. Daha önce de belirttiğimiz Spinoza'nın söz konusu ifadeleri şu şekildedir: 'her şey Tanrı'da-dır', 'var olan her şey Tanrı'da-dır' ya da 'her şey Tanrı'da vardır', 'var olan her şey Tanrı'da-dır ve Tanrı sayesinde tasarlanabilir', 'var olan her şey Tanrı'da-dır ve Tanrı'ya bağlıdır ki Onuz ne var olabilirler ne de tasarlanabilirler', 'varolan her bir şey Tanrı'da-dır' ve 'her şey Tanrı'da-dır ve Ona bağlıdır, Onuz hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz'.

⁷³ Spinoza, *Ethics*, I, XV, Note, s. 11 vd.

şeylerle bileşik veya aynı değildir. Tanrı ve tavırlar; Tanrı ve cisimsel, tensel varlıklar;⁷⁴ Tanrı ve yaratıklar ayrımı, Tanrı'nın, kendisi dışındaki varlıklarla aynı olduğunu, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın onları kuşattığını ve Onun aynı zamanda aşkın bir yönü olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Spinoza'ya göre, bir tarafta Mutlak Cevher olarak Tanrı, diğer tarafta da Onun duygulanışları ya da tezahürü olan tavırlar vardır. Onlar, Tanrı olmaksızın anlaşılabilir, algılanamaz ve tasarlanamazlar. Ancak bunlar, Tanrı'yla anlam bulur, hayat bulur ve varlığa gelirler. Öyleyse, her şey, Tanrı'dadır ve bu sayede Tanrı her şeyin hem aşkın hem de içkin nedeni olmaktadır.

Diğer taraftan, Spinoza'nın, salt olarak içkinlik olarak yorumlanacak ve buradan hareketle panteist olduğu sonucuna gidilebilecek düşünceleri de yok değildir. Yani Spinoza'nın felsefe geleneği içerisinde içkin ve panteist olarak yorumlanmasına imkan tanıyan ifadeleri de söz konusudur. Onun sadece bu ifadeleri ışığıyla baktığımızda bu yorumların haklılığını göz ardı etmek mümkün değildir. Ancak onun yalnızca bu düşünceleri değil genel olarak diğer ifadeleri de dikkate alınmalıdır. Söz gelişi onun, 'Tanrı her şeyin geçici (transient) nedeni değil, fakat nüfuz eden/içkin (indwelling) nedenidir'⁷⁵ ifadesini dikkate aldığımızda, onu bir içkinlik olarak değerlendirmek doğru olabilir. Oysa bu ifadede Tanrı'nın tüm varlıklara etki eden ya da nüfuz eden bir yönüne de vurgu yapıldığını anlayabiliriz. Üstelik bu ifadesinin kanıtlanmasında Spinoza, varolan her şey Tanrı'da vardır ve ancak Tanrı ile tasarlanabilir. Tanrı kendisinde olan bütün şeylerin nedenidir. Tanrı dışında hiçbir cevher olamaz ve tasarlanamaz, yani Tanrı'nın dışında kendiliğinden varolan hiçbir şey yoktur. Öyleyse, Tanrı her şeyin geçici değil, etkin/nüfuz eden/içkin (indwelling) nedenidir⁷⁶ diyerek bir anlamda kendi kendisini tefsir etmekte ve bununla ne kastettiğini şerh etmektedir.

Öte yandan Spinoza'nın söz konusu düşüncelerini deizmde olduğu üzere, Tanrı'nın varlıkları yaratıp kendi haline bırakmamasını ve onlara yalnızca aşkın olmamasını ifade sadedinde de değerlendirmek mümkün olsa gerektir. Zira Spinoza'ya göre, bir yandan da Tanrı, âlemi yaratmakla kalmayıp, onu ilahi kudreti ile muhafaza etmekte ve daima gözetmektedir. Dolayısıyla, Tanrı, her an her yerde hâzir ve nâzir olarak⁷⁷ aynı anda her yerde bulunmakta,⁷⁸ her şeyi kuşatmakta ve kendinde mündemiç kılmaktadır. Kısacası, Tanrı, hiçbir şeyin uzağında değil, onların hem üstünde hem de yakınındadır.

Bu konuda Spinoza yorumcuları farklı farklı kanaatlere sahiptirler. Onun sadece içkin bir anlayışta olduğunu ileri süren yorumcular söz konusudur. Örneğin Scruton'a göre Spinoza içkin bir anlayışa sahiptir, üstelik onun 'Tanrı'nın içkinliği'

⁷⁴ Bkz. Spinoza, *Ethics*, I, XV, Note, s. 11, 12, 13, 14, 15.

⁷⁵ Spinoza, *Ethics*, I, XVIII, s. 18.

⁷⁶ Spinoza, *Ethics*, I, XVIII, Proof, s. 18.

⁷⁷ Bkz. Spinoza, *T.P.T.*, s. 38, 104, 187, 188, 193, 270(Note).

⁷⁸ Bkz. Spinoza, *P.C.P.*, s. 152.

kavramı Kabbala'dan alınmıştır. Buna göre yaratıcı ve onun yarattıkları arasında bir benzerlik ve aynılık vardır.⁷⁹

Spinoza'da aşkınlık anlayışı olmadığını iddia eden Hampshire göre, Spinoza, hiçbir şekilde aşkın bir yaratıcı Tanrı kabul etmez.⁸⁰ Schipper de, Spinoza'nın Tanrı'sının tabiatla içkin olduğu için, onun Tanrı'sının Descartes ve Leibnitz'in Tanrı'sıyla aynı olmadığını düşünür. Descartes ve Leibnitz'in Tanrı'sı, ona göre, Spinoza'nın içkin Tanrı'sından farklı olarak aşkın bir Tanrı'dır.⁸¹ Benzer şekilde Donagan'a göre de, Spinoza, bu konuda hiçbir şekilde geleneksel teolojinin dilini kullanmamaktadır ve aşkın veya tabiat üstü bir varlığı tanımlamamaktadır.⁸²

Oysa Spinoza'nın içkinlik ve aşkınlığı birlikte savunduğunu dile getiren yorumcular da söz konusudur. Söz gelişi A.E.Garvie'ye göre, Spinoza'nın panteizmi özünde dinî bir sistem olduğu için, o, Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin olduğunu savunmaktadır.⁸³

Bir başka Spinoza yorumcusu olan Sullivan'a göre, Spinoza'da Natura Naturans ve Natura Naturata ayrımından dolayı, Tanrı ve âlem arasındaki ilişki, hem farklı hem farklı değildir. Bir taraftan Tanrı âlemin özüdür, diğer taraftan âlem Tanrı'nın özüdür. Bu yüzden biri etki ya da sonuç -âlem-, diğeri de nedendir -Tanrı-. Neden etkiden ayrıdır. Dolayısıyla, Tanrı, hem içkindir, hem de şeyler üzerinde aşkındır (transcendent). Şeyler de, hem Tanrı'dadır, hem de süredeki (duration) şeydir.⁸⁴ Böylece, Sullivan, Spinoza'ya göre, Tanrı'nın âleme hem aşkın hem de içkin olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.⁸⁵

Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata⁸⁶ ayrımından hareketle onun Tanrı-âlem ilişkisinde hem aşkınlığı hem de içkinliği savunduğu ileri sürenlerden birisi Herman De Dijn'dir. O, Spinoza'da, Natura Naturata ve Natura Naturans ayrımının, aynı anda Tanrı'nın ya da cevherin, hem içkin hem de aşkın olduğuna işaret ettiğini belirtir.⁸⁷

⁷⁹ Scruton, *Spinoza*, s. 20.

⁸⁰ Bkz. Hampshire, *Spinoza*, s. 71.

⁸¹ Lewis Schipper, *Spinoza's Ethics: The View from Within*, Peter Lang Publishing, Inc., New York 1993, s. 13.

⁸² Alan Donagan, 'Substance, Essence and Attribute in Spinoza, Ethics I', *The Cambridge Companion to Spinoza*, Edited by Don Garrett, Cambridge University Press, New York 1996, içinde, s. 7, 8.

⁸³ A.E.Garvie, 'Pantheism' md., *Encyclopædie of Religion and Ethics*, Vol. IX, Edited by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York 1951, içinde, s. 609.

⁸⁴ Celestine J. Sullivan, *Critical and Historical Reflections on Spinoza's 'Ethics'*, UMI, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1958, s. 26.

⁸⁵ *Critical and Historical Reflections on Spinoza's 'Ethics'*, s. 27.

⁸⁶ Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata ayrımına ilişkin düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Bayrakdar, 'Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslami Kökenleri', Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XL, Ayrı Basım, Ankara 1996; M.Kazım Arıcan, 'Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının Anlamsal İçeriği Üzerine Tartışmalar', *Dinbilimleri Akademik Araştırma dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 4, 2004; ayrıca elektronik erişim için bkz. <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/sayi4/makale/arican.pdf>

⁸⁷ Bkz. Herman De Dijn, 'Metaphysics as Ethics', *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Edited by Yirmiyahu Yovel, E.J. Brill, Leiden 1991, içinde, s. 125.

Spinoza'nın söz konusu ayırımından yola çıkanlardan birisi olan Lloyd'a göre de, Spinoza'daki *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* ayırımı, Tanrı ve Tanrı tarafından yaratılmış varlık ayırımını dile getirmektedir. *Natura Naturans* olarak Tanrı yaratıcıdır, her şeyin özünün nedenidir. Geleneksel teolojik düşüncede olduğu gibi Tanrı sınırsızdır (immense). *Natura Naturata* ise, Tanrı'da olan ve Tanrı'sız (without God) ne var olabilen ne de algılanabilen şeylerdir ya da Tanrı'nın sıfatlarının tavırlarıdır. Bu ayırımın sonucu olarak da, Spinoza, geleneksel teolojinin aşkın Tanrı'sıyla veya aşkın bir yaratıcı olarak Tanrı düşüncesiyle hem fikirdir.⁸⁸

Belki de Spinoza'nın Tanrı-âlem ilişkisine dair en ilginç yaklaşımı sergileyenlerden birisi olan H.A.Wolfson'a göre, Spinoza'nın 'Tanrı her şeyin geçici değil içkin nedenidir' ifadesindeki 'içkinlik' terimi 'aşkınlık' terimiyle çelişki arz etmemektedir. Spinoza'daki cevherin içkinliği, aşkın bir içkinliktir. Onun cevheri, âleme (universe) tamamen aşkındır. Onda, cevherin âlemlle ilişkisi, bütünü (whole) parçayla (part) ilişkisi gibidir. Bu konuda, ona göre, Spinoza, Aristoteles'in dediğini⁸⁹ paylaşmaktadır. Aristoteles'e göre, parmak eldedir ve genel olarak parça bütündür. Diğer bir ifadeyle, insan canlıdır ve genel olarak, tür (species) cinstedir(genus).⁹⁰ Dolayısıyla, bütün parçaya, el parmağa aşkın olmakta, onu kuşatmaktadır. Bir şeyin diğer bir şeyde olması, birinin diğerini hem ihata etmesini hem de kendinde mündemiç kılmasını ifade etmektedir. Parmak eldedir, parça bütündür, insan hayvandır ya da tür cinstedir denildiğinde, ikincilerin birincileri hem ihata ettiğini ve böylece ona aşkın olduğunu hem de kendinde mündemiç kıldığını ve böylece onda içkin olduğunu anlamaktayız. Keza, Spinoza da, daha önce birkaç kez vurguladığımız gibi, 'her şey Tanrı'dadır/ all thing is in God' demektedir.

Spinoza'nın, Tanrı'nın âleme hem aşkın hem içkin olduğu anlayışı, yaygın olarak Spinoza'dan önce var olan bir düşünceydi. Söz gelişi, Spinoza'nın etkilendiği düşünülen daha öncesinde İbn Rüşd'de bu tür bir anlayış bulunmaktadır. Bu anlayış, İbn Rüşd'le birlikte, Spinoza sonrasında Hegel'de de görülmektedir.⁹¹ Bize göre, 'Yeni İbn Rüşdçüler'den kabul edilen Spinoza da, bu ikisinden farklı düşünmemektedir. Bunlara göre, 'Allah, yaratıcı olmak bakımından, âlemin hem şekli (form), hem 'maddesi', hem de nedenidir; âlem bütün yönleriyle, Allah'ın düşüncesi, Onun tezahürüdür. Ancak bu, ne İbn Rüşd'e ne de Hegel'e göre (bizce, Spinoza'ya göre de), Allah tamamen âleme içkindir demek değildir. Allah kendinde, aynı zamanda âlemden ayrı ve ona aşkındır'.⁹²

⁸⁸ Bkz. Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, s. 43, 45.

⁸⁹ Wolfson'un Spinoza'yı Aristoteles'in fikirlerine yaklaştırdığı nokta Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde şöyle geçmektedir: 'Bunlardan sonra kaç anlamda 'bir nesne bir başka nesnenin içinde' denir, bunu söylemek gerekiyor. Bir anlamda: 'parmak elde' yani parça bütünde. Bir başka anlamda: 'bütün parçalarda'; çünkü bütün parçaların dışında değil. Başka bir anlamda: 'insan canlıda', yani tür cinstedir. Bir başkası: 'cins türde' yani türün parçası kavramda'. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997, s. 144, 145 (210a/15).

⁹⁰ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, I, Meridian Book, New York 1961, s. 74, 75. (the finger is in the hand), (the part is in the whole), (man is in animal).

⁹¹ Mehmet Bayraktar, 'Çağdaş Bir İbn Rüşdçülük: Alman İdealizmi', Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XLI, Ankara 2000, s. 24.

⁹² Bayraktar, *Çağdaş Bir İbn Rüşdçülük: Alman İdealizmi*, s. 24-25.

Sonuç

Görüldüğü üzere, Spinoza'nın düşünceleri değerlendirilirken onun panteizmde olduğu üzere 'her şey Tanrı'dır' ya da 'Tanrı her şeydir' ifadesini eserinde zikrettiği veya savunduğu tezinden hareket edilmektedir. Oysa o, eserlerinde, pan-enteizmde olduğu üzere 'her şey Tanrı'dadır' ya da her şey Tanrı sayesinde meydana gelmektedir ifadelerine ve düşüncelerine yer vermektedir.

Spinoza, Etika'sında alemde var olan her şeyin Tanrı sayesinde meydana geldiğini belirtirken, buna paralel olarak mektuplarında alemle Tanrı'yı özdeş kabul etmenin büyük bir yanığı olacağını düşünmektedir. Bir diğer taraftan Spinoza, Tanrı ve alem ayrılığını teolojisiindeki önemli bir kavramsal ayırım ile ortaya koymaktadır ki bu da, 'Natura Naturans ve Natura Naturata' ayırımıdır.

Hal böyle olunca Spinoza'nın Tanrı alem ilişkisinde, ontolojik olarak Tanrı-alem özdeşliğini savunuyor olması onun içkinlik bir anlayışı ileri sürdüğünü gösterecektir; ontolojik olarak Tanrı-alem ayrılığı savunuyor olması, onun ya salt aşkınlığı ya da aynı anda hem aşkınlık hem de içkinliği birlikte benimsediğini ortaya koyacaktır.

Bu bağlamda her ne kadar Spinoza'nın Etika'daki bazı ifadeleri onun bazı yorumcuları tarafından, Tanrı alem ilişkisinde, salt olarak içkinlikle tefsir edilse de; Spinoza'nın tüm eserleri ve mektupları birlikte göz önüne alındığında onun buralardaki 'her şey Tanrı-da'dır', 'her şey Tanrı sayesinde vardır', 'Tanrı alem özdeş kabul edilemez' ve 'Natura Naturans ve Natura Naturata' tarzındaki ifadeleri dikkate alındığında, bazı Spinoza yorumcularının da vurguladığı üzere onun hem aşkınlığı hem de içkinliği savunduğunu ileri sürmek Spinoza teolojisine daha uygun düşer gözükmektedir.

Kaynakça

Spinoza'nın Eserleri:

Spinoza, Benedictus De, *Ethics*, Translated by Andrew Boyle, Introduction by T.S.Gregory, Heron Books, 1934.

_____, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yay. İst. 1984.

Spinoza Baruch, *Principles of Cartesian Philosophy*, Newly Translated from the Latin by Harry E. Wedeck, With a Preface by Dagobert D. Runes, Philosophical Library, New York 1961.

Spinoza, Benedict De, *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, Translated from the Latin With an Introduction by R.H.M.Elwes, Dover Publications, Inc. New York 1951.

Wolf, A., *The Correspondence of Spinoza*, Russell&Russell Inc., New York 1966.

Spinoza Hakkındaki Eserler:

Arıcan, M.Kazım, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

_____, 'Akıl İman İlişkisine Spinoza'nın Yaklaşımı', C.Ü.İ.F. Dergisi, cilt: V, sayı: 2, Sivas 2001. <http://www.cumhuriyet.edu.tr/ederqi/makale/327.pdf>

- _____, 'Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının Anlamsal İçeriği Üzerine Tartışmalar', Dinbilimleri Akademik Araştırma dergisi, Cilt: 4, Sayı: 4, 2004. <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt4/sayi4/makale/arican.pdf>.
- Bayrakdar, Mehmet, 'Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslami Kökenleri', Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XL, Ayrı Basım, Ankara 1996.
- Dijn, Hermen De, 'Metaphysics as Ethics', *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Edited by Yirmiyahu Yovel, E.J. Brill, Leiden 1991.
- Donagan, Alan, 'Substance, Essence and Attribute in Spinoza, Ethics I', *The Cambridge Companion to Spinoza*, Edited by Don Garrett, Cambridge University Pres, New York 1996.
- Duff, Robert A., *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, James Maclehose and Sons, Glasgow, New York 1970.
- Garrett, Don, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Edited by Don Garrett, Cambridge Univ. Pres, New York 1996.
- Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Penguin Books, Harmondsworth 1951.
- Harris, Erol E., *Spinoza's Philosophy: An Outline*, Humanites Pres, London 1992.
- Lloyd, Genevieve, *Spinoza and the Ethics*, Routledge, London 1996.
- Mason, Richard, *The God of Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Schipper, Lewis, *Spinoza's Ethics: The View from Within*, Peter Lang Publishing, Inc., New York 1993.
- Scruton, Roger, *Spinoza*, Oxford Univ. Pres, Oxford 1986.
- Sullivan, Celestine J., *Critical and Historical Reflections on Spinoza's 'Ethics'*, UMI, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1958.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza*, I, Meridian Book, New York 1961.
- Yovel, Yirmiyahu, 'The Infinite Mode and Natural Laws in Spinoza', *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Edited by Yirmiyahu Yovel, E.J.Brill, Leiden 1991.
- Zweig, Arnold, *The Living Thoughts of Spinoza*, Cassell, London 1946.
- Konuyla İlgili Diğer Eserler:
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997.
- Bayrakdar, Mehmet, 'Çağdaş Bir İbn Rüşdçülük: Alman İdealizmi', Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XLI, Ankara 2000.
- Cassirer, Ernst, *The Myth of The State*, Doubleday Anchor Books, Garden City, N. Y., 1955.
- Erdem, Hüsametdin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Garvie, A. E., 'Pantheism' md., *Encyclopædie of Religion and Ethics*, Vol. IX, Edited by James Hastings, Charles Scribner's Sons, New York 1951.
- Hegel, G.W.F., *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1996.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Büşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 2002.
- Oakes, Robert, 'Creation as Theodicy:in Defense of A Kabbalistic Approach to Evil', *Faith and Philosophy*, Vol.14, No.4, October 1997.
- Swinburne, Richard, *Is There A God?* Oxford University Pres, Oxford 1996.

SİVAS GÖK MEDRESE (SAHİBİYE MEDRESESİ) VE KİTABELERİNDEKİ RİVAYETLERİN HADİS DEĞERİ

Sami ŞAHİN*

Anahtar kelimeler:

Gök Medrese, Sahibiye, kitabe, hadis.

ÖZET

Anadolu Selçukluları döneminde Sivas'ta dört tane medrese yapılmıştır. Bunlardan Gök Medrese, yapıldığı 670/1271 yılından günümüze kadar ayakta kalmayı başaranlardandır. Kitabeleri de büyük ölçüde aslı şeklini korumaktadır. Bu kitabelerde geçen ve hadis olduğu nitelenen bazı ifadeler bulunmaktadır. Bu makalede söz konusu ifadelerin kaynaklarını ve hadis olup olmadıklarını incelemeye, kısaca hadis değerlerini tespit etmeye çalıştık.

Key words:

Blue Madrasa, Sahibia, inscription, hadith (tradition).

ABSTRACT

Sivas Blue Madrasa (Sahibia Madrasa) And The Traditional (Hadith) Value Of The Narratives On Its Inscriptions

Four madrasas were built during the period of Anatolian Seljuks. Of these madrasas only the Blue Madrasa has kept on staying so far since 670/1271, and its inscriptions are stil protecting their original forms. In these inscriptions are some statements described as hadith. In this article we tried to examine the sources of these statements and whether they are really hadith or not and we tried to determine their traditional (hadith) value.

Giriş

Anadolu Selçuklu ve Beylikleri döneminde Anadolunun bir çok yerinde medreseler yapılmıştır. Konya'da Şemseddin Altun Aba, Şerif Mesud, Sırçalı Medrese, Karatay Medresesi, Molla Atik, Hatuniye; Kayseri'de Sahibiye, Avgunu, Seraceddin, Hand Hatun; Sivas'ta Gök Medrese, Keykavus, Buruciye, Çifte Minareli Medrese; Afyon'da Yusuf b. Yakup; Sinop'ta Süleyman Fervane; Kırşehir'de Caca Bey; Malatya'da Ulu Cami Medresesi; Antalya'da İmaret, Karatay, Ulu Cami Medresesi ve daha bir çok medrese o dönemde yapılmıştır.¹ Bunlardan Konya'daki Şemseddin Altun Aba Medresesi'nin Anadolu'da kurulan ilk medrese olduğu

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Baltacı, Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osman Medreseleri*, İstanbul, 1976, s.10.

belirtilmiştir.² Osmanlı döneminde de bu medreselerin sayı ve yer bakımından arttığı bilinmektedir.

Sivas'ta Danişmentlilerin başlattığı eğitim sürecini Selçuklular daha da geliştirerek devam ettirmişlerdir. Selçuklular döneminde yapılan medreseler, o dönemin eğitim ve kültür düzeyini çok güzel yansıtır. Öyle ki Osmanlı devrinde bile bu dereceye ulaşamadığı rahatlıkla söylenebilir.³ Bu yüzden Sivas aradan geçen yıllara rağmen hala Selçuklu şehri olma özelliğini taşır ve böyle yad edilir.

Çeşitli medreseleriyle Sivas, XIII. yüzyılda büyük bir eğitim ve bilim şehri durumuna gelmiştir. İzzeddin Keykavus b. Keyhusrev tarafından 614/1217 yılında hastane olarak hizmet veren sağlık bilimleri merkezi mahiyetindeki Şifaiye Medresesi yaptırılmıştır. Bunu 1271 yılında yapılan Gök Medrese, Burûciye Medresesi ve Çifte Minareli Medrese olmak üzere üç önemli medrese takip eder. Bu medreselerden Burûciye'de gök bilimleri, Gök Medrese ve Çifte minareli medresede ise hukuk ve din eğitimi gibi bilim dallarına ait eğitim ve araştırma faaliyetleri yapılmıştır. Ayrıca bu medreseler ilmî gelişmelere kaynaklık etme gibi bir görevi de yüklenmiştir. Gök Medrese'de daima bir müderris ve iki müfdin yanı sıra fakih ve araştırmacılardan yirmi kişinin bulunmasının şart koşulması⁴ bunun en güzel örneğini teşkil eder.

Bu kısa girişten sonra asıl konuya dönebiliriz. Biz bu makalemizde Sivas'ta bulunan ve bir adı Sahibiye diğer adı ise Gök Medrese olan medresenin kitabelerini incelemeye çalışacağız. Bu inceleme ve araştırmadan amacımız kitabelerde hadis olan metinlerle olmayanları birbirinden ayırabilmek, hadis olanların hangi kaynaklarda geçtiğine vâkıf olabilmek ve sıhhat derecelerini öğrenebilmektir. Ancak mevzuu daha iyi anlayabilmek için önce Gök Medrese'nin kısa bir tarihçesine temas etmek yerinde olacaktır.

Gök Medrese'nin Tarihçesi

Hicrî VII. miladî XIII. asır Anadolu Selçukluları için bayındırlık faaliyetleri ve medeni eserler açısından önemli bir dönemdir. Selçuklu idarecileri bu hususta birbirleriyle adeta yarış içerisine girmişlerdir. O dönemde sanatsal değeri yüksek olan eserler meydana getirilmiştir. Bunlardan biri de Gök Medrese'dir. Gök Medrese bugün kale olarak bilinen toprak tepenin güneydoğu eteğinde yapılmıştır. Yıpranmışlığına rağmen günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır.

Gök Medrese, Anadolu Selçuklu Sultanı IV. Kılıçarslan'ın (663/1264) oğlu III. Gıyaseddin Keyhüsrev (684/1285) döneminin etkili vezirlerinden olan Sahip Ata Ali b.

² Turan, Osman, "Şemseddin Altun Aba Vakfiyesi ve Hayatı", *Bellekten*, Sayı:42, s.204.

³ Sözen, Metin, *Anadolu Kentleri*, İstanbul 1971, I, 215.

⁴ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter No: 604, s.67; Bayram, Sadi - Karabacak, Ahmet Hamdi, "Sahib Ata Fahrü'd-Din Ali'nin Konya İmaret ve Sivas Gök Medrese Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, XIII, 31-69, (1981), s.53.

Hüseyin (684/1285) tarafından 670/1271 yılında yaptırılmıştır.⁵ Biri Sahibiye diğeri Gök Medrese olmak üzere medresenin iki tane ismi vardır. Sahibiye ismini yaptıran kişinin lakabı olan Sahip Ata'dan, Gök Medrese ismini ise kullanılan çinilerin gök mavisi renginden almaktadır. Medreseyi yapan ustanın Kalûyân el-Konevî olduğu taç kapının yan yüzlerindeki kitabelerden anlaşılmaktadır.⁶ Kaluyan el-Konevi'nin, Gök Medrese'nin taş tuğla ve çini dekorasyonundaki ahengi düzenleyen, inşaatla birlikte çini atölyelerinde tüm sorumluluğu taşıyan sanatkar olduğu ve 78 yaşında iken Gök Medreseyi inşa ettiği bildirilmiştir.⁷

Medrese vaktiyle iki kat olarak yapılmış ise de sonraları üst kat aslı durumunu neredeyse tamamen kaybetmiş ve alt kısımda ise onüç oda kalmıştır.⁸ Bir zamanlar medreseye ait olup her gün 30 kişiye yemek dağıtılan bir dâr-ı ziyafet⁹ (misafirhane/imaret) ile bir hamam bulunduğu belirtilmekte ise de¹⁰ bugün bunlardan hiçbir iz kalmamıştır. Medresedeki bir kitabeden anlaşıldığına göre medrese, 1239/1823 yılında Sivas müftüsü Abdullah Efendi tarafından tamir edilerek onarılmıştır.

Medrese 1926 yılı Haziran ayına kadar bir müddet İmam ve Hatip Okulu, daha sonra da müze olarak kullanılmıştır.¹¹ Son yıllarda Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Sivas Belediyesi restorasyona karar vermiş ve bu yüzden etrafı çitle çevrilerek korumaya alınmıştır. Umarız eser eski mimari özelliğine yeniden kavuşur.

Medrese yapıldıktan sonra bir de vakfiye düzenlenmiştir.¹² Bu vakfiyeye göre medrese "Müslüman firkalardan fakihler, hukukçular, alimler, öğrenciler, Müslüman yoksullar ve Alevîlere vakfedilmiş, fıkıh ve bunu tamamlayıcı şerî ilimler ve dini hükümlerin tahsili için onlara mesken kılınmıştır. Medresede bir müderris, iki muîd, Müslüman fakihler ve araştırmacılar namlarıyla yirmi kişinin, fıkıh ilmi araştırmacı beş bekar, meseleleri ilka edici beş kişinin de fıkıhta üstünlük sağlamış, beş kişinin de tahsile yeni başlayan olmasını ve bu medresede beş vakit namazın cemaatle kılmak üzere mezkur mescitte daima bir imam, bundan başka bir imam, iki müezzin bir imam daha, kütüphanede kitapları muhafaza edici bir kişi, bir kapıcı, bir

⁵ Kitabesinde şöyle yazılıdır: امر بعمارة هذه المدرسة المباركة في أيام دولة السلطان الاعظم شاهنشاه المعظم غياث الدنيا والدين كيقسرو بن قلع أرسلان خلد الله دولته صاحب الاعظم الدستور المعظم ابو الخيرات والحسنات فخر الدولة والدين علي بن الحسين احسن الله عاقبته في غرة محرم سنة سبعين و ستمائة. "Bu kutsal medresenin yapılmasını ulu sultan, yüce şahlar şahı, din ve dünyanın yardımcısı, Kılıç Arslan oğlu Keyhüsrev döneminde, – Allah devletini daim etsin- ulu sahip, büyük devlet adamı, hayır ve hasenat sahibi, din ve devletin iftiharını Hüseyin oğlu Ali – Allah sonunu hayır etsin – 670(1271) yılı Muharrem'in ilk günlerinde emretti."

⁶ Kitabede şu ifadeler bulunmaktadır: عمل الاستاذ كالويان القوي

⁷ Denizli, Hikmet, *Sivas Tarihi ve Anıtları*, Sivas, ts., s.92.

⁸ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı – Nafiz, Rıdvan, *Sivas Şehri*, İstanbul, 1346/1928, s.116.

⁹ V.G.M.A.D.No:604, s.67; Bayram-Karabacak, "Gök Medrese Vakfiyesi", *V.D.*, XIII, 53, 56.

¹⁰ Uzunçarşılı - Nafiz, *Sivas Şehri*, s. 117.

¹¹ Uzunçarşılı - Nafiz, *Sivas Şehri*, s. 117.

¹² Vakfiyede yazılış tarihleriyle ilgili üç farklı tarih geçmektedir. Birincisi 24 Zilhicce 678 (24 Nisan 1280), ikincisi Zilkade 680 (Şubat 1282), üçüncüsü ise 19 Şevval 694 (19 Şubat 1295) olarak verilmektedir. Bkz. Bayram-Karabacak, "Gök Medrese Vakfiyesi", *V.D.*, XIII, 60; Uzunçarşılı - Nafiz de *Sivas Şehri*'nde (s.124) vakfiyeyi Zilkade 678 (Nisan 1280) tarihinde Konya kâdısı Siraceddin Ebu's-Sena Mahmud b. Ebi Bekr Ahmed Ermevî'nin (ö:682/1283) düzenlediğini ifade etmişlerdir. Ancak TDV İslam Ansiklopedisinde (XIV, 138-9) Gök Medrese maddesini yazan Özkan Ertuğrul vakfiyenin Şaban 663 (Haziran 1265) tarihinde düzenlendiğini belirtmektedir. Buna göre Gök Medrese yapılmadan seneler önce vakfiyesi düzenlenmiş oluyor. Ancak medrese yapılmadan önce vakfiyesinin düzenlenmiş olması pek makul gözükmemektedir.

ferraş bulunmasını ve müderrisin Şafî mezhebinden âlim, fakîh ve mezhebine göre şerî hükümlerde yetkili, usulü fıkhîta, hilâfiyat ilminde maharet sahibi olmasını ve herhangi bir zamanda Şafîilerden bu şehirde mezkur sıfatları haiz bulunmazsa müderrisliğin Hanefîlerden mezhebinde izah edilen sıfatları haiz alim ve fazıl bir zata tevdi edilmesini ve sonra zikrolunan sıfatları haiz Şafî mezhebinden bir alim zuhur ederse Hanefî olan müderristen de faziletli ise, mezkur müderrisliğin ona verilmesini; Hanefî olan zatın çekilmesini şart kılmıştır. Medresenin sadece bir mezhep ehline has olmayıp her mezhep ehli için açık olduğu” belirtilmiştir.¹³

Medresede görev alan hemen herkesin çıkan yemeklerden yemesi ve bazı görevlilere çeşitli gıdalar verilmesi şart koşulmuştur. Ayrıca görevinin durumuna göre medrese çalışanlarına belli bir maaş ödenirdi. Müderris aylık gümüş 150 dirhem-i sultanî, iki muîdden her biri gümüş 50 dirhem-i sultanî, İslam hukukunu iyi bilen beş kişiden her biri ayda gümüş yirmişer dirhem-i sultanî alırdı. Yine medresede tahsil gören beş araştıracının her birine ayda gümüş 15 dirhem-i sultanî, fıkıh kitaplarını okutan ve ezberleten beş kişiden her birine aylık gümüş 10 dirhem-i sultanî ve beş mübtediden her birine gümüş 8 dirhem-i sultanî verilirdi. Medresenin diğer işlerini yerine getiren görevlilere de belli miktarlarda maaş verilmesi şart koşulmuştur.¹⁴ Bunlardan başka vakfiyenin değişik birçok yerinde vakfeden tarafından yoksul, fakir ve muhtaçlara çeşitli adlar altında yardımlar yapılması istenmiştir.

Gök Medrese için vakfedilen gelirler arasında 85 dükkan, 2 han, 2 hamam, 5 havasib, 1 kârhâne (işyeri), 30 hücre, 18 ev, 1 yağhane, 2 emlak, Sivas’a bağlı 9 köy, 4 bostan, 12 arazi, 1 çiftlik, 1 otlak, 2 ahır, 1 baklalık ve 1 değirmenin gelirleri görülmektedir.¹⁵ Gök Medrese için gelirleri vakfedilmiş köyler arasında Sivas’a bağlı Oğtavid, Bağçe, Kozköy ve Deyütsa köyleri ile Bahi Bikar mezraası¹⁶ yer almaktadır.¹⁷

Sâhip Ata, bu medreseyi devrin sultanı III.Gıyaseddin Keyhüsrev’in arz ve onayına sunduğunda o da bazı yerleri medrese için vakfetmiştir.¹⁸

Eser sanat tarihi açısından ele alınacak olursa şunlar söylenebilir: Selçuklu sanatının en seçkin ve en abidevî anıtlarından biri olan Gök Medrese süsleme sanatı ile mimarın birbiriyle bütünlüştüğü nadide eserlerdendir. Girişte bir taç kapı ve iki minareden oluşan bu yapıt dikdörtgen bir plan üzere inşa edilmiştir. Taç kapının solunda üç lüleli çeşme yer alır.¹⁹ Avlunun ortasındaki havuz daha geç döneme aittir.

¹³ Bayram-Karabacak, “Gök Medrese Vakfiyesi”, *V.D.*, XIII, 53.

¹⁴ Bayram-Karabacak, “Gök Medrese Vakfiyesi”, *V.D.*, XIII, 54-56.

¹⁵ V.G.M.A, D.No:604, s.68-71; Bayram-Karabacak, “Gök Medrese Vakfiyesi”, *V.D.*, XIII, 54-60.

¹⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Tapu Tahrir Defteri No:2, s.541, 544-5, 570.

¹⁷ Demir, Mustafa, *Türkiye Selçuklular ve Beylikleri Devrinde Sivas Şehri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ege Ü. Sos.Bil.Enst. Tarih Anabilim Dalı, İzmir, 1996, s.194-5.

¹⁸ V.G.M.A, D.No:604, s.71; Bayram-Karabacak, “Gök Medrese Vakfiyesi”, *V.D.*, XIII, 60.

¹⁹ Çeşmenin kitabesi ve anlamı şöyledir: امر بانشاء هذه العين في ايام دولة السلطان الاعظم شاهنشاه المعظم غياث الدنيا و الدين ابي الفتح كخيخسرو بن قلىج أرسلان خلد الله دولته صاحب الاعظم و الدستور المعظم ابو الخيرات و الحسنات فخر الدولة و الدين علي بن الحسين احسن الله عاقبته “Bu çeşmenin yapılmasını, Büyük Sultan Kılıçarslan’ın oğlu Fetih(ler) sahibi Keyhüsrev’in döneminde -Allah devletini daim etsin- ulu sahip ve büyük devlet adamı, hayır ve hasenat sahibi din ve devletin iftiharî Hüseyin oğlu Ali emretti. Allah sonunu güzel etsin.”

Özellikle 31,25m. olan cephesi ve cephenin 1/3ünü kaplayan anıtsal mermer taç kapısıyla Gök Medrese XIII. yüzyılın karakterini tam anlamıyla yansıtır. Minarelerle birlikte yüksekliği 25m. olan taç kapı cepheden 1,80m. önce çıkmıştır. Taç kapıyı ondört sıralı mukarnasdan oluşan kavşarası petek manzarası göstermektedir. Taç kapının girişi basık kemerli, geçmeli renkli mermerdendir ve tabana kadar kesintisiz iner. Üst köşe taşlarında yepyeni ve benzersiz bir motif olarak birer yaprak kabartma oturur. Yaprığın içini bir birine girift hayvan başları doldurur. Koç, domuz, arslan, yılan, ejder, fil başlarının tanındığı bu kompozisyonda burç işaretlerinin kastedildiği sanılmaktadır. Türklerin oniki hayvanlı takviminde de bu hayvanların bir kısmı mevcuttur. Bu takvimin hayvanları sığır, tavşan, ejder, yılan, at, koyun, maymun, tavuk, köpek ve domuzdur. Taç kapıyı dış şeritlerden sonra üç yönden dönen bitkisel ve geometrik dekorlu bordürler çevrelemekte, portal üzeri mermer malzemeli dendanlarla son bulmaktadır. Bugün bu dendan motifli mermer taşlardan sadece iki tanesi minare diplerinde birer örnek olarak kalmıştır. Minare gövdelerinde iri eşkenar dörtgenler eski gelenek devam ederken, cephe yan kanatlarındaki iri sekiz köşeli yıldız dikkati çeker. Plastik sanatın şaheserlerinden olan taç kapıda mermer malzeme nedeniyle ışık-gölge değerleri genel görünüme katkıda bulunmaktadır. Plastik dekorlu yan kulelerin taç kapı bezemesiyle denge sağlamak amacıyla dekore edildiği düşünülebilir. Sırlı tuğla ve çini işçilikli minarelerle de berkitme kuleleri arasında bir denge aramasına gidilmiştir. Minarelerin yücelttiği taç kapının iki yanında, içe açıklık ve aydınlık sağlayan mermer ve mukarnas kavşaralı iki pencere bulunmaktadır. Bu Minarelerin altında iki kare alan görülmektedir. Bu alanın altında geniş ve dışa taşıntılı kaval silmelerin çizdiği büyük şekiller bulunur. Yine kaval silmelerin meydana getirdiği sekiz köşeli motif dikkati çeker. Bunun altında kompozit bitki demeti kabartması mealinde simetrik olarak yanlardan çıkan yaprak motifleri nar meyvesi, kuş ve en tepede cepheden görünüşü yapılmış kartal motif oturtulmuştur. Bu motif "**Hayat Ağacı**" motifi olarak adlandırılmaktadır. Hayat ağacı motifinin altında ise kesişen iki karenin meydana getirdiği sekiz köşeli yıldız bir oktagon doldurur. İçinde yazı olup boşlukları kıvrık dallar ile doludur. Yukarıda anlatılan motifler diğer minarenin altında da simetrik olarak işlenmiştir. Bu işleyiş detaylı ve itinalı olduğundan ve malzemenin mermer olması nedeni ile daha gösterişli dururlar.²⁰

Medreseye 4x7 m. boyutlarındaki bir kapıdan girilir. Giriş eyvanının üstü yıldız tonozla örtülüdür. Giriş eyvanının yanlarındaki karşılıklı iki kapıdan sağdaki medresenin mescidine, soldaki dâru'l kurrâ kısmına açılır. Minarelerine bu odaların içinden çıkılır. Mescid, dershaneye göre daha büyük yapılmıştır. Bu mekân bütünüyle üçgenli bir kuşak üzerine oturan kubbe ile örtülmüştür. Her iki yanı revaklı avlunun ölçüleri 24,25x14,50m.'dir. Yedi açıklıklı revakların orta açıklıkları geniş olup bunların gerisinde yan eyvanlar, eş genişlikteki yan açıklıkların gerisinde de üçer adet sivri beşik tonozlu hücreler bulunur. Hücrelerin kapıları revak kemerlerine açılmaktadır. Medresenin ana eyvanı ve yan salonları temele kadar yıkılmıştır. Eyvana ait taşlar ve kitabeler odalarda yığın halindedir. Avludaki dikkat çeken noktalardan biri de hücrelerin kapıları üzerindeki yazılardır. Bunlar daha çok bilime, doğruluğa ait âyet ve

²⁰ Denizli, *Sivas Tarihi ve Anıtları*, 99-103.

hadislerden alınmıştır.²¹

Gök Medrese'nin Dâruhâdis Olma Meselesi

Anadolu Selçukluları ve Osmanlılarda Dâruhâdis konusunu inceleyen Ali Yardım'a göre, I. Alâeddin Keykubat (1220-1237) ve II. Gıyâseddin Keyhüsrev'in (1237-1246) hükümdarlıkları döneminde Anadolu'da pek çok medrese yapılmıştır. Ancak meydana getirilen bu medreseler hakkında özellikle de dâruhâdis konusunda şimdye kadar yeterli araştırma yapılmamıştır. Konya'daki İnce Minare Dâruhâdisi'nden yaklaşık otuz beş sene önce yapılmış olan Çankırı Dâruhâdisi o döneme ait en eski dâruhâdis olma özelliğine sahiptir. Günümüzde Taşmescid diye adlandırılan Çankırı dâruhâdisinden otuz yıl sonra ikinci bir dâruhâdis Sivas'ta yaptırılmıştır. Anadolu Selçukluları dönemine ait Şifaiye, Buruciye, Çifte Minareli ve Gök Medrese (Sahibiye) olmak üzere Sivas'ta dört tane önemli medrese mevcuttur. Bu medreselerin özellikleri anlatılırken Çifte Minareli Medrese'nin dâruhâdis olduğu belirtilir.²²

Bundan sonra Ali Yardım şu şekilde devam etmektedir: "Sivas'ta dâruhâdis olarak yapılan medrese Çifte Minareli değil Sahibiye Medresesi (Gök Medrese) olmalıdır. Zira Çifte Minare'nin dâruhâdis olduğunu gösteren bir vesika yoktur; bu tanıtım Uzunçarşılı'nın, "Vezir Şemseddin Medresesi de denilen ve halk arasında dâruhâdis veya Çifte Minare diye maruf olan bu medrese" (Uzunçarşılı - Ridvan Nâfiz, I, 113) ifadesine dayanmaktadır. Medrese portalinin alınışındaki fıkıh öğrenimine dair âyetle (*et-Tövbe* 9/ 122) taç kapı ana nişinin sağ ve solundaki mihrâbiyelerin üstündeki yine fıkıh öğrenimiyle ilgili hadislerden hareketle burasının fıkıh ağırlıklı bir genel medrese olduğu söylenebilir. Gök Medrese ise odaların fonksiyonlarına uygun olarak binanın değişik yerlerine yazılmış bazı âyetlerle hadislerden ve Hz. Ali'nin sözlerinden seçilmiş kitabelerinin yanında dârukkurrâ ve mescidiyle de tam bir dâruhâdis hüviyetini taşımaktadır. Bir başka husus da Gök Medrese'nin bânisiyle Konya İnce Minare Dâruhâdisi'nin kurucusunun aynı Selçuklu veziri oluşudur. Vezir Sâhip Ata Fahreddin Ali'nin (ö.684/ 1285) her iki şehirde benzer iki müessese kurmuş olması daha mâkul görünmektedir."²³

Sivas'taki medreseler arasında Çifte Minareli Medrese'nin değil de Gök Medrese'nin dâruhâdis olduğunu ileri süren bu görüşün katıldığımız tarafları olduğu gibi kabul edilmesi mümkün olmayan yönleri de bulunmaktadır. Çifte Minareli Medrese'nin dâruhâdis olduğunu belirten kuvvetli herhangi bir delilin olmaması doğrudur. Günümüze sadece Taç kapısı ve iki minaresi ulaşan medresenin diğer kısımları yıkılmış ve sadece bazı taşları kalmıştır. Ayrıca vakfiyesine de henüz ulaşılamamıştır. Bu yüzden Çifte Minareli Medrese'nin dâruhâdis olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz. Bunun tespiti ancak daha derin ve kapsamlı araştırmayla mümkün olur.

²¹ Denizli, *Sivas Tarihi ve Anıtları*, 99-100.

²² Ali Yardım, "Dâruhâdis", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (VIII, 530).

²³ Yardım, "Dâruhâdis" *DİA*, (VIII, 530).

Öte yandan yazarın Gök Medrese'nin bazı özelliklerinden hareketle bir dâruhadis olduğu görüşüne katılmadığımızı belirtmeliyiz. Zira Gök Medrese vakfiyesini incelediğimizde bu medresenin fıkıh ağırlıklı bir medrese olduğunu görürüz. Medresenin kitabelerinde daha çok fıkıhı öven lafızların bulunması, hadis veya muhaddisleri öven ifadelerle rastlanmaması da fıkıh/ hukuk ağırlıklı bir medrese olduğunu gösterir. Ayrıca kitabelerde geçen lafızların bir kısmının uydurma hadislerden olması, bir kısmının ise hiçbir kaynakta geçmemesi bu medresenin dâruhadis olmadığı yönündeki kanaatimizi desteklemektedir.

Söz konusu medreseler hakkında kesin bir kanaate varabilmek için, gerek Anadolu Selçuklu dönemi, gerekse Osmanlı döneminde bu medreselerin ne tür fonksiyonlara sahip olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Ne yazık ki bugüne kadar bu hususta onlarca belki yüzlerle ifade edilen yazılar yazılmış, bazı ilmi toplantılar tertip edilmiş olmasına rağmen hala bu medreselerin eğitim öğretim açısından fonksiyonları ortaya konamamıştır. İlgili çalışmaların büyük çoğunluğunda konu daha çok sanat tarihi açısından ele alınmış olup eğitim öğretim yönü ihmal edilmiştir. Özellikle Çifte Minareli Medrese ve Gök Medrese bu bakımdan ele alınmalıdır. Zira 'bu medreselerde kimler tahsil yaptı, hangi hocalar ders verdi, hangi meşhurları var, ne tür bir eğitim verildi, müfredatı nedir?' gibi birçok sorunun cevabını bulabilmiş değiliz. Bu hususların aydınlatılması için Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi başta olmak üzere Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve Cumhuriyet Arşivleri araştırmacıları beklemektedir.

Gök Medrese Kitabelerinde Geçen Rivâyetlerin Tanıtımı ve Hadis Yönünden Kritiği

Gök Medrese'nin özellikle kapı üstlerinde pek çok kitabe bulunmaktadır. Her ne kadar bazı yerlerinde bozulmalar olsa da büyük ölçüde okunabilir durumdadır. Kitabeler yazıldığı dönemin ilim, kültür ve sanatını göstermesi bakımından değer taşırlar.²⁴ Bu yüzden biz de bu kitabeleri hadis değeri açısından araştırıp incelemeye değer bulduk. İncelemeye tabi tuttuğumuz kitabelerin bir kısmının baş tarafında sözün bizzat Hz. Peygamber'e ait olduğu belirtilmiş, ancak bir kısmında ise herhangi bir kayıt düşülmemiştir. Hz. Peygamber'in sözleri olduğu belirtilsin veya belirtilmesin biz hepsinin hadis olma ihtimalini göz önünde tuttuk. Araştırma yaparken kitabelerde geçen ifadelerin hadis olup olmadığını kaynaklara müracaat ederek anlamaya, sonra da bunları sahilik – sakimlik bakımından incelemeye çalıştık. Şimdi bu kitabelerdeki

²⁴ Selçuklu dönemi Sivas kitabeleri hakkında yapılan çalışmaları şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Max Van Berchem – Halil Ethem, *Materiaux Pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, Kahire, 1017, III/I, 1-50.
- 2- Halil Ethem, *Kayseriye Şehri, Mebânî-i İslamiye ve Kitabeleri*, İstanbul, 1334 H.
- 3- İsmail Hakkı Uzunçarşılı – Rıdvan Nafiz, *Sivas Şehri*, İstanbul, 1346 / 1928.
- 4- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Kitabeler*, İstanbul, 1345 H.
- 5- Zeki Oral, "Anadolu'da İlhanî Devri Vesikaları, Temirtaş Noyin Zamanında Yapılmış Eserler ve Kitabeleri", V. Türk Tarih Kongresi Tebliğleri, Ankara, 1960, s.208-213.
- 6- Zeki Oral, "Yeni Bulunan Kitabeler", Belleten, 101, 1962, s.147-150.
- 7- M. Şakir Ülkütaşır, "Sinop'ta Selçukiler Devrine Ait Tarihi Eserler", Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, İstanbul, 1949, s.112-151. Bkz. Demir, *Türkiye Selçukluları ve Beylikleri Devrinde Sivas Şehri*, VIII-IX.

ifadeleri sırasıyla incelemeye çalışalım.

Medresenin taç kapısının en üstünde cepheye rastlayan kısmında şu kitabe yazılmıştır: عمر في ايام دولة السلطان الاعظم شاهنشاه المعظم غياث الدنيا و الدين كيخسرو بن قليج أرسلان خلد الله دولته “Ulu sultan, yüce şahlar şahı, dünya ve dinin yardımcısı Kılıç Arslan oğlu Keyhüsrev’in devleti zamanında yapılmıştır. Allah devletini daim eylesin.”

Taç kapı sivri kemerin çevresinde Bakara suresinin 285. ve 286. âyetleri, yarısı birinde diğer yarısı da öteki minare kaidesinde olmak üzere Kalem suresinin 50. ve 51. âyetleri yazılıdır.

Gök Medrese kitabelerinde geçen muhtemel hadis ifadelerini toplu olarak şu şekilde verebiliriz:

1. أفضل البقاع المساجد
2. قال النبي عليه السلام خيرا عن الله جل جلاله اني أدفع عن السخي عذاب القبر و شدة القيامة هو يصيح و يمسي مغفور له الذنوب
3. أفضل عبادة أمتي قراءة القرآن
4. أفضل العبادة الفقه
5. و أفضل الدين الورع
6. من كلام أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه أزكي المال ما اشتريت به الآخرة
7. أقرب الناس من الأنبياء أعلمهم بما أمروا به
8. أشرف العلم ما ظهر في الجوارح و الأركان
9. أوضع العلم ما وقف علي اللسان
10. أفضل الشرف بذل الاحسان
11. علي كل باب من ابواب الجنة مكتوب لا اله الا الله محمد رسول الله
12. من اشتاق الي الجنة سارع الي الخيرات
13. قال النبي صلي الله عليه و سلم من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين
14. لا يشبع عالم من علم حتي يكون منتهاه الجنة
15. من سئل عن علم يعلمه فكنمه أجم بلجاءم من النار
16. الأنبياء قادة و الفقهاء سادة و مجالستهم زيادة
17. قال النبي صلوات الرحمن عليه من علق في المسجد قنديلا كتب الله له بكل قطرة دهن عشر حسنات و حط عنه عشر سيئات و رفع له عشر درجات و اعطى الله تعالى بكل من يصلي في ذلك المسجد بضوئه نورا في حياته و نورا في مماته و نورا في قبره و نورا اذا بعث من قبره حتي يدخله الله تعالى الجنة
18. قال النبي صلي الله عليه وسلم من بنى لله تعالى مسجدا كمفحص قطاة بنى الله تعالى له بيتا في الجنة صدق رسول الله
19. قال النبي عليه السلام لو علم المصلي لمن يناجي لما التفت لا يمينا ولا شمالا صدق رسول الله

Kitabeleri toplu olarak gördükten sonra şimdi bunların her birini teker teker incelemeye çalışalım.

Birinci Kitabe:

Taç kapının güneyindeki pencerenin üstündeki kitabe şu şekildedir: أفضل البقاع المساجد “Yerlerin en faziletlisi camilerdir.”

Bu ifadeye aynı şekliyle sadece bir kaynakta rastlayabildik.²⁵ Ancak başka kaynaklarda yaklaşık aynı anlama gelen "Allah'ın en sevdiği yerler camilerdir"²⁶ veya "خير البقاع المساجد" veya "Yerlerin en hayırlısı camilerdir"²⁷ şeklinde varyantları yer almaktadır. Birçok kaynakta yer alan bu rivâyetlere bakıldığında bazı lafız farklılıkları görülür. Ancak bu farklılıklar anlam kaybına sebep olacak nitelikte değildir.

Kitabede أفضل البقاع المساجد lafzıyla geçen rivâyete ait bir sened ve metin kritiğinin yapıldığı herhangi bir değerlendirmeye rastlayamadık. Ancak خير البقاع المساجد lafzının geçtiği rivâyete ilgili değişik bazı değerlendirmeler mevcuttur. Temimî bu rivâyet hakkında şunları söylemiştir: Hadisi bir çok kişi rivâyet etmiştir. Bu rivâyetlerin hepsinde Cerir b. Abdulhamid, Ata b. es-Sâib, Muharib b. Disâr ve İbn Ömer isimlerinin geçtiği isnad söz konusudur. Zehebî, *el-Uluw* adlı eserinde (s.78-9) bu hadisin garib, salihu'l-isnad olduğunu belirtmiştir. Heysemî, *Mecmau'z-zevaid*'de (II, 6, H.no: 1926-7) söz konusu hadisin isnadındaki Ata b. es-Sâib'in sika olmakla beraber ömrünün sonunda ihtlata maruz kaldığını, diğer râvîlerin ise sika kişilerden oluştuğunu söylemiştir.²⁸

İbn Hibban'ın *Sahihini* tahkik eden Şuayb Arnaud, bu rivâyete ilgili olarak şunları ifade etmiştir: İbn Ömer hadisi Hasen hadistir. İhtilatla itham edilen Ata b. es-Sâib dışındaki ricali sikadır. Şahidi durumundaki Ebu Hureyre hadisi söz konusu İbn Ömer hadisini güçlendirmiştir.²⁹

Hakim, *Müstedrek*inde hadisin bir önceki hadise şahid olduğunu belirtmiştir. Zehebî ise bu hadise sahihtir demiştir.³⁰

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle, kitabede geçtiği şekliyle olmasa da aynı anlamı ifade eden ve camilerin konum itibarıyla faziletli yerler olduğunu vurgulayan bu tür hadislerin en azından hasen hadis mertebesinde olduğu anlaşılmaktadır.

İkinci Kitabe:

Yarısı güney minare diğer yarısı da kuzey minare kaidesinin en üstünde olmak üzere şu kitabe yer almıştır: قال النبي عليه السلام خيرا عن الله جل جلاله اني أدفع عن السخي: "Hz. Peygamber (a.s.) Allah'tan (c.c.)

²⁵ Kazvîni, *et-Tedvin fî Ahbâri Kazvîn*, (Thk: Azizullah el-Attarîdî), Beyrut, 1408/1987, (III, 362).

²⁶ Muslim, *el-Camiu's-sahih*, İstanbul, 1413/1992, mesacid, 288.

²⁷ Temimî, *Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe ve kitabuhu'l-arş*, Riyad, 1418/1998, s.460, H.no: 74; el-Hâris b. Ebî Usame, *Müsnedu'l- hâris (Zevâidu'l-Heysemî)*, (Thk.: Hüseyin Ahmed Salih el-Bâkirî), Medine, 1413/1992, (I, 249), H.no: 124; İbn Hibbân, *es-Sahih*, (Thk.: Şuayb el-Arnaûd), Beyrut, 1408/1988, (IV, 476), H.no: 1599; Taberanî, *el-Mu'cemu'l- evsat*, (Thk.: Mahmud et-Tahhan), Riyad, 1415/1995, (VIII, 69), H.no: 7136; Hâkim, *Müstedrek*, (Thk.: Mustafa Abdulkadir Atâ), Beyrut, 1411/1990, (I, 168), H.no: 306, II, 9-10, H.no: 2149; Beyhakî, *es-Sünen*, (Thk.: Muhammed Abdulkadir Atâ), Beyrut, 1414/1994, (III, 92), H.no: 4983-4, (VII, 81), H.no: 13332; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*, (Thk.: Taha Abdurrauf Sa'd), Beyrut, 1973, (IV, 315).

²⁸ Temimî, *İbn Ebî Şeybe ve kitabuhu'l-arş*, s.460, H.no: 74.

²⁹ İbn Hibbân, *es-Sahih*, IV, 476, H.no: 1599.

³⁰ Hâkim, *Müstedrek*, II, 9-10, H.no: 2149.

haber vererek buyurdu ki: Ben cömert olan kişiden kabir azabını ve kıyametin zorluklarını defederim. O kişi sabah akşam günahlardan arındırılır.”

Kudsî hadis olarak nakledilen bu ifadeyi aynı şekliyle kaynaklarda bulamadık. Ancak benzer ifadeye rastlamak mümkündür. Mesela: يقول الله عز وجل السخي يقول الله عز وجل السخي: “Allah (c.c.) buyurur ki: Cömert kişi bendendir ben de ondan. Ben cömertten kabir azabını ve kıyametin zorluklarını defederim. Ben cömertten razı olarak o yeryüzünde yürür.”³¹

Başka bir rivâyette de şöyle geçmektedir: السخي قريب من الله وقريب من الجنة وقريب من النار ... من الناس بعيد من النار ... “Cömert olan kişi Allah’a cennete ve insanlara yakın cehennem (ateşin)den de uzaktır.”³²

el-Hasen b. Arefe <Saîd b. Muhammed <Yahya b. Saîd <el-A'rec <Ebu Hureyre şeklindeki isnadını veren Tirmizî, bu hadisin garîb olduğunu ve Saîd b. Muhammed’in Yahya b. Saîd’dan rivâyetinde ihtilaf edildiğini belirtmiştir.³³

İbnu'l-Cevzî hadis hakkında şunları söylemiştir: Hz. Aişe'den iki tarikile gelen bu rivâyet sahih değildir. Ebu Hureyre tarihiyle gelen rivâyette ise Saîd b. Muhammed el-Varrâk vardır ki bu kişi cerhedilmiştir. Yahya b. Maîn onun hakkında itibar edilmemesi gerektiğini söylemek için 'leyse bi şeyin' demiş, Nesâî sika olmadığını belirtmiştir. Darekutnî ise, bu hadisi işaret ederek sabit olan bir şeyin olmadığı değerlendirilmesinde bulunmuştur.³⁴

Bizzat hadisi rivâyet eden kişilerin sözlerine ve değerlendirmede bulunanların ifadesine bakarak cömert insanın Allah'a yakın olduğunu, kıyamet ve kabir azabının zorluklarından uzak kalacağını belirten rivâyetlerin zayıf olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu değerlendirmeyi mevzuat konusundaki diğer eserlerde de görmek mümkündür.³⁵ Ancak şunu da belirtmekte fayda vardır. Yukarıda yapılan değerlendirmeler yalnız bu tür rivâyetler için geçerlidir. Yoksa gerek Kuran'da gerekse sahih sünnette cömertlik özelliği genel olarak övülmüştür.

Üçüncü Kitabe:

Girişin solunda daru'l-kurra oda kapısının üstündeki kitabe şöyledir: أفضل عبادة “Ümmetimin en hayırlı ibadeti Kur'ân okumaktır.”

³¹ Makdisî, *Tezkiratu'l-mevdûât*, Mısır, 1323, I, 431; Deylemî, *Firdevs*, (Thk.: es-Saîd b. Besyûnî Zaglul), Beyrut, 1406/1986, (V, 242), H.no:8077; Şevkanî, *el-Fevâidu'l-mecmua fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*, (Thk.: Abdurrahman Yahya el-Muallimî), Beyrut, 1408/1987, s.87, H.no:43 (216).

³² Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul, 1413/1992, bir ve's-sıla, 40, H.no: 1961, (IV, 342-3); Taberanî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, III, 186, H.no: 2384; Darekutnî, *el-İlelü'l-vârîde fil-ehâdisi'n-nebeviyye*, (Thk.: Mahfuzurrahman Zeynullah es-Selefi), Riyad, 1412/1991, (VIII, 218), H.no: 1530; Beyhakî, *Şuabi'l-ıman*, (Thk.: Saîd Besyûnî Zaglul), Beyrut, 1410/1990, (VII, 427-9), H.no: 10843, 10847-8, 10851.

³³ Tirmizî, *es-Sünen*, bir ve's-sıla, 40, H.no: 1961, IV, 343.

³⁴ İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, (Thk. Abdurrahman Muhammed Osman), 1386/1966, yy., (II, 180-1).

³⁵ Bkz. Şevkanî, *el-Fevâidu'l-mecmua*, s.87, H.no:43 (216); Aliyyulkârî, *el-Esraru'l-merfua*, Beyrut/Dımişk, 104/1986, s.461; Elbanî, *Silsiletu'l-ehadisi'd-daîfe ve'l-mevdûa*, Riyad, 1412/1992, I, 285-7, H.no: 154.

Bu ibare meşhur ve çok muteber hadis kaynaklarında geçmemekle beraber, ikinci derecedeki bazı kaynaklarda anlamını bozmayan bazı küçük değişikliklerle yer almıştır.³⁶

Suyutî, bu hadis hakkında zayıftır değerlendirmesinde bulunmuştur.³⁷ Münavî'nin ifadesine göre, Ebu Nuaym *Fadailu'l-kuran* adlı eserinde أفضل عبادة أمتي قراءة القرآن lafzını en-Nu'man b. Beşir ve Enes tarikiyle rivâyette bulunmuş, ancak Irakî her iki senedin de zayıf olduğunu belirtmiştir.³⁸

Bu değerlendirmeler kitabede geçen rivâyet ve benzeri türler içi geçerlidir. Genelde Kuran okuma âyetlerde ve sahih sünnette tavsiye edilen bir vasıftır.

Dördüncü Kitabe:

Mescidin avlu tarafındaki kapının üstünde şu kitabe yazılıdır: أفضل العبادة الفقه "İbadetin en faziletlisi fıkhıdır."

Bu ifade bazı kaynaklarda hadis olarak geçmektedir.³⁹ Ancak rivâyetin senedinde bulunan Muhammed b. Ebî Leyla ezberinin kötü olması sebebiyle tenkide uğramış, bu yüzden de hadisin zayıf olduğuna hükmedilmiştir.⁴⁰

Dördüncü kitabenin أفضل العبادة الفقه cümlesi ile beşinci kitabenin أفضل الدين الورد cümlesi kaynaklarda çoğunlukla birlikte geçmekte, ancak bazı yerlerde birbirinden ayırarak iki farklı ibare olarak belirtilmektedir.

Beşinci Kitabe:

Öğretim odasının avlu tarafındaki pencerenin üstünde önceki kitabenin devamı niteliğinde olan şu kitabe mevcuttur: أفضل الدين الورد "En iyi dindarlık şüpheli şeylerden sakınmaktır." Bu kitabede geçen ibare de bazı kaynaklarımızda hadis olarak yer almaktadır.⁴¹

Dördüncü kitabenin hadisi için yapılan değerlendirmeler bu kitabe hadisi için de geçerlidir. Yani senedindeki Muhammed b. Ebî Leyla'nın ezber yeteneğinin kötü olması sebebiyle hadis zayıf sayılmıştır.

³⁶ Bkz. el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevadiru'l-usûl fi ehâdisi'r-resûl*, (Thk.: Abdurrahman Umeyre), Beyrut, 1412/1992, (III, 255); Kudâî, *Müsnedü's-şihâb*, (Thk.: Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi), Beyrut, 1407/1986, (II, 246), H.no: 1284; Deylemî, *Firdevs*, I, 353, H.no: 1415.

³⁷ Suyutî, *el-Camiu's-sagîr*, Beyrut, ts., I, 192, H.no: 1282.

³⁸ Münavî, *Feydu'l-kadîr şerhu camii's-sagîr*, (Thk. Ahmed Abdüsselam), Beyrut, 1415/1994, II, 5, H.no: 1282. Ayrıca bkz. Elbanî, *Silsiletu'l-ehadisî'd-daife ve'l-mevdûa*, VI, 17, H.no: 2516.

³⁹ Bkz. el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevadiru'l-usûl*, I, 135, IV, 58; Taberanî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, X, 122, H.no: 9260; *el-Mu'cemu's-sagîr*, (Thk.: Muhammed Selîm İbrahim Semare), yy., ts., s.460, H.no: 1116; Kudâî, *Müsnedü's-şihâb*, II, 249, H.no: 1290; Deylemî, *Firdevs*, I, 354, H.no: 1422; Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb mine'l-hadisî's-şerîf*, (Thk.: Mustafa Muhammed Ammara), Beyrut, 1406/1986, (I, 93), H.no: 3, (II, 352), H.no: 2691; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftahu dâri's-saade ve menşurâtuhu vilayeti'l-ilmî ve'l-irade*, (Thk.: Beşir Muhammed Uyun), Dimişk, 1419/1998, (I, 169); Heysemî, *Mecmau'z-zevaid ve menbau'l-fevâid*, Beyrut, 1408/1988, (I, 120), H.no: 479; Suyutî, *el-Câmiu's-sagîr*, I, 192, H.no: 1280.

⁴⁰ Heysemî, *Mecmau'z-zevaid*, I, 120; Suyutî, *el-Camiu's-sagîr*, I, 192, H.no: 1280; Münavî, *Feydu'l-kadîr*, II, 56, H.no: 1280; Elbanî, *Sahîhu ve daifu'l-camii's-sagîr ve ziyadetuhu*, s.295, H.no: 2949; *Daifu't-tergîb ve't-terhîb*, Riyad, ts., I, 12, H.no: 45, I, 271, H.no: 1083.

⁴¹ Bkz. el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevadiru'l-usûl*, I, 135, IV, 58; Taberanî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, X, 122, H.no: 9260; *el-Mu'cemu's-sagîr*, s.460, H.no: 1116; Hakim, *Müstedrek*, I, 171, H.no: 30/317; Kudâî, *Müsnedü's-şihâb*, II, 249, H.no: 1290; Deylemî, *Firdevs*, I, 354, H.no: 1422; Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, I, 93, H.no: 3.

Altıncı Kitabe:

Bir kısmı medresenin kible yönündeki ikinci kapının üzerinde bir kısmı da üçüncü kapı üzerinde celfî hatla yazılmış ve Hz. Ali'ye ait olduğu belirtilen şu kitabe yer almaktadır: من كلام أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه أركي المال ما اشتريت به الآخرة "Müminlerin emîri Ali'nin sözlerindedir -Allah onun yüzünü ağartsın-: Malın en temizi kendisiyle ahireti satın aldığıdır."

Kitabede kullanılan rivâyet üslubuna göre, mevkuf hadis olduğu anlaşılan böyle bir ifadeye kaynaklarda rastlanamamıştır.

Burada kitabede geçen bir ifadenin yanlış okunduğunu, bu yüzden de önceki kaynaklara yanlış olarak geçtiğini belirtmek yerinde olacaktır. İsmail Hakkı Uzunçarşılı ve Rıdvan Nafiz'in hazırlayıp 1928'de neşrettikleri *Sivas Şehri* isimindeki kitapta bu kitabede geçen ما اشتريت "satın aldığı" ifadesinin yerine ما اشتبهت (çok istenen, arzu edilen) lafzı kullanılmıştır.⁴² Bu yanlışlığın sebebi baskı hatası olabileceği gibi kitabeyi yanlış okuma da olabilir. Ancak daha da vahim olanı bu konuyla ilgili kitap neşreden daha sonraki müelliflerin aynı yanlışlığı devam ettirmiş olmalarıdır.⁴³ Bunu yapmalarının nedeni ise muhtemelen Uzunçarşılı – Nafiz'in kitabını bu konuda yeterli görmek ve yerinde yeni bir araştırmaya gerek duymadan ifadeleri aynen almaktır. Her ne sebeple olursa olsun böyle bir yanlışlık ilmî açıdan mazur görülemez.

Yedinci Kitabe:

Dördüncü kapının üstünde şu kitabe yer almaktadır: أقرب الناس من الأنبياء أعلمهم بما أمروا به "Peygamberlere en yakın insanlar, onlara nelerin emredildiğini en iyi bilenlerdir."

Kitabede geçen bu ifade, hadis kitaplarında yer almadığı gibi diğer kaynaklarda da bulunamamıştır.⁴⁴

Sekizinci Kitabe:

Beşinci oda kapısının üzerinde geçen ifade şöyledir: أشرف العلم ما ظهر في الجوارح والأركان "İlmin en üstünü, insanın uzuvlarında ve davranışlarında tezahür eden ilimdir."

Ne hadis kaynaklarında ne de diğer kaynaklarda böyle bir ifadeye rastlanmıştır.

Dokuzuncu Kitabe:

Altıncı odaya ait kapının üstünde şu şekilde bir ifade vardır: أوضع العلم ما وقف علي اللسان "İlmin en düşüğü dilde kalan (yani amele yansımayan) ilimdir."

⁴² Uzunçarşılı - Nafiz, *Sivas Şehri*, s. 118.

⁴³ Bunlara Prof. Dr. Recep Toparlı'nın sadeleştirerek (Sivas, 1998) yayınladığı Sivas Şehri isimli kitabı (s.148) ve Hikmet Denizli'nin hazırladığı ve Sivas Belediyesinin de neşrettiği (Sivas, ts) Sivas Tarihi ve Anıtları adlı kitabı (s.95) örnek olarak verebiliriz.

⁴⁴ Kitabede geçen lafızları andıran şu ifadeye rastlamak mümkündür: أقرب الناس من درجة النبوة العلماء و أهل الجهاد "Peygamberlik makamına en yakın insanlar alimler ve cihad edenlerdir." Bkz.: İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftahu dâri's-saade*, I, 170; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut, 1405/1985, (II, 83), H.no: 1744.

Kaynaklarda böyle bir ifade rastlanamamıştır.

Onuncu Kitabe:

Yedinci oda kapısının üzerindeki kitabede şu ifade yazılıdır: **أفضل الشرف بذل** **الاحسان** “Şerefin en üstünü iyiliği çok yapmaktır.”
Bu ifade kaynaklarda bulunamamıştır.

On Birinci Kitabe:

Kitabede bir kısmı medresenin bahçe tarafındaki kapının üstünde bir kısmı da diğer bahçe kapısının üstünde olmak üzere şöyle bir ifade mevcuttur: **علي كل باب من ابواب الجنة مكتوب لا اله الا الله محمد رسول الله** “Cennetin kapılarının her biri üzerinde ‘Allah’tan başka ilah yoktur Muhammed onun elçisidir’ yazılmıştır.”

Kitabede geçen bu ifade bu şekilde kaynaklarda mevcut değildir. Ancak benzer ifadelerle rastlamak mümkündür. Bunların bazıları şöyledir: **مكتوب علي باب الجنة لا مكتوب علي باب الجنة لا مكتوب علي باب الجنة لا مكتوب علي باب الجنة لا مكتوب علي باب الجنة لا** “Cennetin kapısında ‘Allah’tan başka ilah yoktur Ali ile desteklediğim Muhammed onun elçisidir’ yazılmıştır.”⁴⁵ Başka bir yerde şu ifade mevcuttur: **لما عرج بي رأيت علي ساق العرش مكتوب لا اله الا الله محمد رسول الله أيدته بعلي نصرته بعلي** “Miraca çıkarıldığımda arşın eteğinde ‘Allah’tan başka ilah yoktur, Muhammed onun elçisidir, onu Ali ile teyid ettik, ona Ali ile yardım ettik’ yazılıdır.”⁴⁶ Yine başka bir yerde ise şöyle bir ifadeye rastlanır: **لما عرج بي الي السماء رأيت علي باب الجنة مكتوب لا اله الا الله محمد رسول الله ...** “Semaya çıkarıldığımda cennetin kapısında ‘Allah’tan başka ilah yoktur, Muhammed onun elçisidir’ yazılmış olarak gördüm.”⁴⁷ Bunlara benzer Hz. Peygamber’e izafe edilen daha başka ifadelerle de rastlamak mümkündür.⁴⁸

Kitabedeki metin, herhangi bir kaynaktan aynen yer almamasına rağmen anlam bakımından problemsiz gözükürken benzerlerindeki Hz. Ali ilavesi şianın uydurması izlenimi vermektedir. Yukarıda benzer olarak verdiğimiz rivâyetleri kitaplarına alan Ukaylî ve İbn Hacer gibi müellifler de yaptıkları değerlendirmelerde bu ihtimali güçlendirir mahiyettedir. Zira bu alimler, söz konusu rivâyetlerin isnadındaki rivâyete ehil olmayan kişilere işaret ederek bu tür hadislerin uydurma, batıl ve asıllarının olmadığı şeklinde değerlendirmede bulunmuşlardır.

On İkinci Kitabe:

Kuzey yönündeki birinci oda kapı üzerinde şu kitabe yazılıdır: **من اشتاق الي الجنة سارع الي الخيرات** “Kim cenneti arzu ediyorsa hayra koşar.”

Kitabede geçen bu ifade küçük değişikliklerle bazı kaynaklarımızda

⁴⁵ Ukaylî, *ed-Duafau'l-kebîr*, (Thk.: Hamdî b. Abdulmu'tî Emin Kalacî), Beyrut, 1404/1984, (II, 86), Terc.no: 540; İbn Hacer, *Lisanu'l-mizan*, (Thk.: Dairetu'l-muarrif en-Nizamiyye-el-Hind), Beyrut, 1408/1988, (I, 510), Terc.no: 1417, II, 330-1, Terc.no: 2642/481, II, 598, Terc.no: 3469/57.

⁴⁶ İbn Asakir, *Tarihu medineti Dimişk*, (Thk.: Ali Şîrî), Beyrut, 1417/1997, (XLVII), 344, Terc.no: 5515.

⁴⁷ İbn Hacer, *Lisanu'l-mizan*, V, 81, Tec.no: 7019/234.

⁴⁸ Bkz.: İbn Hacer, *Lisanu'l-mizan*, III, 300, Tec.no: 4426/75; IV, 224, Tec.no: 5721/1370; IV, 241, Terc.no: 5764/1413.

rastlamak mümkündür.⁴⁹ Ancak Ebu Nuaym, isnadında bulunan Ubeydullah b. el-Velîd er-Rassaffî'nin Muhammed b. Sevka'dan rivâyetinde teferrüd ettiğini ve hadisin garib olduğunu belirtmiştir. İbnu'l-Cevzî ise, bu hadisin Hz. Peygamber'den gelişinin sahih olmadığını ifade ettikten sonra rivâyet zincirinde adı geçen Ubeydullah b. el-Velîd hakkında Yahya b. Maîn'nin değersiz birisi olduğunu belirten sözünü nakletmiş, daha sonra da Nesaî'nin aynı şahıs için metrukulhadis, el-Haris için ise yalancı dediğini ilave etmiştir.

Her ne kadar isnadındaki bazı râvîler yüzünden bu hadis tenkide uğrasa da metnin ihtiva ettiği mananın İslama aykırılık teşkil etmediğini söyleyebiliriz. Çünkü metinde insanlar hayırlı işler yapmaya teşvik edilmiştir. İnsanların hayra yönelmesini istemek ise güzel bir özellik ve iyi bir davranış biçimidir. Ayrıca yukarıdaki rivâyet dışında bu hususa vurgu yapan birçok sahih hadise de rastlamak mümkündür.

On Üçüncü Kitabe:

Bir kısmı kuzey tarafındaki oda penceresinin üzerinde bir kısmı da kapının üzerinde olmak üzere şu kitabe vardır: قال النبي صلي الله عليه و سلم من يرد الله به خيرا يققهه في الدين "Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Allah kime hayır dilerse onu dinde fakih kılar."

Bu kitabede geçen lafızları bundan öncekilerden farklı olarak pek çok meşhur ve muteber hadis kaynağında bulmak mümkündür. Bunların sayısı yüzlerle ifade edilebilecek kadar çoktur.⁵⁰ Kitabelerin hepsini göz önünde bulundurduğumuzda bu kitabede geçen hadisin diğerlerine göre en anlamlı yazı olduğu göze çarpmaktadır. Zira medresenin vakfiyesinden anladığımız göre buradaki eğitim fıkıh ağırlıklıdır. Bundan dolayı fıkha vurgu yapan bir kitabenin bu medresede bulunması gayet tabii ve manidardır.

On Dördüncü Kitabe:

Medresenin kuzey tarafında bulunan diğer bir pencere üzerindeki kitabe şöyledir: لا يشيع عالم من علم حتي يكون منتهاه الجنة "Cennete girinceye kadar hiçbir âlim ilme doymaz."

Bu kitabede geçen lafızlar aynı şekliyle bazı kitaplarda yer almakta,⁵¹ daha

⁴⁹ Bkz.: Ebû Nuaym el-İsbihanî, *Hilyetu'l-evliya ve tabakâtu'l-esfiyâ*, Beyrut, ts., (V,10); Beyhakî, *Şuabi'l-ıman*, VII,370-1, H.no: 10618, 10623; Kudâî, *Müsnedu's-şihâb*, I, 226, H.no: 348; Deylemî, *Firdevs*, III, 602, H.no: 5886; Kazvîni, *Tedvin*, I, 485; İbnu'l-Cevzî, *Mevduât*, III, 180.

⁵⁰ Malik, *el-Muvatta*, İstanbul, 1413/1992, kader, H.no: 8; Ahmed, *el-Müsned*, İstanbul, 1413/1992, (I, 306), (II, 234), (IV, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 101); Darimî, *es-Sünen*, İstanbul, 1413/1992, mukaddime, H.no:231-232, rikak, H.no: 2709; Buharî, *el-Câmiu's-sahih*, İstanbul, 1413/1992, ilm, 10, 13, fardu'l-hums,7, itisam,10; Muslim, *Sahih*, zekat, 98,100, imare, 175; Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul, 1413/1992, ilm, 1, H.no: 2645; İbn Mâce, *es-Sünen*, İstanbul, 1413/1992, mukaddime, 17, H.no: 220, 221. Bu hadis ayrıca Abdurrazzak ve İbn Ebi Şeybe'nin Musanneflerinde, Darimî'nin Sünen'inde, Buharî'nin el-Edebu'l-mufred'inde, Nesâî'nin es-Sünenü'l-kübra'sında, İbn Hıbban'ın Sahih'inde Taberanî'nin el-Mu'cemu'l-kebir, el-evsat ve's-sagîr'inde, Ebu Nuaym'in Hilye'sinde, Beyhakî'nin Şuabi'l-ıman'da ve fazla uzatmamak için isimlerini burada saymadığımız daha pek çok meşhur ve muteber hadis kitabında bulmak mümkündür.

⁵¹ Kudâî, *Müsnedu's-şihâb*, II, 68, H.no: 897; Deylemî, *Firdevs*, V, 149, H.no: 7782; Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 116, H.no: 309.

başka kaynaklarda da benzer ifadelerle rastlanmaktadır. Tirmizî'nin Sünen'inde⁵² rivâyet ettiği şu hadis bunun bir örneğini teşkil etmektedir: لن يشبع المؤمن من خير يسمعه حتى يكون منتهاه الجنة. "Mümin cennete girinceye kadar duyduğu hayra hiçbir zaman doymaz." Hadisin akabinde Tirmizî hadis için şu değerlendirmeyi yapmaktadır: هذا حديث حسن غريب. "Bu hasen-garîb bir hadistir." Öte taraftan daha başka benzer rivâyetlerin geçtiği yerlere bakıldığında bazı lafızlar birbirinden biraz farklı olduğu görülse de anlamları hemen hemen aynıdır.⁵³

Gök Medrese'nin kitabelerini ele alan kitaplarda bu kitabede geçen ifadelerle ilgili bir takım yanlışlıkların olduğu da görülür. Altıncı kitabede olduğu gibi bu kitabeye ilgili de bir yanlışlık söz konusudur. Zira bu kitabe şu şekilde aktarılmıştır: من علم حتى يكون منتهاه الجنة... Doğrusu biz de kitabenin bu şekillini ilk okuduğumuzda bir eksiklik veya bir yanlışlık olduğunu anlamıştık. İlk bakışta, sondaki üç noktadan hareketle buradaki eksikliğin ifadenin sonunda olduğu zehabına kapılmak mümkündür. Ancak kaynakları taradığımızda eksik olan parçanın kitabenin baş tarafında olduğunu tespit ettik. Kitabenin başında olması gereken عالم يشبع عالم ifadesini kaynaklarda geçtiği şekliyle yerleştirdiğimizde anlam bütünlüğüne ulaşmış olduk. Böylece kitabede eksik olan yer tamamlanmış oldu. Ayrıca medresenin diğer kitabelerine göz attığımızda aranan eksik parçanın bir sonraki pencerenin üzerinde bulunan ve bizim on beşinci olarak aldığımız kitabenin sonuna yanlışlıkla yerleştirildiğini gördük. Muhtemelen bir tamirat sırasında bu tür işlerden anlamayan kişilerin yaptıkları yanlışlıktan kaynaklanan bir durum söz konusudur. Yoksa bu tür işlerden anlayan kişilerin kitabenin başını diğer bölümlerinden ayıramaması düşünülemez. Üstelik sona yerleştirilen bu parçanın kitabe başı olduğu şekilden de anlaşılmaktadır.

Uzunçarşılı - Nafiz'in hazırladığı *Sivas Şehri* isimli kitapta kitabe yukarıda verdiğimiz eksik şekliyle yer almaktadır. Daha sonraki yazarlar da muhtemelen buradan alıntı yaptıkları ve doğru kabul ettikleri kitabe üzerinde tetkik yapmadan aktardıkları için aynı şekilde verilmiştir. Böylece yanlışlık aynen devam etmiştir. Söz konusu kitabı yeni Türkçeye kazandıran Recep Toparlı ve *Sivas Tarihi ve Anıtları* adındaki kitabı hazırlayan Hikmet Denizli yanlışlığı devam ettiren yazarlardandır.⁵⁴

On Beşinci Kitabe:

Bir diğer pencerenin üzerinde şu kitabe yer almaktadır: من سئل عن علم يعلمه "Kime bildiği bir şey sorulur da onu gizlerse ağzına ateşten bir gem vurulur."

⁵² Tirmizî, *Sünen*, ilm, 19, H.no: 2686 (V,50-1).

⁵³ Bkz. İbn Hibbân, *Sahih*, III, 185; İbn Adiy, *el-Kamil fi'd-duafâ*, (Thk.: Süheyl Zekkar-Yahya Muhtar Gazzâvî), Beyrut, 1409/1988, (III, 114); Hâkim, *Müstedrek*, IV, 144, H.no: 104/7175; Beyhakî, *Şuabi'l-İman*, II, 86, H.no: 1231; Deylemî, *Firdevs*, V, 163, H.no: 7828; Heysemî, *Mevaridu'z-zam'ân ilâ zevâidi İbn Hibban*, (Thk.: Muhammed Abdurrazzak Hamza), Beyrut, ts., s.50, H.no: 86.

⁵⁴ Bkz. Uzunçarşılı-Nafiz, *Sivas Şehri*, s. 149; Denizli, *Sivas Tarihi ve Anıtları*, s.97. Sivas Belediyesi'nin Hikmet Denizli'ye hazırladığı *Sivas Tarihi ve Anıtları* adındaki kitabı yeniden basacağını duyunca özellikle Gök Medrese kitabeleriyle ilgili yanlışlık ve eksikliklere işaret eden bir raporumuzu ilgili merciye takdim ettik.

Bu kitabede geçen hadis, muteber birçok hadis kaynağında bazı küçük kelime farklılıklarıyla yer almaktadır.⁵⁵

Medrese binasının zaman içerisinde yıpranmasına paralel olarak kitabeler de yıpranmıştır. Ayrıca bina tamir ve restorasyon yapılırken bazı kitabeler de tahribat, eksilme ve yanlış yerleştirmeler olmuştur. Bu kitabe ifadesinde de bir yanlış ve eksik yerleştirme söz konusudur. Yukarıda kitabeye bakıldığında sonuna doğru bazı lafızların köşeli parantez içine alındığı görülür. Bu parantez içerisindeki lafızlar şu an kitabede mevcut değildir. Bunun yerine on dördüncü kitabede olması gereken لا يشبع عالم ifadesi buraya yanlışlıkla yerleştirilmiştir. Ama bu kitabeye ait olan eksik kitabe parçası [م من النار] herhangi bir yerde bulunamamıştır. Ne hikmetse bu konuda yazan kitaplara bakıldığında daha önce kitabelerdeki eksiklikleri fark edemeyenler bu sefer eksik kitabe parçasını aslında mevcut olmadığı halde yerine yerleştirme başarısını (!) göstermişlerdir.

On Altıncı Kitabe:

Yine aynı cephede bulunan bir başka pencere üzerindeki kitabe şöyledir: الأئبياء قادة و الفقهاء سادة و مجالسهم زيادة “Peygamberler önder, fakihler efendi ve onlarla oturup kalkmak ise bir kazançtır.”

Kitabede geçen ifade meşhur ve muteber hadis kaynaklarında mevcut değildir. Fakat bazı kaynaklarda bu lafızların aynısına veya benzerine⁵⁶ rastlamak mümkündür.⁵⁷ Ancak bu ifadelerin geçtiği eserlerde bunun sağlam bir rivâyet olmadığı şeklindeki değerlendirmeler vardır. Aliyyu'l-Kârî bu hadis hakkında başka kaynaklara da atıfta bulunarak rivâyetin mevzu olduğunu belirtmiştir.⁵⁸

On Yedinci Kitabe:

Gök Medrese'nin mescid kubbe eteğine arka arkaya üç tane hadis yazılmıştır. Bunlardan birincisi şu şekildedir: قال النبي صلوات الرحمن عليه من علق في المسجد قنديلا كتب الله له بكل قطرة دهن عشر حسنات و حط عنه عشر سيئات و رفع له عشر درجات و اعطى الله تعالى بكل من يصلي في ذلك المسجد بضوئه نورا في حياته و نورا في مماته و نورا في قبره و نورا اذا بعث من قبره حتى يدخله الله تعالى الجنة “Peygamber s.a.v. şöyle buyurmuştur: Kim câmiye bir kandil asarsa Allah her bir yağ damlası için ona on iyilik yazar, ondan on kötülük (günah) giderir ve (onu) on derece yüceltir. Allah Teâla, kandilin ışığıyla bu câmide namaz kılan her kişiye cennete girene kadar hayatında bir nur, ölümünde bir nur, kabrinde bir nur ve kabrinden diriltildiğinde bir nur verir.”

⁵⁵ Tirmizî, *Sünen*, ilm, 3, H.No: 2649, (V, 29); Ebû Davud, *Sünen*, İstanbul, 1413/1992, ilm, 9, H.no: 3658, (IV, 67-8); İbn Mâce, *Sünen*, mukaddime, 24, H.no: 261, 265-6, (I, 96-98); Ahmed, *Müsned*, I, 431, II, 263, 296, 305, 344, 353, 495, 499, 508; Hakim, *Müstedrek*, I, 181-2, H.no: 344-6; İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-kubra*, Daru sâdir, Beyrut, ts., (IV, 331); Taberanî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, (Thk.: Hamdî Abdulmecid es-Selefi), Beyrut, 1405/1985, (VIII, 334), H.no: 8251, (X, 102), H.no: 10089, (XI, 117), H.no: 11310; *el-Mu'cemu'l-evsaf*, III, 153, H.no: 2311, IV, 199, H.no: 3346, IV, 317-8, H.no: 3553, IV, 549, H.no: 3933, VI, 15, H.no: 5023; *el-Mu'cemu's-sagîr*, s.75-6, H.no: 160, s.138, H.no: 316, s.194, H.no: 453.

⁵⁶ Benzer ifadelerden birisi şöyledir: الأئبياء قادة و المتقون سادة و مجالسهم زيادة Bkz. Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 83, H.no: 1746.

⁵⁷ Kudâî, *Müsnedu's-şihâb*, I, 203, H.no: 307; Deylemî, *Firdevs*, I, 118-119, H.no:402; Aliyyu'l-kârî, *Esrârul-merfûa fi'l-ahbârî'l-mevdûa*, (Thk.: Muhammed b. Lutf es-Sabbağ), Beyrut/Dişişk, 1406/1986, H.no:3, s.100-101; Aclunî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 237, H.no:620.

⁵⁸ Aliyyu'l-kârî, *Esrârul-merfûa*, H.no:3, s.100-101.

H.z. Peygamber'e izafe edilerek mescidin kubbesine yazılmış olan bu kitabedeki ifadelerin gerçekte hadis olup olmadıklarını anlamak için yaptığımız araştırmada aynı ifadelerin geçtiği herhangi bir rivâyete ne hadis kitaplarında ne hadisle ilgili kitaplarda ne de mevzuat kitaplarında rastlıyoruz. Fakat benzer ifadeleri bazı kitaplarda bulmak mümkündür.⁵⁹ Ancak orada yapılan değerlendirmelerde bu hususla ilgili rivâyetlerin uydurma olduğu belirtilmiştir. Bunun sebebinin hem isnadında aşırı biçimde cerhedilen râvîlerin bulunması hem de H.z. Peygamber'in yaşadığı dönemde mescid veya camilerde kandil yakılmamış olması gösterilmiştir. Bundan dolayı da camilere kandil asmanın faziletine dair bütün hadislerin uydurma olduğu ifade edilmiştir.⁶⁰

On Sekizinci Kitabe:

Mescid kubbe eteğindeki yazılı ikinci hadis şöyledir: قال النبي صلى الله عليه وسلم "Peygamber s.a.v. من بنى لله تعالى مسجدا كمفحص قطة بنى الله تعالى له بيتا في الجنة صدق رسول الله. şöyle buyurmuştur: Kim Allah Teâlâ için bülbülyuvası⁶¹ kadar bir cami yaparsa Allah Teâlâ da ona cennette bir ev yapar. Allah'ın elçisi doğru söylemiştir."

Bu kitabede geçen hadis lafzı bazı varyantlarıyla beraber pek çok meşhur ve mutemed hadis kaynaklarında yer almaktadır.⁶² Farklılıklar bazen birkaç kelime fazla bazen de birkaç kelime eksik olarak kendisini göstermektedir. Fakat ister fazla kelimeler isterse eksik kelimeler olsun bunlar anlamı değiştirecek özellikte değildir.

On Dokuzuncu Kitabe:

Aynı yerdeki üçüncü hadis ise şu şekilde yazılmıştır: قال النبي عليه السلام لو علم المصلي لمن يناجي لما التفت لا يمينا ولا شمالا صدق رسول الله. şöyle buyurmuştur: Namaz kılan kişi kime yakardığını bilseydi, ne sağa ne de sola dönerdi."

Kaynaklarda bu şekilde bir ifade geçmemektedir. Ancak meşhur ve muteber hadis kitaplarında namazda sağa sola dönmenin uygun olmadığını belirten farklı rivâyetler bulunmaktadır.⁶³

Şihâbu'l-ahbâr'ın Gök Medrese Kitabelerine Kaynaklık Etmesi

⁵⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, (Thk.: Mahmud İbrahim Zayid), Beyrut, 1412/1992, (II, 126); Taberanî, *Müsnedü's-şâmiyyîn*, (Thk.: Hamdî Abdulmecid es-Selefi), Beyrut, 1417/1996, (II, 273-4), H.no: 1327; Sehmî, *Tarihu Curcân*, (Thk.: Muhammed Abdulmu'îd Hân), Beyrut, 1407/1987, s.131, H.no: 135; İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mütenahiye fî'l-ehâdisi'l-vâhiye*, (Thk.: İrşadulhak el-Âsirî), Lahor, ts., (I, 406-7), H.no: 682; Kazvîni, *et-Tedvin fî ahbari Kazvin*, IV,17; Beyrutî, *Esne'l-metalib*, (Thk.: Mustafa Abdulkadir Atâ), Beyrut, 1418/1997, s.259, H.no: 1334.

⁶⁰ Bkz. Taberanî, *Müsnedü's-şâmiyyîn*, II, 273-4, H.no: 1327; İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mütenahiye*, I, 406-7, H.no: 682; Seğânî, *el-Mevduât*, Beyrut, 1985, s.39, H.no: 41; Zehebî, *Mizanu'l-itidal fî nakdi'r-ricâl*, (Thk.: Ali Muhammed el-Becâvî- Fethiyye Ali el- Becâvî), Dâru'l-fikri'l-arabî, ts., (III, 65), Terc.no: 4047; İbn Hacer, *Lisanu'l-mizan*, III, 276, Terc.no: 4354/3; Şevkanî, *el-Fevaidu'l-mecma*, s.43, H.no: 80-1.

⁶¹ Arapça-Türkçe sözlüklerde bu ifadenin karşılığı "bağırtlak kuşu" olarak belirtilmektedir. Ancak biz Türkçede kullanıldığı şekliyle tercüme etmeyi daha uygun bulduk.

⁶² Buharî, *Sahih*, salat, 65, (I, 116); Müslim, *Sahih*, mesacid, 24-25, (I, 378), zühd, 43-44, (III, 2287); Tirmizî, *Sünen*, salat, 120, H.no: 318-9, (II, 134-5); Nesâî, *Sünen*, İstanbul, 1413/1992, mesacid, 1, H.no: 686, (II, 31); İbn Mâce, *Sünen*, mesacid, 1, H.no: 735-8, (I, 243-4); Darimî, *Sünen*, salat, 113, H.no: 1399, (I, 264); Ahmed, *Müsned*, I, 20, 53, 61, 70, 241, II, 221, VI, 461.

⁶³ Bkz. Buharî, *Sahih*, ezan, 93, bed'ül-halk, 11; Ebû Davud, *Sünen*, salat, 161, H.no: 909-10; Tirmizî, *Sünen*, cumua, 60, H.no:587-590; Nesâî, *Sünen*, sehv, 10, H.no:1193-1197; Ahmed, *Müsned*, VI, 70, 106.

Kudâî'nin (454/1062) Şihabu'l-ahbâr adlı eserini tercüme eden Ali Yardım, söz konusu kitabın Türk İslam kültürü üzerindeki etkilerini açıklarken Selçuklu devri mimarî eserlerinin yani kitabelerinin bundan etkilendiğini belirtmiştir. Pek çok medresede olduğu gibi Sivas Gök Medrese'nin kitabelerinde de etkisini gösterdiğini şu şekilde ifade etmiştir: "Sivas'ta Buruciye, Çifte Minareli ve Gök Medrese gibi mimarî eserler ile Divriği Kale Camii'nin Sivas Kongre Binasında (Müze) muhafaza edilen ahşap kapılarına işlenen hadislerin, tamamen *Şihab'ul-ahbâr*'dan alındığı anlaşılmıştır."⁶⁴ Bu genel ifadeden sonra bazı istisnaların bulunduğunu dipnotta şöyle açıklamıştır: "Sivas'taki Selçuklu dönemi mimarî eserlerinde kullanılan hadis metinlerinden, sadece Gök Medrese'nin dış yüzündeki hadis-i kutsî ile mescid kısmının çinili kubbesindeki üç hadisten ikinci ve üçüncüsü, *Şihab'ul-ahbâr*'da yer almamaktadır."⁶⁵

Ali Yardım önce Gök Medrese kitabelerinin tamamının *Şihab'ul-ahbâr*'dan alındığını iddia etmiş, daha sonra da bunun birkaç istisnası olduğunu belirtmiştir. Halbuki durum tam anlamıyla böyle değildir. Bizim tespitlerimize göre, Gök Medrese'de incelemeye çalıştığımız 19 kitabeden sadece 8 tanesi aynen, iki tanesi de kısmen *Şihab'ul-ahbâr*'da bulunmaktadır. 1. ve 18. hadisler kısmen, 3, 4, 5, 12, 13, 14, 15 ve 16. hadisler ise aynı lafızlarla yer almaktadır. Bu da demek oluyor ki, toplam kitabelerin yaklaşık yarısı söz konusu kitaptaki hadislerle örtüşmektedir. Dolayısıyla Ali Yardım'ın Gök Medrese kitabelerinin tamamına yakınının *Şihab'ul-ahbâr*'dan alındığı tesbiti gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

XIII. asırda Sivas, Kayseri ve Konya başta olmak üzere eğitim kurumlarından olan pek çok medrese yapılmıştır. Anadolu Selçuklu döneminde yapılan bu medreseler, o dönemde eğitim ve öğretime ne kadar önem verildiğini göstermesi bakımından calib-i dikkattir. O günlerden günümüze kadar miras kalan medreselerden biri de Gök Medrese diğer adıyla Sahibiye medresesidir. Ziyaretçileriyle kucaklaşmak için halen restorasyon çalışmalarının bitmesini beklemektedir.

Mevcut vakfiyesinden anlaşıldığına göre, döneminin Hukuk Fakültesi mahiyetindeki Gök Medrese'nin kitabeleri, üzerinden asırlar geçmiş olmasına rağmen asli şeklini büyük ölçüde koruyarak günümüze kadar gelmiştir. Bu kitabelerde geçen ifadelerle hadis kültürü açısından bakıldığında özetle şunları söylemek mümkündür.

Gök Medrese'nin kitabelerinde geçen ifadeleri üç grupta toplayabiliriz:

Birincisi, meşhur ve muteber hadis kaynaklarında geçen sahih veya hasen hadisleri ihtiva eden kitabelerdir. Bu grubun örneklerini 1, 13, 15, 18 ve 19. kitabede geçen hadisler teşkil etmektedir.

⁶⁴ Ali yardım, *Şihab'ul-ahbâr tercümesi*, İstanbul, 1999, s. 13.

⁶⁵ Ali yardım, *Şihab'ul-ahbâr tercümesi*, s. 13, (26 nolu dipnot).

İkincisi, zayıf olmalarına rağmen amel edilebilir durumdaki hadislerdir. Bu gruba 2, 3, 4, 5, 12 ve 14. kitabelerde geçen hadsler örnek olarak gösterilebilir.

Üçüncü grubu ise çok zayıf veya uydurma olan rivâyetleri ihtiva eden kitabelerdir. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 16 ve 17. kitabelerdeki rivâyetler bu grubun örneklerini teşkil eder. Bunlardan 6, 8, 9 ve 10 nolu rivâyetlere ise hiçbir kaynakta rastlanamamıştır. Her ne kadar bu gruptaki ifadeler hadis ilmi açısından ele alındığında çok zayıf ve uydurma olarak görülse de anlamları İslam'ın temel prensiplerine aykırı değildir. Zira, iyi ve güzel şeyleri tavsiye etmektedir.

Kitabelerdeki ifadelerin yaklaşık yarısı Kudâî'nin (454/1062) *Şihâbu'l-ahbâr* veya *Müsnedu's-şihâb* adlı eserinde yer almaktadır. Bu da söz konusu kitabın o dönemin hadis kültüründe bir hayli etkili olduğunu göstermektedir.

Sivastaki iki medreseden hangisinin darulhadis olduğu hususu tartışmalıdır. Bazılarına göre Gök medrese, bazılarına göre ise Çifte Minareli Medrese darulhadistir. Bu farklı görüşlere sahip olanlar savundukları fikri destekleyecek bir takım deliller ileri sürseler de bunlar tatmin edici düzeyde değildir. Bu yüzden hangi medresenin darulhadis olduğuna tarihi açıdan inceleyip karar vermek gerekir.

Bizim sadece kitabelerini ele aldığımız Gök Medrese ve halk arasında dâruhâdis olarak bilinen Çifte Minareli Medrese gibi eğitim öğretim kurumlarının hala araştırma yapılacak pek çok yönü bulunmaktadır. Mesela Anadolu Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde bu kurumlarda ne tür bir eğitim verilmiştir? Kimler hocalık etmiş, ne kadar öğrenci yetiştirmiştir? Kısacası bu okulların günümüze gelinceye kadar eğitim öğretim tarihi açısından nasıl bir fonksiyonu olmuştur? Bu tür soruların hala karşılığını bulamadığımızı ve bunların araştırılmaya muhtaç konular olduğunu düşünüyoruz.

MORMONLUK ve MORMON KİLİSESİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Ramazan Işık*

Anahtar Kelimeler

Mormon kilisesi, Joseph Smith, Mormon kitabı, Tanrı, İsa Mesih, Aile, Çoğul evlilik ve Misyonerlik

ÖZET

1830'larda Amerika'da Joseph Smith tarafından kurulmuş olan Mormon kilisesi eklektik unsurlara dayalı yeni dini hareketlerden birisidir. Sadece Amerika'da değil, dünyanın değişik bölgelerinde yayılmaya ve gelişmeye devam etmektedir. Bu makalede Mormon kilisesinin tarihsel gelişim süreci, Tanrı ve kutsal kitap anlayışı, kilise organizasyonu, aile ve evlilik teolojisinin yanı sıra, misyonerlik faaliyetleri incelenecektir.

Keyword:

The Mormon Church, Joseph Smith, The Book of Mormon, God, Jesus Christ, Family, Plural Marriage and Missionary

ABSTRACT

A Research on Mormonism and the Mormon Church

The Mormon church which was found in 1930's by Joseph Smith is one of the new religious movements attached eclectic elements. Not only does it widespread in America but also in different parts of the world. In this article, the historical development process of the Mormon church, the church's organization, missionary activities, family and marriage have been studied.

GİRİŞ

Mormon Kilisesi, 1830'larda Amerika'da Joseph Smith tarafından kurulmuştur. Joseph Smith, İsa ve onun havarileri tarafından kurulmuş olan kilisenin doğru yoldan sapması sonucu, kendisinin Tanrı tarafından seçildiğini, kitap verildiğini ve kiliseyi yenileme görevinin kendisine tevdi edildiğini öne sürmüştür¹. Fakat hem Hıristiyanlığı tahrif ettiği hem de Amerikan toplumunun sosyal değerlerine aykırı olduğu gerekçesiyle Mormon kilisesi, ana kiliseler tarafından heretik bir kilise olarak değerlendirilmiştir². Buna karşılık Mormon Kilisesi Amerika'da hızla yayılmaya ve gelişmeye devam etmiştir. Günümüzde 80'i aşkın ülkede üyelerinin olduğu belirtilmektedir. Bu anlamda, dünyada 10 milyon üzerinde Mormon olduğu öne sürülmektedir. Mormon kilisesi, İsa Mesih merkezli bir kilise olmakla birlikte Katolik,

* Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Richard L. Bushman, *Joseph Smith and The Beginning of Mormonism*, University of Illinois Press 1984, 143 vd.

² Thomas F. O'Dea, *The Mormons*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1957, 107.

Protestanlık ve Ortodoks Hıristiyan kiliselerinden inanç açısından çok önemli farklılıklara sahiptir³. Mormonlar kendi kiliselerinin, İsa Mesih tarafından planlandığı biçimde kilisenin yenilenmesi olduğuna ve diğer Hıristiyan kiliseleri arasında Hıristiyanlığın en doğru yorumuna sahip olduğuna inanmaktadırlar⁴.

Bununla beraber bazı Mormonlar, kendi kiliselerine Mormon kilisesi denilmesinden hoşlanmakla birlikte, diğer bazı Mormonlar kiliselerine Mormon kilisesi denilmesine şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Dolayısıyla onlar kiliselerine 'İsa Mesih'in Son Gün Azizleri Kilisesi veya İsa Mesih Kilisesi' denilmesini tercih etmektedirler. Tarihi süreç içerisinde Mormon kilisesi, önce ABD'de Utah eyaletinde, sonra Kaliforniya ve batı sahillerinde ve daha sonra da doğu bölgelerinin yanı sıra, ABD'nin orta bölgelerinde gelişmiştir. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de Amerika'nın dışında yayılmaya başlamıştır. Nitekim 1950'lerde kilise üyelerinin % 8'inin ABD'nin dışında yaşadığı belirtilirken, 1990'larda bu sayının % 35'lere çıktığı söylenmektedir. Hatta günümüzde mensuplarının yarısından daha azının ABD'de yaşadığı ifade edilmektedir. Ayrıca Mormon kilisesinin büyümesinde ve gelişmesinde, yeni doğan Mormon çocuklarının oranının % 20 olduğu, buna karşılık % 80 ise din değiştirmeden kaynaklandığı belirtilmektedir. Bu bağlamda kilisenin, 1950'lerde 4'ü Utah'ta olmak üzere 8 tapınağının olduğu söylenirken, günümüzde bütün dünyada 106 Mormon tapınağının var olduğu iddia edilmektedir. Aralık 2000'de kilisenin üye sayısının 11 milyonu geçtiği belirtilmektedir⁵.

Mormonluğun Amerika'da ortaya çıkması ve bu kıtada kurumsallaşması nedeniyle, Amerikan kültürünün ürünüdür denilebilir. Diğer Hıristiyan mezhepleri gibi, Mormonlar da eskatoloji ile ilgili öğretilere büyük önem atfederler. Bu anlamda ahir zamanda meydana gelecek ve adına Armagedon savaşı denilen büyük bir savaşın ardından Tanrının Krallığının tesis edileceğine ve İsrail oğullarının vaat edilmiş topraklarda bir araya toplanacağına inanılmaktadır. Bu sebeple Mormonlar, gelecekle ilgili siyasal, kültürel ve ekonomik plan ve projelerini bu savaşa göre bina ederler. Mormon inancına göre, vaat edilmiş topraklar (zion) Amerika'da inşa edilecektir. Dolayısıyla Amerika, onlar için vaat edilmiş toprak hükmündedir. Bu anlamda Mormonların Amerika'ya dini teolojik bir rol isnat ettikleri anlaşılmaktadır⁶.

Biz bu makalede Mormon kilisesinin tarihsel gelişim sürecini, kilise organizasyonunu, din ve aile anlayışlarını inceleyerek temel Hıristiyan öğretisinden ayırdıkları noktaları inceleyeceğiz. Ayrıca Mormonluğun misyonerlik faaliyetleri hakkında da bilgi vermeye çalışacağız.

³ A. A. Hoekema, "Ten Question to ask the Mormons", *Christianity Today*, 12 (8), McConkie 1986, 10-12, 14.

⁴ Jan Shipps, *Mormonism (The Story of a New Religious Tradition)*, University of Illinois Press 1985, 68 vd.

⁵ <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/mormon/history/history7.shtml>

⁶ Yasin Aktay, "Mormonluk: Amerika'nın Ahir Zamanının Dini ve Azizleri", *Milî ve Nihâl (İnanç, Kültür, Mitoloji Araştırmaları Dergisi)*, Yıl 1, Sayı 2, Haziran 2004, 105.

I. Kilisenin Ortaya Çıkışı

1830'larda Amerika'da ortaya çıkmış olan bu yeni dini hareket, genel olarak Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki bozulmaları veya tahrifatı düzeltmek ve gerçek kiliseyi yeniden inşa etmek iddiasında olduğunu öne sürer. Hareketin lideri Joseph Smith 1805 tarihinde ABD'de Vermont Sharon'da fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Kendisi 11 çocuklu ailenin beşinci çocuğudur. Ailesinin yoksul olması sebebiyle yeterli eğitim almadığı ancak, okuyup yazabilecek kadar bir eğitim aldığı söylenir. Bununla birlikte genellikle vaktinin çoğunu Kitabı Mukaddes'i okumakla geçirdiği ifade edilir. Daha sonra ailesi New York Palmyra'ya göç eder⁷. Bu dönem onun dini uyanış dönemidir ve her şeyi sorgulamaya başlar. Bu dönemde Joseph, 14 yaşlarında genç bir delikanlı olup, herhangi bir kiliseye devam etmemektedir. Bu anlamda, manevi bir boşluk içerisinde bir takım psikolojik sorunlar yaşamaktadır. Bir başka ifadeyle, bu dönemde Joseph, dini bir arayış içerisinde. Nitekim ailesinin Presbiteryen kilisesine mensup olmasına rağmen, onun hiçbir kiliseye mensup olmadığı veya hiçbir kiliseye devam etmediği söylenir. Yani, mevcut kilise veya mezheplerden hangisinin doğru veya yanlış yolda olduğuna karar verememektedir⁸. Dolayısıyla bu dönemde onun, bu yüzden hiçbir kiliseye katılmadığı veya devam etmediği söylene de, gerçekte çok derin manevi bir boşluk içerisinde olduğu belirtilmektedir..

Ruhsal yönden manevi bir bunalım içerisinde olduğu günlerden birinde Smith; kutsal kitaptan 'eğer sizden birinin hikmeti eksikse, herkese cömertçe ve takdir etmeden veren, Tanrıdan istesin ve kendisine verilecektir'⁹ cümlesini okur¹⁰. Bu dönemden sonra, ruhundaki boşluğu gidermesi ve Tanrının kendisini doğru yola iletmesi için Joseph, sık sık babasının çiftliğinin yakınlarında bulunan ormanlık alana gitmeye başlar. Bu gezilerden birinde Smith, ilk vizyonunu görür. Joseph üzerindeki bu vizyonu ve onun etkisini, Şam yolundaki Pavlus'un vizyonu ile yakın bir benzerlik arz ettiğini söyler¹¹. Bu anlamda Mormonluk, 1820'lerde Amerika'nın Batı New York bölgesinde Joseph Smith'in yaşadığı bir takım görünümlere dayanmaktadır. Bu ilk vizyon esnasında, güneş gibi parlak bir ışık sütunu şeklinde Baba Tanrı ve İsa Mesih bedenlen Smith'e görünürler ve ona; hiçbir kilise ya da dini gruba katılmamasını, onların hepsinin yanlış yolda olduklarını söylerler. Böylece Joseph Smith ilk defa bu dönemde, Tanrı ve İsa'nın ayrı varlıklar olduğunu bildiren ve onların insanlar gibi göründüklerini kendisine öğreten sözde vahiyler almaya başlamıştır¹².

Joseph Smith sonraki günlerde de bu ormandaki inzivalarına devam eder. 21 Eylül 1823 tarihinde Moroni adlı bir melek kendisine gelir ve ona; Kumora tepesi denilen yerde taş bir sandukanın içerisinde altın levhalara yazılmış bir kitabın varlığından bahseder. Sözde melek ona; kendisinin Tanrı tarafından seçildiğini ve onun bir elçisi olduğunu, mevcut Hıristiyanlığın tahrif edilmiş olması sebebiyle

⁷ James Coates, *In Mormon Circles, (Gentiles, Jack Mormons and Latter-day Saint)*, New York 1990, 7-8.

⁸ Coates, 8 vd.

⁹ Yakubun Mektubu: 1/5

¹⁰ O'Dea, 2-3.

¹¹ O'Dea, 38

¹² James Coates,, 8 vd.

Tanrının Krallığını gerçekleştiremeyeceğini, bunun için de gerçek kilisenin yeniden inşa edilmesi gerektiğini haber vermiştir. Melek ayrıca seçilmiş biri olarak Tanrı katından kendisine, Amerika'nın eski çağlardaki sakinlerinden, onların nereden geldiklerinden bahseden altın levhalara yazılmış halde bir kitabın emanet edilmiş olduğu bilgisi ile birlikte İsa tarafından daha önce bu Amerikan halklarına verilmiş olan bir İncil'in de bulunduğunu söyler. Ancak Moroni adlı melek, bu ilk gelişinde ona, kitap hakkında sadece bilgi vermiş ve kitabın ona gösterilmesine izin vermemiştir. Bu dönemden sonra Moroni, Joseph'le Kumora tepesinde görüşmeye devam eder¹³. Nihayet 22 Eylül 1827 tarihinde Moroni Joseph'e gelir ve Tanrının eski çağlarda Amerika'da yaşayan insanlarla ilişkilerinin anlatıldığı altın levhalara yazılmış olan kitabı İngilizce'ye çevirmesi için kendisine verir. Fakat Joseph İbranice bilmemektedir. Bu nedenle Tanrı, kitabı İngilizceye çevirmesi konusunda kendisine yardımcı olmak üzere Urim ile Thumim adında iki meleğin yanı sıra, bir de göğüs zırhını görevlendirir¹⁴. Levhaların çevirisinin tamamlanmasının ardından 11 Haziran 1829 tarihinde kitabın telif hakkı alınır ve 1830 yılında New York Palmyra'da ilk baskısı yapılır¹⁵. Kitabın basımının tamamlanmasından bir süre sonra New York'ta ilk kilise kurularak cemaat oluşturulur¹⁶.

Bununla beraber, çevirisi tamamlanan levhaların melek Moroni'ye teslim edilmiş olması sebebiyle, levhaların varlığına ilişkin elde hiçbir somut kanıt da kalmamıştır. Ancak, sözde levhalar, yeryüzünden alınmadan önce, üç tanık Joseph'le birlikte onları görebilmek için dua etmişler ve bir melek görünüp her birine levhaları ve üzerlerindeki yazıları kendilerine göstermiştir. Bu kişilerin levhalarla ilgili tanıklığı Mormon kitabının başında yer almaktadır¹⁷. Bu noktada sözü edilen kişilerin kitaba ilişkin tanıklıkları çok önemlidir. Çünkü onların bu şahitliğinin ve Smith'in iddiasının dışında söz konusu kitabın orijinali hakkında hiçbir bilgi yoktur. Nitekim Martin Harris, Oliver Cowdery ve David Whitmer adındaki bu tanıkların hepsinin daha sonra Mormon topluluğundan ayrıldıkları ifade edilmektedir. Harris'in daha sonra Mormon kilisesine geri döndüğü belirtilmekle birlikte, diğer tanıkların Joseph Smith'in yalancı biri olduğunu ve 'Son Gün Azizleri' topluluğunun Tanrı'nın gerçek kilisesi olmadığını söyledikleri öne sürülmektedir. Bu anlamda David Whitmer, 'Mesih'teki Tüm İnanlılara Sesleniş' adlı bir kitap yazarak, Joseph Smith'in yalancı peygamber olduğunu söylediği nakledilmektedir. Bundan başka levhaları gördüklerini iddia eden sekiz kişinin daha Mormon kilisesinden ayrıldığı belirtilmektedir¹⁸.

1830'larda kilisenin kurulmasının ardından Mormon cemaati çok yoğun bir tepki ile karşılaşmış ve New York'tan ayrılmak zorunda kalmıştır. Daha sonra Mormonlar önce Ohio'ya oradan da Kirdland'a göç etmişlerdir¹⁹. Liderleri Smith ise

¹³ Richard L. Bushman, *Joseph Smith and The Beginning of Mormonism*, University of Illinois Press 1984, 61-62, 80-83.

¹⁴ Shipps, 9-18.

¹⁵ Bushman, 107 vd.

¹⁶ Coates, 19.

¹⁷ Bkz., *Mormon Kitabı (Türkçe)*, Yayınlayan: Son Zaman Azizleri Kilisesi, Salt Lake City, Utah-ABD, Almanya 2001.

¹⁸ Donald S. Tingle, "Son Zaman Azizleri (Mormonlar)", <http://www.incil.com/doc/mormonlar.php>

¹⁹ Bkz., Coates, 22 vd.

1844 yılında Carthage hapisanesinde kardeşi Hyrum Smith'le birlikte öldürülmüştür²⁰. Smith'in öldürülmesinden sonra, bazı Mormonlar ABD'nin orta bölgelerinde kalmayı tercih etmiş diğer bir kısmı ise Brigham Young'ı takip ederek batıya doğru göç etmişlerdir. Böylece Mormonlar iki gruba bölünmüşlerdir. Onlar, Smith'in yerine peygamber olan Brigham Young'ın önderliğinde, Smith'e Tanrının vahyi ile vaat edilmiş topraklar olduğu bildirilen günümüzde yaşadıkları Salt Lake City şehrine göç etmişlerdir. İnanışa göre bu göçün amacı, vaat edilmiş topraklarda Tanrının Krallığını tesis etmektir. Bir başka ifadeyle Amerika'daki Kudüs'ü inşa etmektir. Böylece, ABD'nin nüfuz bölgesinden uzaklaşarak federal hükümetin zulüm veya müdahalesinden uzak bir şekilde kendi dinlerini rahatça uygulayabilecekleri bir yer olan dağların zirvesinde Tanrı Krallığı demek olan Zion'u kurdular²¹.

Smith'in ölümünden sonra, yeni lider Brigham Young'ı izleyerek kendi geleceklerini Amerika'nın batısında inşa etmeye karar veren Mormon toplumunun bu göçü, Mısır'ı terk etmeye zorlanmış olan ve vaat edilmiş toprakları arayan İsrail oğullarının göçüne benzetilmektedir. Mormonlar bu göç yollarında İsrail oğulları gibi, büyük sıkıntılar çekerler. Göçün ilk yılında onlar Missouri nehrini geçerler. Daha sonra da Rocky dağlarını aşarak 1847 tarihinde Büyük Salt Lake havzasına ulaşırlar. Bu dönemde bu havzanın ABD'nin sınırları dışında kaldığı ve son derece gözden ırak, sapa bir yer olduğu söylenmektedir. Zalimlerden çok uzak bir bölge olması sebebiyle, Brigham Young bu yeni toprakların, Mormonların yeni vatanları olduğuna karar verir. Bölge, uçsuz bucaksız bir çölden ibarettir. Ancak Mormonlar, bu bölge ile esinlendiler ve buraya Zion adını verdiler. Bölgede bulunan nehre de Ürdün nehri adını koydular. Böylece, günümüzde kilisenin merkezi durumunda olan Salt Lake şehri inşa etmeye başladılar²².

Smith'in öldürülmesinden sonra, Mormonların o günün çok zor şartları altında Amerika'nın bir ucundan öbür ucuna kadar yapmış oldukları bu göçün, Mormon toplumunda dini dayanışma ruhunu geliştirdiği ve düşmanlarına karşı mücadele azmi ve kültürünü her zaman canlı tutmaya sebep olduğu belirtilmektedir²³. Bu dönemde Mormonların iki sebepten dolayı böyle bir zulme maruz kaldıkları anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi, onların temelde Hıristiyanlıktaki kutsal üçlemeyi kabul etmelerine karşılık, politeist bir Tanrı anlayışına sahip olmalarıdır. Bu anlamda Mormon teolojisi genel Hıristiyan doktrinine bir saldırı olarak algılanmıştır denilebilir. İkincisi ise Mormon çoğul evlilik öğretisinin dönemin sosyo-kültürel değerleri ile ciddi bir çatışma içerisine girmesi sonucu, onların tamamen farklı bir yaşam biçimine sahip olan yabancılar olarak görülmeleri olsa gerektir.

II. Mormon Kitabı

Mormonlar zengin bir dinsel metin külliyyatına sahiptirler. Bunlar; Joseph Smith tarafından yapılmış olan İncil'in bir İngilizce çevirisinin yanı sıra, Mormon kitabı

²⁰ Coates, 49-50; O'Dea, 68-69.

²¹ Bkz., O'Dea, 70 vd.

²² Bkz., Shipps, 61; O'Dea, 76 vd.

²³ Aktay, "Amerika'da Kudüs'ü Kurmak İçin: Mormonlarda Din ve Değerler Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (3), 2003, 38.

“The Book of Mormon”²⁴, Öğreti ve Antlaşmalar “Doctrines and Covenants” ve Paha Biçilmez İnci “Pearl of Great Price”dir²⁵. Bu dinsel metinlerin Mormon inanç ve uygulamalarının temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Mormon kitabının, Tanrının eskiden Amerika kıtasında yaşamış olan insanlarla kurduğu ilişkilerin kaydından ibaret olduğu ve birçok eski peygamber tarafından peygamberlik ve vahiy ruhu ile yazıldığı kabul edilmektedir. Bu anlamda Mormon kitabında, milattan önce 600 yılları ile milattan sonra 421 yılları arasında bazı İbrani topluluklarının Tanrıdan gelen bir vahiy üzerine, Kudüs’ü terk ederek gemilerle Amerikan kıtasına yapmış oldukları yolculuklarını ve bu topraklarda birbirleriyle olan mücadelelerinin öyküsü anlatılır²⁶. Sözü edilen bu İbranilerin Tanrının yardımı ile Kızıl deniz sahillerinden Arabistan bölgesine, oradan da gemilerle okyanusu aşarak günümüzde Amerika’daki “Batı Hemisphere” denen bölgeye yerleşmişlerdir. Bu anlamda İbranilerin, bu çok uzun ve zor yolculuklarını Tanrının peygamberlerinin rehberliğinde gerçekleştirmiş olduklarına olan inanç çok güçlü bir yer tutar. Ancak bir süre sonra bu İbraniler, Nefililer ve Lamanlılar diye iki farklı millete ayrılırlar. Yaklaşık bin yıllık bir dönem boyunca da sürekli olarak birbirleriyle savaşır ve mücadele ederler. Dolayısıyla, Mormon kitabının bu iki İbrani topluluğunun birbirleriyle olan mücadelelerinin tarihsel öykülerini anlattığını söylemek yanlış olmaz. Bununla beraber, Yakın Doğudan göç ederek Amerika’ya yerleşmiş olan İbrani topluluklarının birbirleriyle savaşmamaları, Tanrıya itaat etmeleri, iyi ve güzel işler yapmaları için, yine de zaman zaman Tanrı onlara peygamberler göndermeye devam etmiştir. Ayrıca bu peygamberler onlara Mesih’le ilgili haberler de getirmişlerdir. Bu anlamda o dönemde, Peygamberlerin sonuncusu altın levhaları saklayan sonra da Joseph Smith’e melek olarak görünen Moroni’dir²⁷. Mormon kitabında anlatılan ve birbiriyle sürekli mücadele eden İbraniler, Nefililerle Lamanlılardır. Mormon kitabına göre, bu iki topluluk arasındaki savaşı en nihayet iyiler kaybeder. Burada iyiler Nefililer, kötüler de Lamanlılardır. Böylece Tanrı da savaşta iyileri yok edenleri yani Lamanlıları lanetler. Onları kara derili insanlar haline getirir²⁸. Bu anlamda onlar günümüzün Amerikalı yerlileridirler. Mormon kitabında anlatılan en önemli olaylardan biri de İsa Mesih dirildikten hemen sonra Amerika kıtasında bu Nefililerin arasında bulunmuş ve onlara hizmet etmiştir. Nihayet Mormon yazdıklarını tamamladıktan sonra bu kayıtları oğlu Moroni’ye teslim etmiş o da; kendisinden birkaç kelime ekleyip levhaları Kumora tepesine saklamıştır. 21 Eylül 1823 tarihinde ise aynı Moroni bu defa yücelmiş ve dirilmiş bir kişi olarak peygamber Joseph Smith’e görünmüş ve ona bu eski kayıtlar hakkında bilgi vererek, bu levhaların İngilizceye çevrilmesinin Tanrının isteği olduğunu bildirmiştir²⁹.

²⁴ Bkz., Bushman, 115 vd.; O’Dea, 22 vd.; Coates, 11-27.

²⁵ Bkz., Coates, 20-21,23.

²⁶ Bkz., *Mormon Kitabı (Türkçe)* Giriş Bölümü, Yayınlayan: Son Zaman Azizleri Kilisesi, Salt Lake City, Utah-ABD, Almanya 2001.

²⁷ Aktay, “ Amerika’nın Ahir Zamanının Dini”, 101-102

²⁸ Bushman, 115-118.

²⁹ Bkz., *Türkçe Yayınlanmış Olan Mormon Kitabı’nın Giriş Bölümü*.

Mormonlar, Mormon Kitabı'nın Tanrının en son vahyinin ürünü olduğuna inanmakla birlikte, onun Tevrat ve İncil'in de devamı olduğunu kabul etmektedirler. Ancak, onların inanç ve uygulamalarının temelini Mormon Kitab'ı oluşturmaktadır.

III. Tanrı Anlayışı

Mormonlar Tanrının her şeyi bilen ve gücü yeten bir varlık olduğuna inanmakla birlikte, onun fiziksel bir bedeni olduğunu düşünürler. Bu anlamda Tanrı yüce ve mükemmel bir insandır. Dolayısıyla insanoğlunun tanrılaşma potansiyeli vardır ve tek Tanrıdan ziyade Tanrılar söz konusudur. Amaçta birleşmiş olmakla birlikte üç ayrı ve farklı varlıktan ibaret bir Tanrı anlayışı söz konusudur. Bu anlamda Baba Tanrı Elohim adı ile çağrılırken, İsa Mesih'te Eski Ahit'teki Yehova'dan ibarettir³⁰. Zamanla insan kendisini mükemmelleştirmiş ve her şeyi bilen ve gücü yeten bir Tanrı haline gelmiştir. Tanrı gerçekten her insanoğlunun babasıdır. Onun bir bedeni ve her insanoğlu gibi duyguları vardır. Tanrı tarihsel bir varlık ve bir zamanlar bizim gibi yaşadığı için insanoğlunun onu anlaması çok daha kolaydır. Tanrı yaşam tecrübelerimizi paylaştığı için, o bize çok daha yakındır. Sonuç olarak Tanrı ve her birey arasındaki kişisel ilişkinin de çok yakın bir ilişki olması gerekir. Bununla beraber Tanrının ezeli ve ebedi olduğu da kabul edilir. Mormonlar Tanrıdan ezeli ve ebedi olarak bahsettiğinde, onun her zaman aynı şekilde kaldığını anlamaktadır. Tanrı o kadar uzun zaman yaşamaktadır ki, onun var olmadığı bir zamanı hayal etmenin mümkün olmadığına inanılmaktadır. Bu anlamda, Tanrı bir bedene sahip olduğundan, bir zaman içinde bir yerde sadece o olabilir. Diğer bazı dinlerdeki düşüncenin aksine, Mormon düşüncesinde Tanrı zamanı ve cismi yoktan yaratmamıştır. Aksine Tanrı zaten var olan madde ve ruhla çalışır ve yaratılmış olan evrende onları düzenler³¹.

İsa Mesih, Baba Tanrının ikinci kişisidir. O, Baba Tanrı ve Kutsal Ruh'tan ayrı bir varlıktır. İsa Mesih, Tanrının ilk evladının ruhu ve yaratmada Tanrının yardımcısıdır. O, Eski Ahitte Tanrı Yehova olarak bilinir. İsa İncil'de nakledildiği gibi, yeryüzünde Bethlehem'de Meryem tarafından doğmuş, hayatını günahsız olarak yaşamış ve Baba Tanrıya boyun eğmiştir. Diğer Hıristiyan kiliselerinin aksine, Mormonlar, İsa'nın Kutsal Ruh tarafından yaratılmış olduğuna inanmazlar. Onlar, İsa'nın babasının, Baba Tanrı olduğuna inanırlar. Bu anlamda, onun gerçekten biyolojik olarak Meryem'den doğmuş olan Tanrının oğlu olduğuna, onun öldüğüne, gömüldüğüne ve üçüncü gün yeniden yükselmiş olduğuna inanılmasının yanı sıra, onun fiziksel bir bedeninin olduğuna, yeryüzüne tekrar döneceğine ve 1000 yıl süreyle hüküm süreceğine inanılır. Bu sebeple gerçek kurtuluş, sadece İsa Mesih'in yaşam, ölüm, yeniden dirilme doktrinleri ve kurallarıyla mümkündür. Bu anlamda Mormonlar, yeniden dirildikten sonra, İsa'nın mucizelerini öğrettiği ve icra ettiği Amerika'yı da ziyaret ettiğine inanırlar³².

³⁰ <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/mormon/beliefs/god/godfather.shtml>

³¹ O'Dea, 120-133.

³² <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/mormon/beliefs/god/godchrist.shtml>

Mormonluk, Yahudilik ve Hıristiyanlığın tahrif edilmiş olduğunu iddia etmekte ve Joseph Smith'in bu dinleri yenilemek ve İsa Mesih'in gerçek kilisesini yeniden inşa etmek için Tanrı tarafından görevlendirilmiş olduğunu öne sürmektedir. Bu anlamda, tek Tanrı fikrini savunan ve kutsal kitaplarında tek Tanrı düşüncesine sık sık vurgu yapan Yahudilik ve Hıristiyanlığın aksine, Mormon inanç sisteminde sayısız Tanrı inancının var olduğu görülmektedir. Bununla beraber, Hıristiyanlıkla benzer yönlerinin var olduğu da göze çarpmaktadır. Bir başka ifadeyle Baba, Oğul, Kutsal Ruh'un kabul edilmiş olması ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi merkezde yine İsa Mesih'e çok büyük bir önem atfedilmiş olması, onun; Hıristiyanlıkla benzeştiği yönleridir denebilir. Bu anlamda, Hıristiyanlık ve Yahudilikte olduğu gibi³³, Tanrının oğlu ve oğulları söz konusudur³⁴. Ancak bu iki dinden ayrı olarak Mormon inanç sisteminde Tanrı da insanlar gibi bir bedene sahip olmakta, evlenmekte ve çocuk sahibi olmaktadır. Bu inanışa göre, insanlar gibi Tanrı da fiziksel bir bedene sahiptir. Dünyanın Tanrısı, gökte başka bir Tanrı ve onun eşi tarafından yaratılmış, insan olarak dünyaya gelmiş, iyi ve güzel ameller işleyip, öldükten sonra da Tanrı haline gelmiştir. Sonuç olarak Tanrının et ve kemikten oluşmuş ve yücelmiş bir zat olduğuna inanılır³⁵. Dolayısıyla Mormonlar, Tanrının insandan çıktığına ve insanın Tanrılaşabileceğine inanırlar. Bu anlamda peygamberlik kurumu devam etmekte ve bu yaşayan peygamberler vasıtasıyla da vahiy sürekli olarak yenilenmektedir. Nitekim sözde bir Mormon peygamberi olan Lorenzo Snow'un 1919 yılında Tanrı hakkında yayınladığı bir şiirinde şöyle dediği nakledilir³⁶:

Şimdi insan nasılsa, Tanrı öyleydi,
Şimdi Tanrı nasılsa, insan öyle olacak,
Tanrı oğlu Tanrı olacak,
Tanrısallık eksilmeyecek.

Şiirde de açıkça görüldüğü üzere, Mormon inanç sisteminde sonsuz sayıda Tanrı vardır. Bu anlamda aynı zamanda, Hıristiyanlıktaki teslis (trinity-üçlü birlik) inancı reddedilmekte ve babanın, oğul'un, kutsal ruh'un birbirinden bedensel olarak üç ayrı zat olduğuna inanılmaktadır.

IV. Aile Anlayışı

Evlilik, Mormonlar için çok önemli bir kurumdur. Kilise, ailenin Tanrı tarafından tesis edilmiş bir kurum olduğunu söyler. Erkek ve kadın arasındaki evlilik, Tanrının ebedi kurtuluş planı için önemlidir. Tanrı evlenmeyi ve çocuk sahibi olmayı emreder. Bu anlamda bu fiziksel âlemdeki ruhların, yeryüzündeki öğrenme ve sınav dönemini geçirebilmeleri, aile kurumuna bağlıdır. Ancak evlilik sayesinde insanlar, göklerde asılı duran ruhları özgürleştirebilirler ve yeryüzünde belli bir dönem yaşadıkları sonra geri kalan hayatlarını Baba Tanrı ve İsa Mesih'le birlikte

³³ Kur'an, 9/30.

³⁴ M. Johnson-P. Mullins, "Mormonism: Catholic, Protestant, Different?", *Review of Religious Research*, Vol. 34, No: 1, Missouri Western State College, September 1992, 52-53.

³⁵ O'Dea, 126-131.

³⁶ Tingle, "Son Zaman Azizleri (Mormonlar)", <http://www.incil.com/doc/mormonlar.php>

sürdürebilirler. Bu anlamda ilk evlilik de, Tanrı tarafından gerçekleştirilmiştir³⁷. Dolayısıyla, Mormonlar için ailenin çok önemli bir anlamı vardır. Aynı şekilde aile birliğinin ancak aile sevgisine dayalı evlilik ortaklığı ve sağlam anne-baba çocuk ilişkisi ile devam edebileceğine inanılır. Çünkü evlilik ve aile hayatı, yücelmenin temel şartıdır. Yani, Tanrının kurtuluş planının bir parçası ve yücelmenin ilk adımıdır³⁸.

Mormonlara göre, bu dünyada evlenmeden ölüp, giden kişiler Tanrının krallığının en yüksek mertebesine ulaşamazlar. Evlilik ise ancak bir Mormon tapınağında ve papazın yetkisi altında gerçekleştirildiği sürece sonsuza kadar devam edebilir. Bu anlamda dünyada en önemli şey, doğru kişiyle, doğru yerde ve doğru yetki ile yapılan evliliğdir. Bu geçerli ve muteber bir evlilik sözleşmesinin temel şartıdır. Ayrıca, evlilik törenleri esnasında her şey iki papazın şahitliği ile kaydedilmek zorundadır. Bununla beraber, Mormon olmayanların bu törenlere katılmaları yasaktır³⁹.

Kişilerin bu dünyevi hayattan sonra tekrar aileler olarak var olabilmeleri veya öte dünyada birlikte tekrar hayat sürdürebilmelerinin en temel şartlarından birisi evlenmeleridir. Evliliğin amacı ise, üreme ve çoğalmaya katkıda bulunmak ve yeryüzünde Tanrının kurtuluş planını yerine getirme konusunda yeryüzüne inmeyi bekleyen ruhlarla fiziki bir beden yaratmak için çok çocuk yapmak olmalıdır. Bu yüzden Mormon çiftler çocuk sahibi olmayı geciktirme düşüncesinde değildiler. Ayrıca her anne-baba çocuklarına İsa Mesih'i öğretmek ve onlara iyi birer örnek olmakla yükümlüdürler. Bu anlamda Mormonluğun aile temeline dayalı bir teolojiji esas aldığı söylenebilir. Bu sebeple Mormon toplumunda her akşam evde aile ve aile hayatına dair duaların yanı sıra, İncil okuma-öğretme ve aile değerleri ile ilgili aktivitelerin gerçekleştirilmesine büyük önem verilir⁴⁰.

Bunun sonucu olarak ailenin manevi eğitime katkı sağladığına inanılmasından dolayı bütün aile fertlerinin akşamleyin evde toplanması veya bulunmasına büyük önem verilir. Böylece her akşam, bütün aile bir araya gelerek kendi çocuklarına Mormon aile değerlerini öğretmiş ve kazandırmış olur. Bu anlamda, akşam birlikte evde kalındığı süre içerisinde dualar, ilahiler, şarkılar söylenir ve kutsal metinler okunur. Bu gelenek, 1915 tarihinde başlamıştır. Geleneğe göre, bütün aile birlikte diz çökerek dua eder. Buna aile duası adı verilir. Bu dua esnasında, bir dua lideri bulunur. Dua liderinin rolü, sırasıyla aile bireylerine dua ettirmekten ibarettir. Bu aile duası, şöyle gerçekleştirilir: Ebeveyn veya yaşça büyük olan çocuklardan biri yapılacak ders planına göre, aile ilmihal kitabından bir ders seçer. İlahili ve dualı bir açılıştan sonra, ders takdim edilir. Dersten sonra aile, ailenin programlarını, görevlerini, sorumluluklarını ve sorunlarını tartışır. Bunu aile üyeleri arasında sevgi bağlarını güçlendiren bir aile aktivitesi izler. Bu, oyun oynama, yoksullara yardım,

³⁷ O. Kendal White, "Ideology of the Family in Nineteenth Century Mormonism", *Sociological Spectrum* 6, Washington and Lee University, Lexington-Wirginia 1986, 293 vd.

³⁸ Franklin S. Harris-N. Isaac Butt, *The Fruits of Mormonism*, 93 vd.; O'Dea, 122-133, 249-250.

³⁹ <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/mormon/features/rites/marriage.shtml>

⁴⁰ Bkz., Harris-Butt, 93-109.

bahçıvanlık veya kültürel bir olaya katılma gibi ailenin hep birlikte yapabileceği herhangi bir aktivite olabilir. Bu aktivitenin ardından da aile diz üstü çökerek hep birlikte aile duası yapar⁴¹.

Mormonlar, aile hayatının ezeli-manevi ilişkileri yarattığına inanmalarından dolayı, aile ve aile ile ilgili değerlere büyük önem vermektedirler. Bu sebeple de aile ve aile hayatının korunması gerektiğini düşünürler. Bunun sonucu olarak günümüzde toplumsal hayatın bir parçası olan ailenin bozulmasına yol açan pornografik film ve görsel yayınların yayınlanmasına ve seyredilmesine karşıdırlar⁴².

V. Çok Kadınla Evlilik Uygulaması (Poligami)

Mormonlar çok eşliliği veya çoğul evliliği dinin bir emri olarak görürler. Bu anlamda çoğul evlilik Mormon kimliği ile sembolleşmiştir denebilir. 1830'da kilisenin resmen kurulmasını takiben Smith, evlilik ve aile ile ilgili konuları yeniden tanımlamaya başlar. Nitekim 1831'de bir vahiyle çoğul evlilik yoluyla gerçekleşecek olan yeni bir akrabalık şeklinin haberini verir⁴³. Bu amaçla, 1835'te Ohio'da kanunlara aykırı olmasına rağmen Smith, kendi papazlık yetkisini kullanarak illegal evlilikler yapar. Ayrıca Mormon evliliklerinin dışındaki evliliklerin meşru olmadığını ilan eder ve çoğul evlilik uygulamasına 1835'te, daha sonra dini anlamda karısı olacak olan Fannie Alger ile gayri resmi yaşamaya başlar⁴⁴. Böylece çoğul evlilik uygulaması başlangıçta Mormon kilisesinde önceleri gayri resmi ve gizli bir şekilde yürürlüğe konur⁴⁵. Fakat birkaç çoğul evlilik yaptıktan sonra, resmi eşi Emma'yı ikna etmek için olsa gerek Smith, Mormonların doğruluğuna inandıkları kutsal kanunlarına uygun şekilde çoğul evliliği yazılı bir vahiyle meşru hale getirir. Nihayet temel amacı üreme ve çoğalma olan bu sözde vahiyle, yeni Mormon ideal aile düşüncesi ortaya konmuş ve böylece, bu yeni ve ebedi evlilik sözleşmesi sayesinde aile, yeni bir statüye yükseltilmiş oluyordu⁴⁶. Başka bir ifadeyle, bu yeni evlilik sözleşmesi ile ölümsüz evlilik gerçekleştirilmiş oluyordu. Böylece temel olarak aile, sonsuza kadar varlığını sürdürebilmesinin dışında, yücelme için gerekli bir şart olan çoğul evlilik vasıtasıyla da ebedi evlilik tanımlanmış ve tayin edilmiş oluyordu. Çünkü inanışa göre, nihai kurtuluş, ancak bu yücelme sayesinde mümkündü. Başka bir ifadeyle Mormonluk, aile kurumunu bir yücelme aracı veya bir Tanrılaştırma ya da Tanrılaşma şekli olarak görmekteydi. Gerçekte Tanrının övgüsünü kazanamayacağı korkusundan dolayı hiçbir kimse, sözde bu çoğul evlilik vahyini inkar edemeyeceği gibi, bu çoğul veya göksel evlilik ilkesine itaat etmemeyi de göze alamazdı. Çünkü bu yeni patriarkal evlilik düzeninin hem Smith'in vahiy iddiası ile hem de Kitabı Mukaddes

⁴¹ <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/mormon/customs/family2.shtml>

⁴² Bkz., David W. Scott, "Mormon "Family Values" Versus Television: An Analysis of the Discourse of Mormon Couples Regarding Television and Popular Media Culture", *Critical Studies in Media Communication*, Vol. 20, No: 3, September 2003, 317-333.

⁴³ Bkz., C. Sheridan Jones, *The Truth About The Mormons (Secrets of Salt Lake City)*, London 1920, 39-50.

⁴⁴ John L. Brooke, *The Refiner's Fire: The Making of Mormon Cosmology 1644-1844*, Cambridge 1994, 212-217.

⁴⁵ John H. Evans, *Joseph Smith (An American Prophet)*, New York 1946, 271.

⁴⁶ O. Kendall White-Daryl White, "Poligamy and Mormon Identity", *The Journal of American Culture*, Vol. 28, S. 2, Haziran 2005, 166.

peygamberlerinin çok eşli olmaları ile kanunlaştırılmış olduğuna inanılmaktaydı. Böylece Mormonluk, İncil'i yenilemiş olduğunu iddia ediyordu. Bu anlamda kıyamete kadar kiliseye, günümüz peygamberlerine ve havarilerine çağdaş vahyin yol göstereceğine inanılmaktaydı. Sonuç olarak daha önceki bütün kutsal kitapların ve vahiylerin yenilenmesi sonucu, Eski Ahit peygamberlerinin şahsında çoğul evliliğin meşrulaştırılması gerekiyordu. Çünkü Tanrının temelde yeterli doğurganlığı sağlamak amacıyla çok eşliliği ve İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un cariyelerini onaylamış olmasından ziyade, Smith'in 'Son Gün Azizleri'nin yani günümüz İsraililerinin çok eşliliğini onaylamış olduğuna inanılmaktaydı. Bu anlamda o, sadece üreme vahyine dayalı yaptığı değişikliklerin Tanrının bir kanunu olduğunu ortaya koymakla kalmadı, ayrıca sözde bu çoğul evlilik vahyi vasıtasıyla kendisine tabi olanların sadakatini test etmiş, onlar üzerinde güç ve kontrolünü de güçlendirmiş oluyordu⁴⁷.

1852'de Salt Lake Vadisine yerleştikten beş yıl sonra Brigham Young, açıkça çoğul evlilik uygulamasını başlattı⁴⁸. Akabinde havari Orson Pratt'tan yeni teolojik doktrinin savunmasını hazırlamasını istedi. Bu yeni evlilik teolojisine göre, ölmeye önce bir varlık, fiziki bir beden elde etmek ve dünyevi hayata geçmek için daha fazla fırsat yakalayacak ve bu yeni evlilik düzeni, son gün azizlerinin erdemliliği ile bekleyen daha çok ruhun bedenleşmesini sağlayarak İsa Mesih'in ikinci gelişinden önce, yeni bir patriarkal nesil yaratacağı⁴⁹. Açıkçası poligami, evliliğin temel bir anayasası olur olmaz, üreme ve doğurganlığı güçlendirmiş olacaktı. Mormon anlayışında Tanrı sadece bir ruh olarak kabul edilmez. O'nun varlığının maddi ve bedensel bir boyutunun da var olduğu kabul edilir. Bu anlamda evlilikler sadece iki insanın maddi birleşmesinden ibaret değildir. Gökte asılı duran ruhların bir bedene kavuşturulması gerektiğinden ne kadar çok evlilik gerçekleştirilir ve ne kadar çok çocuk dünyaya getirilirse, yaratış ve tanrılaştırma sürecine o kadar katkıda bulunmuş olur. İnsanlığın var oluşu tanrılaşmaya yönelmiş uzun yolculuktur. Bu yolculuğun en önemli adımı da çok evlilik sayesinde zaten önceden yaratılmış olan ruhların bedenlerine kavuşturulması sürecinde gerekli ödevi yerine getirmektir⁵⁰.

Amerikan toplumunun, Mormon çok eşliliğine ve ayrımcılığına çok geçmeden tepki gösterdiği görülür. 1856'da Amerikan kongresinde yeni kurulmuş olan Cumhuriyetçi parti kölelikle birlikte çok eşliliği barbarlığın iki kalıntısı olarak tanımladı ve Başkan James Buchanan, 1857'de Utah'taki Mormon toplumunu isyancılar olarak değerlendirip, onların üzerine federal askerleri gönderdi. Ayrıca Utah bölgesinde iki eşliliği yasaklayan hiçbir kanun olmadığından, kongre ABD eyaletlerinde iki eşliliği yasaklayan kanunu yürürlüğe koyarak bölge üzerindeki nüfuzunu da güçlendirdi⁵¹. Mormonlar baskılara direndilerse de, çoğul evlilikten dolayı liderleri de dâhil birçoğu hapisanelere atıldı. Bir kısmı ise gizli şekilde çok eşli olarak yaşamaya devam ettiler. Bu baskılar karşısında Eylül 1890 yılında yeni

⁴⁷ Bkz., Jones, 40-50; Brooke, 265-266; Richard N. Ostling-Joan Ostling, *Mormon America: The Power and the Promise*, San Francisco: Harper 1999, 56-70.

⁴⁸ Shipps, 163.

⁴⁹ White, 167.

⁵⁰ White, "Ideology of the Family", 290-292; Aktay, "Amerika'nın Ahir Zamanının Dini", 110.

⁵¹ Richard S. Van Wagoner, *Mormon Polygamy: A History Salt Lake City*, Signature Books 1986, 82-87.

Mormon kilisesinin başkanı Wilford Woodruff bir bildiri yayınlayarak çoğul evlilik uygulamasına son verdi⁵². Ancak bazı Mormonların, baskı altında gelen vahiy gerekçesi ile bu emre itaat etmedikleri, özellikle de kırsal kesimlerde çoğul evlilik uygulamasına devam ettikleri de bilinmektedir.

Mormonlar aile ve aile ile ilgili değerlere çok bağlı bir topluluktur. Bir aileye ve çoluk-çocuğa sahip olmanın, çocuk doğurmanın çok derin manevi anlamları vardır. Her şeyden önce, aile ve çocuk ezeli bir varlık olarak görülür. Bu anlamda bu dünyada ezeli bir gelişim çizgisi için önemli kabul edilen fiziksel beden, sadece önceden var olan çocukların ruhları için bir ikametgâh vazifesi gördüğüne inanılmaktadır. Bu sebeple Mormon kadınlar anneliği, kendi hayatlarında en önemli yaşam rollerinden biri olarak görürler. Mormon kadınlar hamileliğin, ezeli-manevi ilişkileri yarattığına ve bir Tanrısal annelik modelini takip ettiğine inanırlar. Evlilik iki insanın sadece maddi birleşmesi ve cinsi ilişkide bulunması değildir⁵³. Mormonların aile, çoluk-çocuk sahibi olma ve ruh beden ilişkisi ile ilgili inanç ve pratiklerinin temelinde onların Tanrı hakkındaki tasavvurlarının önemli rol oynadığında şüphe yoktur. Çünkü Mormon dini anlayışında Tanrı sadece bir ruhtan ibaret olmayıp, onun maddi ve bedensel boyutunun da var olduğu kabul edilir. Bu anlamda Mormonluk çok Tanrıca bir dindir. Baba Tanrı, İsa Mesih ve Kutsal Ruh da dâhil, bütün Tanrıların başlangıçta evlendiğine, çocuk sahibi olduklarına ve zamanla da bu insanların Tanrılaştıklarına inanılır⁵⁴.

VI. Kilise Organizasyonu

Mormon inanç sisteminde Hıristiyanlıkta olduğu gibi, belirli kural ve rütbeleri içeren bir ruhban sınıfının olmadığı görülmektedir. Din adamları sınıfının olmaması sebebiyle, kilisede ayin ve törenler, cemaat tarafından belli bir sıra ile icra edilir. Mormonluğun Hıristiyanlıktan ayrıldığı en önemli özelliklerinden birisi, onun bu özelliği olsa gerektir. Toplumda her fert kendi dininin gereklerini öğrenmek, onları uygulamak için yeterli bilgi ve beceriye sahip olmak zorundadır. Bu anlamda herkes kendi dininin rahibidir denilebilir⁵⁵. Bununla beraber din adamları sınıfının olmaması, kilisenin hiçbir hiyerarşiye sahip olmadığı anlamına gelmemelidir. Mormon kilisesi, kendi üyelerinin belirli yeteneklere sahip olmalarını gerekli gören, erkeğin egemen olduğu karmaşık bir papazlık hiyerarşisi ile yönetilir. Bu anlamda Mormonlarda Hıristiyanlıkta olduğu gibi, profesyonel anlamda bir ruhban sınıfının olmadığını söylemek, daha doğru bir yaklaşım olabilir. Bir başka ifadeyle Mormonlarda, Tanrısal çalışmanın ve amacının elde edilme vasıtası olan yetenek ve bilgi prensibine dayalı bir papazlık kavramı vardır⁵⁶. Bu anlamda papazlık organizasyonu iki alt gruba veya bölüme ayrılır. 1829'da vaftizci Yahya tarafından Joseph Smith ve Oliver Cowdery'in

⁵² Shipps, 167; O'Dea, 111.

⁵³ Lynn Clark Callister-Sonia Semenic-J. C. Foster, "Cultural and Spiritual Meaning of Childbirth (Ortodox Jewish and Mormon Women)", *Journal of Holistic Nursing*, Vol. 17, No: 3, American Holistic Nurses' Association, September 1999, 281-282.

⁵⁴ Bkz., O'Dea, 122 vd.

⁵⁵ Aktay, "Din ve Değerler Eğitimi", 42.

⁵⁶ Lowell L. Bennion, *The Religion of The Latter-day Saints*, Salt Lake City 1940, 147.

vaftiz edilerek kutsanmaları ve papazlığa atanmaları ile Harun rahipliği veya Levitikal denen ve daha aşağı bir rütbeye işaret eden papazlık kurumunun yenilenmiş olduğuna inanılmaktadır. Harun rahipliği veya Levitikal papazlığın üstünde bir rütbeyi ifade eden "Melkizedek papazlığı" ise belirsiz bir zamanda Petrus ve Yahya'nın mucizevi müdahalesi ile yenilenmiş olduğu kabul edilmektedir⁵⁷. Bu papazlık kavramına uygun kutsanmalar, görev bilincine sahip laiklerin uhdesine bırakılmış durumdadır. Bu anlamda bu görevleri kabul edenler için, ilk kutsanmalara kadar geri giden ve onların kutsanmışlıklarının izlerini taşıyan sertifikalar verilir. Bu iki papazlık düzeni kilisede yaşa göre derecelendirilmiş ve ikisi birlikte Mormon erkek çocuklarının ergenlik statülerinde merdiven basamaklarında yükselmelerini teşkil eden meclis veya kurullar ayrıca alt bölümlere ayrılmıştır⁵⁸.

A. Harun Rahipliği veya Levitikal Rahiplik

Mormon kilisesinde Harun rahipliği, papazlığa hazırlık safhasıdır denebilir. Bu dönem boyunca onlar resmi öğreti, dua ve hizmetleri vasıtasıyla bilgi ve tecrübe kazanarak kendilerini melkizedek papazlığına hazırlamış olurlar. Harun rahipliği statüsünde olanlar diyakozlar, öğretmenler ve papazlar şeklinde üç gruba ayrılırlar⁵⁹.

1. Diyakoz: Mormon erkek çocukları 12 yaşına geldiklerinde, diyakozluğa atanırlar ve böylece Harun rahipliği mertebesine ulaşmış olurlar. Geleneğe göre bu rütbede üç yıl beklerler. Bu dönem boyunca kilisenin yardımcı hizmetlerini yerine getirirler. Diyakozlar sakramentlerin dağıtılmasından sorumludurlar. Dolayısıyla kilise hayatında diyakozların çok önemli bir yeri vardır. Onların görevleri şunlardır: Dinsel ayin ve törenlerde kilisede yardımcı hizmetleri yerine getirirler. Kurban orucunu toplarlar. Haberciler olarak görev yaparlar. Toplumda sosyal yardım çalışmalarını yürütürler. Kilisenin bakım ve gözetimi ile ilgili işleri yaparlar. 12 diyakoz, başta bir başkan ve iki danışmanın olduğu bir kurul veya bir meclisi oluşturur. Ayrıca bu kurulun bir de kâtibi olur. Böylece genç çocuk, kilise organizasyonunun özelliklerini ve fonksiyonlarını erken yaşta öğrenmiş olur.

2. Öğretmen: Bir genç diyakoz olarak üç yıl çalıştıktan sonra, öğretmenlik rütbesine yükselir. Resmi olarak bu rütbeye sahip olan birinin her zaman kilise ve kilise üyelerini kötülüklerden koruma, kollama, gözetme ve onları güçlendirme görevini en iyi şekilde yerine getirmesi lazımdır. Ayrıca onlar, elderlerin veya papazların yokluğunda, toplantıları yönetmek ve idare etmekten de sorumludurlar. Bundan başka öğretmenlerin görevi, yerel kilise organizasyonunun iç barışına katkıda bulunmak ve mevcut doktrin tartışmalarının yanı sıra kendi cemaatinin sorunları ile ilgili bilgileri piskoposlara bildirmektir.

⁵⁷ O'Dea, 20, 174-175.

⁵⁸ O'Dea, 175.

•Tanrı, Yahudi toplumunun on iki kavmi arasından Levi kavmini diğerlerine üstün kılmış ve litürjik hizmetleri onlara tahsis etmiştir. Bkz., Sayılar: 1/48-53; Levililer: 8/1-36. Bununla beraber Harun rahipliği veya Levililer rahiplerinin yürüttükleri bu hizmetin yetmiş kişilik ihtiyarlar kuruluna devredildiği de görülmektedir. Bkz., Sayılar: 11/24-25.

⁵⁹ Bushman, 147; Coates, 95.

3. Papaz: Erkek çocukları diyakoz veya öğretmen olarak 5 veya 6 yıl çalıştıktan sonra, 17 veya 18 yaşlarına geldiklerinde; görevleri telkin etmek, öğretmek, yorumlamak, öğüt vermek, vaftiz etmek ve sakramentleri yönetmek olan papazlık statüsünü kazanıp, birer papaz olarak kutsanırlar. Papazların görevi, tam olarak elderlere yardım etmek ve piskoposların önerdiği kilise üyelerinin evlerini ziyaret etmektir. Ayrıca onlar, yüksek rütbeli bir papazın başkanlığında 48 kişiden meydana gelen bir kurul veya meclis içinde örgütlenirler⁶⁰.

B. Melkizedek Papazlık

Bütün Mormon erkekleri 20 yaşlarından itibaren melkizedek papazlık statüsüne yükseltirler. Bunlar, İsa Mesih'e giden yolda ve ebedi hayata hazırlanmada kilise üyelerine rehberlik etmekten sorumludurlar. Bir melkizedek papaz; bir bölgedeki Harun rahiplerinin reisidir ve onların yaptıklarından sorumludur. Harun rahipliğinde en yüksek görev, piskoposlara aittir. Ayrıca bu görevin, gerçekten Harun neslinden gelen biri tarafından doldurulması gerekir⁶¹. Ancak, bu kuralın kilise tarafından her zaman göz ardı edildiği anlaşılmaktadır. Piskoposların iki danışmanı vardır. Kilise ile ilgili işlerin yürütülmesinde piskoposlara yardım eden bu danışmanlar, yüksek rütbeli papazlar arasından seçilir. Kilisede hem yerel hem de genel piskoposlar bulunur. Yerel piskoposlar, semt veya bölge idaresinin reisleri durumundadırlar. Gerçekte onlar, herhangi bir ücret almadan çalışan yerel pastörlerdir. Kilisenin birinci başkanı tarafından seçilen bu yerel piskoposlar, kendi bölgelerindeki sorunları kilise başkanlığına iletirler. Bir piskoposun belli bir maaşı yoktur. Ancak, kilisenin dışında hayatını geçindirebilecek kadar kendisine bir ücret tahsis edilir⁶².

Melkizedek papazlık yüksek bir rütbeyi ifade eder. Bu anlamda onlar, kutsal düzenin işlemesinden sorumludurlar. Bunlar da kendi aralarında "elderler", "yetmişler" ve "yüksek papazlar" gibi üç mertebeye ayrılırlar. Genç biri yüksek papazlığa atandığında, artık o bir elder olur. Bu rütbe tam bir yetişkinlik statüsüne ulaşmış olmaya işaret eder. Bu rütbeye sahip bir papazın yeryüzünde Tanrısal kanunları icra etme kabiliyetine sahip biri olduğu kabul edilir. Bu anlamda Melkizedek papazlığın bütün doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılır. Ancak böylesi güçler, sadece meşru şekilde kullanılabilir. Örgütsel yapı içerisinde onların bu ilahi güçlerini nasıl ve ne şekilde kullandıkları kilise disiplini tarafından kontrol edilir. Elderler ayrıca doksan altı üyeli bir kurul veya meclis olarak kendi içlerinde örgütlenirler. Bu kurulun da bir başkanı ve aynı zamanda elder olan iki danışmanı vardır. Bu elderlere, yetmişler meclisi de denir. Yetmişler kurulu veya meclisi, gezici misyonerler olmaya davet edilen ve on ikiler meclisinin emri altında çalışan elderlerdir. Çoğu üyeler, kilisenin birinci başkanlığı tarafından bir misyona gönderilmek üzere davet edilmesinden sonra bu rütbeye atanırlar. Misyonerler için genellikle bu yaş 21 civarındadır. Birçok Mormon gencinin kendi masraflarını karşılayarak dış ülkelere veya ABD'nin başka bölgelerine

⁶⁰ O'Dea, 174-176.

⁶¹ Bushman, 101, 126.

⁶² O'Dea, 176.

iki yıl süreyle misyonerlik yapmak için gitmesi genel bir gelenektir. Bu misyonerlik görevi, gençler için önemli bir karakter eğitimi olarak değerlendirilir ve bu görevden sonradır ki onlar yetmişlerden kabul edilirler. Yetmişler kurulu yetmiş üyeden meydana gelir ve her birinin diğeri ile eşit yetkiye sahip olduğu yedi başkan tarafından yönetilir. Bunlara yaşlı üyeler başkanlık eder. Ayrıca bu kurul iki veya daha fazla bölge ile ilgili sorunları kiliseye rapor eder. Papazlık görevinin bu yükselme merdiveninin zirvesinde yüksek papaz yer almaktadır. Bu rütbeye sahip olanlar kilisede yerel ve genel seviyede önemli görevleri ellerinde tutarlar. Birinci başkan ve onun iki danışmanı, on ikiler, piskoposlar ve başkanlar hepsi yüksek papazlardan oluşur. Ancak misyon başkanları ile yetmişler meclisinin yedi başkanının yüksek papaz olmasına gerek yoktur⁶³.

Bu papazlık organizasyonunda yetki, en tepeden aşağıya doğru şekillenir. Buna karşılık sorumluluk, en üstten en alt seviyeye kadar eşit derecede paylaşılır. Kilisenin başkanı, Tanrısal esinlenmeye devam eden peygamber, kâhin ve tanrısal yenilenmenin ifşa edicisidir. Yerel, bölgesel ya da evrensel kilisenin bütün görevleri, en tepede yer alan kilise liderlerinin otoritesi altında, profesyonel olmayan bir papazlık yetkisi ile yönetilir. Bu anlamda en tepede liderlik (başkanlık), genel yetkililer denen kişiler grubundan oluşur. Bunlar 26 üyeden meydana gelir ve belli başlı görevleri işgal ederler: Kilisenin birinci başkanlığı ve onun iki yardımcısı, on ikiler meclisi veya kurulu, kilise patriği, birinci meclis veya yetmişlerin yedi başkanı ile piskopos ve onun iki yardımcısının başkanlığından oluşan piskoposluk başkanlığı gibi. Bu anlamda hiyerarşide onlara önem sırasına göre itibar edilmektedir⁶⁴.

Piskoposluk başkanlığı, piskopos başkanı ve onun iki yardımcısından oluşur. Bunların yetkileri sınırlı olmakla birlikte, birinci başkanlık tarafından doğrudan kontrol edilmeyen bütün kilise işlerinden sorumludurlar. Geleneksel olarak piskoposların görevi, kilisenin dünyevi işlerini idare etmektir. Ancak piskoposluk başkanı, on iki yüksek papazla birlikte kilisenin özel danışmanları olarak çalışırlar. Bununla birlikte, genel yetkilere sahip üyeler olmayıp, birinci başkanlığın bir üyesine karşı yapılan herhangi bir suçlamada mahkeme görevini icra edebilirler. Piskoposluk başkanlığının üyelerini tayin etme hakkına sadece birinci başkanlık sahiptir. Birinci yetmişler kurulu yedi üyesi ile birlikte, kilisede yetmişler meclisine başkanlık eder. Bundan başka onlar, misyonerlik çalışmalarından da sorumludurlar. Aynı şekilde yüksek meclis olarak birinci başkanlık tarafından kendilerine verilen başka görevleri de yerine getirmek zorundadırlar. Bu bağlamda kilisenin bütün üyeleri, Amerika'nın veya dünyanın değişik bölgelerine misyonerlik yapmak için gittiklerinde, kilisenin birinci başkanlığının ve on ikiler meclisinin temsilcileri olarak kabul edilirler⁶⁵.

Kilise hiyerarşisinde patriğin görevi diğerlerinden biraz farklı bir durum arz etmektedir. Patriklik görevi kalıtsaldır. Babadan oğula geçen bir soy silsilesini takip eder. Kilisenin genel konferansı ile devam ettirilmesi zorunlu olan diğer belli başlı

⁶³ O'Dea, 175-176.

⁶⁴ O'Dea, 177.

⁶⁵ O'Dea, 176-178.

görevlerde olduğu gibi, kişiler atanmış olmalarına rağmen, bu göreve talip olmak isteyen birinin miras yoluyla intikal hakkına sahip olması gerekir. Patriğin yetkisi genel olarak bütün kiliseyi kapsar. Patrik kutsal ruhun esinlemesi ile takdis yapar ve soyları açıklar. Bundan başka benzer görevleri yapan bölgesel patrikler de vardır. Patriarkal kutsamaların cemaat için çok derin anlamları vardır. Bu anlamda patriarkal kutsamalar veya patriklik vasıtasıyla Mormon toplumunun atalarının gerçek soylarının İsrail kabilelerine kadar uzandığı açıkça ifade edilir. Havarilere özgü olarak oluşturulmuş olan on ikiler meclisi veya kurulunun gerçek havarilerin yenilenme görevini yaptığını inanılmaktadır. Bu üyeler grubunu kilisenin birinci başkanlığı seçer. Bu gelenek Brigham Young tarafından başlatılmıştır. Havariler bütün kiliseleri ziyaret ederler, idari işleri yönetirler ve bir çeşit yüksek idari meclis görevi görürler⁶⁶.

Kilisede en önemli görev, Joseph Smith ve Brigham Young tarafından yerine getirilmiş olan birinci başkanlık görevidir. Başkanların hala Tanrısal esinle esinlenmiş peygamberler olduğu kabul edilmektedir. Joseph Smith döneminden beri peygamberler tarafından yapılan beyanatların hemen hepsi Tanrısal vahiy olarak kabul edilir. Başkanın iki yardımcısı vardır ve bu iki yardımcı ile birlikte birinci başkanlığı oluştururlar. Başkan dini açıklamalarda bulunur ve kilisenin bütün hizmetlerinde ayinleri yönetebilen piskoposları atar ve yardımcıları ile birlikte kilise disiplini ile ilgili güç olayları halletmeye çalışır. Bütün görevler kilisenin genel konferansının oyuna sunularak onaylanmak zorundadır. Bu gibi genel konferanslar Salt Lake City’de, yıllık olanı Nisan ayında ve altı aylık olanı da Ekim ayında olmak üzere bir yılda iki defa yapılır. Bu konferanslara bütün üyeler ve piskoposların yanı sıra her taraftan gelen bütün Mormonlar katılabilir. Ancak böyle toplantıların gerçek bir kanun koyucu fonksiyona sahip değildir. Bu toplantılar daha çok merkezi, yerel ve bölgesel liderler arasındaki iletişimi kolaylaştırma mekanizmaları olarak görülmekte ve liderler ile Mormon toplumu arasındaki ilişkileri güçlendirme biçimi olarak değerlendirilmektedir⁶⁷.

VII. Bazı Mormon İnanç ve Değerleri

Mormonlar, Tanrının yücelmiş bir insan olduğu düşüncesindedirler. Bu anlamda Tanrının fiziki bir bedeni bulunduğuna, evlendiğine ve çocuk sahibi olduğuna inanırlar. Ayrıca, Hıristiyanlıkta temel doktrin olan Teslisi kabul ederler. Ancak Teslisin unsurlarının ayrı varlıklar olduğunu düşünürler. Mormonluk’ta Baba Tanrının ve Oğul İsa Mesih’in insanlar gibi et ve kemiğe bürünmüş bir varlık olduğu düşünülürken, kutsal ruhun cismen değil, sadece ruhi bir şahsiyete sahip olduğuna inanılmaktadır⁶⁸. Bu anlamda İsa, Hıristiyanlıkta olduğu gibi merkezi bir öneme sahiptir. Bununla beraber geleneksel Hıristiyanlık öğretisinden farklı olarak insanların Âdem’in işlediği (asli günah) suçtan dolayı değil, kendi günahlarından dolayı cezalandırılacağı düşünülmektedir⁶⁹. Mormonlar, Mormon kitabı, Öğreti ve

⁶⁶ O’Dea, 178.

⁶⁷ O’Dea, 179-180.

⁶⁸ O’Dea, 122-126.

⁶⁹ O’Dea, 35-36, 57-58.

Antlaşmalar ile Paha Biçilmez İnci'nin Tanrı tarafından esinlenmiş kutsal yazılar olduğunu kabul etmelerinin yanı sıra, Kitabı Mukaddes'in doğru tercüme edilmesi durumunda Tanrı sözü olduğunu kabul ederler⁷⁰. Mormon Kitabı, Tanrının en son sözüdür. Bu anlamda Tanrının zaman zaman peygamberler ve vahiy göndermeye devam ettiğine ve kendi krallığı ile ilgili açıklamalara yer verdiği inanişmektedir⁷¹. Mormonlar İsa Mesih'in yeniden geleceğini ancak bu sefer bu yerin, Amerika olacağını ve yeni Kudüs'ün Amerika'da inşa edileceğini düşünürler. Bu anlamda, İsa Mesih'in bu saltanatı döneminde dünyayı yenileyeceğine, onu cennete dönüştüreceğine ve bu 1000 yıllık evrede ona inananların ve kendisine yardımcı olanların kurtuluşa ereceğine inanişmektedir⁷². Gerçek kurtuluş ancak İsa Mesih'in kefareti aracılığı ile mümkündür. Bu anlamda Rab İsa Mesih'e iman, tövbe ve günahlardan bağışlanmak için kutsal ruh'un armağanı olan vaftizin suya daldırılarak yapılması gerekir. Havariler, peygamberler, öğretmenler ve gezici vaizlerden meydana gelen ilk kilise organizasyonunun kutsallığına inanılır. Gerçek Hıristiyanlığı yaymak ve onun kutsal geleneklerini uygulamak isteyenler, Tanrı tarafından peygamberlik aracılığı ile çağrılması ve yetkili kişiler tarafından ellerin baş üzerine konularak kutsanması gerektiği kabul edilmektedir. Bu anlamda kilisenin başkanı durumunda olan peygamberin Tanrısal vahiy almaya ve kiliseyi yenilemeye devam ettiğine inanişmektedir⁷³.

Bundan başka ilk dönemlerde Mormonlar zencilerin Tanrı tarafından lanetlenmiş bir topluluk olduklarına inandıklarından onları kiliselerine uzun süre kabul etmemişlerdir. Ancak, kilise 1978'de Tanrının zencilerin de artık kiliseye kabul edilmesinin önündeki engellerin kaldırılmış olduğunu bildiren bir vahiy gönderdiğini ilan etmesinin ardından, zenciler Mormon kilisesine kabul edilmeye ve belirli mertebelere gelmeye başlamışlardır⁷⁴. İnanç esasları arasında yer alan çok kadınla evlilik, 1890'da Brigham Young'ın halefi başkan Wilford Woodruff tarafından kaldırılmıştır⁷⁵. Ancak birçok Mormon, 'baskı altında gelen vahiy' gerekçesiyle bu kararı tanımamış ve kırsal kesimlerde sahih Mormonluğu devam etmek adına çoğul evlilik uygulamasını sürdürmüştür. Bir yücelme vasıtası olan aile hayatı ve değerlerine çok büyük önem verilir. Bu anlamda ancak tapınakta onaylanmış bir evlilik ve aile ilişkisinin sonsuza kadar devam edeceğine inanişmektedir⁷⁶. Ayrıca öldükten sonra da kişilerin vaftiz edilebilecekleri ve kurtuluşa ulaşabilecekleri düşünülmektedir⁷⁷. Kurtuluşa ulaşmak için aile hayatının yanı sıra, toplumsal hayatta çok önemlidir. Bu amaçla çocuklarda dâhil, her birey gelirlerinin % 10'unu kiliseye vermek zorundadır⁷⁸. Bundan başka çocuk düşürmek, sigara ve uyuşturucu kullanmak, alkol, çay, kahve, kola ve benzeri şeyleri içmek kesinlikle yasaktır. Bu

⁷⁰ Coates, 19-23.

⁷¹ Bkz., O'Dea, 22-37.

⁷² Bkz., O'Dea, 48 vd.

⁷³ Bushman, 180 vd.

⁷⁴ Coates, 29-30, 79-80, 91-95, 119.

⁷⁵ Coates, 177-181.

⁷⁶ O'Dea, 249 vd.

⁷⁷ O'Dea, 57-58.

⁷⁸ Coates, 101, 114-120.

anlamda Mormonlar ekme ve su ile ayinlerini gerçekleştirirler⁷⁹. Bir başka ifadeyle, Mormon dini inanç sistemindeki bu yasakları, insan vücuduna zararlı olan her şeyden uzak durmak şeklinde formüle etmek mümkündür⁸⁰. Çünkü Mormonlara göre insan bedenini zararlı olan şeylerle kirletmemesi gerekir. Bu yasaklardan kaçınmanın temel sebeplerinden biri, hiç şüphesiz yücelme ve Tanrılaşma yolunda olan biri için önemli bir ödev olarak düşünülmektedir.

VIII. Öşür

İsa Mesih'in Son Gün Azizleri kilisesi mensupları çocuklarda dâhil, gelirlerinin onda birini kiliseye vermek zorundadırlar. Bu kilise üyesinin yerine getirmek zorunda olduğu bir görevdir. Buna öşür denir. Öşür kilise üyesinin yıllık gelirinin en az % 10'unu kadardır ve kiliseyi ekonomik olarak desteklemek ve kiliseye düzenli bir akar sağlamak için gerekli olduğuna inanılmaktadır. Öşür, kilisenin kurulmasından kısa bir süre sonra 1838'de kilise hayatına girmiş olmakla birlikte uzun bir süre uygulamada fazla bir önemi olmamıştır. İlk dönemlerde öşür genellikle kilise üyesinin üretmiş olduğu mahsulün çeşidinden alınmıştır. Örneğin bir çiftçi tavuklarının yumurtladığı her on yumurtadan bir yumurtayı öşür olarak kiliseye vermiş. Herhangi bir üretim faaliyetinde bulunmayan kilise üyesi ise her on günde bir gününü kilise ile ilgili projelerde çalışmak için ayırmış. Ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru kilise ciddi bir ekonomik krize girince, öşür konusu önem kazanmaya başlamış ve kilise mensuplarının öşürlerini tam olarak ödemeleri gerektiği ilan edilmiştir⁸¹. Çünkü başkan Lorenzo Snow'a Tanrı tarafından kilise üyelerinden öşürün tam olarak toplanması konusunda bir vahiy gelmişti. Böylece, Mormon kilisesinde öşürün toplanması bir kanun haline gelmiştir⁸².

Bu dönemden sonra kilisenin gelirleri iki misli artar ve yüzyılın başlarında kilise çok zengin bir kurum haline gelir. Dolayısıyla 1890'lardan itibaren öşür, kilisenin düzenli bir gelir kaynağı haline alır. Toplanan para veya buna benzer akarların bir kısmı, kilise, kilise faaliyetleri, kilise inşası, eğitim ve misyonerlikle ilgili faaliyetlere yönelik kullanılırken, geri kalan kısmı ise dünyanın farklı bölgelerinde inşa edilecek tapınaklar, kilise ile ilgili materyallerin değişik dillere çevrilmesinde ve kilisenin küresel yönetimi ile ilgili faaliyetlerinde kullanılır⁸³. Bu anlamda öşürlerin toplanmasından ve gerekli yerlere harcanmasından veya dağıtımından kilise meclisi sorumludur⁸⁴.

1990'ların ortalarında kilisenin yıllık öşür gelirinin 5 milyar dolar olduğu belirtilirken, mal varlığının ise en az 30 milyar dolar olduğu ifade edilmektedir. Ancak bu rakamların gerçeği yansıtmadığı ve abartıldığı da söylenmektedir. Bununla beraber öşürün hesaplanması ve toplanması ile ilgili ayrıntılı tespit edilmiş belirli kurallar yoktur. Öşür, kilise üyesi ile Tanrı arasında bir vicdan meselesi olarak ele

⁷⁹ Coates, 99-101.

⁸⁰ Bkz., Aktay, "Din ve Değerler Eğitimi", 40-41.

⁸¹ Bkz., O'Dea, 197.

⁸² O'Dea, 205-206.

⁸³ Coates, 138 vd.

⁸⁴ Coates, 114-120.

alınmakta ve değerlendirilmektedir. Bir başka ifadeyle, öşür bir kilise üyesinin İncil hukukuna değer verip vermediğini test etmek için temel standart hükümlerden kabul edilmektedir. Bu anlamda öşür, bir Mormon'un canı gönülden vermiş olduğu bir şey değildir. Yılın sonunda kilise bir öşür hesabı kapatma toplantısı düzenler. Bu toplantıya herkes katılabilir. Toplantıda ne kadar öşür toplandığı, kimlerin öşür vermediği ya da eksik verdiği tam olarak ilan edilir. Bu toplantı esnada başkan yardımcıları ve piskoposlar öşürle ilgili beyannameleri ve bilgileri kaydetmekle sorumludurlar⁸⁵.

Kiliseye düzenli gelir sağlayan ikinci bir kaynak da oruç kurbanıdır. Geleneksel olarak kilise üyeleri her ayın ilk Pazar günü arka arkaya iki öğün yemek yemeyerek oruç tutarlar. Oruç esnasında yemek için harcadıkları para miktarını hediye olarak kiliseye sunarlar. Bununla birlikte kişi isterse daha fazlasını da verebilir. Bu hediye, oruç kurbanı olarak adlandırılır. Her ayın ilk Pazar gününe verilen önemden dolayı Mormonların hemen hepsi bütün aile bireyleri ile birlikte kiliseye gelirler. Bu anlamda Mormonlarda oruç kurbanı toplumsal bir ibadet hükmündedir ve büyük bir değeri vardır. Mormonlar bu oruç ibadetinin önemini kabul etmekle birlikte dua olmadan Tanrı katında fazla bir değeri olmadığına inanmaktadırlar. Bu yüzden bu Pazar gününde bütün aile bireyleri birlikte dua ederek manevi havadan yararlanmaya çalışırlar. Kilise yetkililerinin kurban orucundan sağlanan gelirleri, kilisenin giderlerini karşılamada ve misyonerlik faaliyetlerinin yürütülmesinde kullandıkları belirtilmektedir⁸⁶.

IX. Misyonerlik

Günümüzde Mormon kilisesi çok geniş bir örgütsel gücün yanı sıra ekonomik ve sosyal imkânlarla da sahiptir. Kendilerine ait üniversiteleri, televizyon kanalları, dergileri, gazeteleri ve diğer şirketleri ile Amerika'nın en güçlü kiliselerinden biri durumundadır⁸⁷. Bütün bu imkânlarını temel felsefeleri olan Mormonlaştırma faaliyetlerinde kullanmaktadırlar.

Mormonlar, bütün gençlerini hem bedenen hem de zihnen misyoner olarak yetiştirmeye ve onları bu hizmete teşvik etmeye büyük önem verirler. Kadınlar da misyonerlik görevini üstlenebilmelerine karşılık, onlar için bu görev herhangi bir zorunluluk arz etmemektedir. Bu anlamda Mormon erkeklerin yaklaşık % 40'ının misyoner olduğu belirtilmekte ve kilisenin herhangi bir zamanda misyonerlik hizmeti yapacağı 60.000 üyesinin var olduğu söylenmektedir. Genel olarak 18 yaşından sonra erkekler iki yıl süreyle misyonerlik hizmetinde bulunurlar ve onlara kıdemli unvanı verilir. Kadınlar ise 18 ay misyonerlik hizmetinde bulunurlar ve onlara da hemşire unvanı verilir. Bu anlamda misyonerlik hizmeti aynen bir öşür gibi değerlendirilmekte ve dolayısıyla kişinin bütün hayatının % 10'unu kiliseye bağışlaması beklenmektedir. Bir başka ifadeyle Mormonlar, aynen kişinin gelirinin

⁸⁵ <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/mormon/customs/tithing.shtml>

⁸⁶ <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/mormon/customs/fasting.shtml>

⁸⁷ Aktay, "Amerika'nın Ahir Zamanının Dini", 119.

belli bir oranını kiliseye bağışlamasında olduğu gibi, hayatlarının belli bir dönemini kiliseye vakfetmekle sorumludurlar. Bununla beraber bir kilise mensubunun bir misyoner olup olamayacağına kilise karar verir. Misyoner olmak isteyen kişi kiliseye başvurur. Kilise bu müracaatın uygun olup olmadığını değerlendirmek için başvuru sahibi ile bir ön görüşme yaptıktan sonra müspet ya da menfi kararını verir. Misyonerlerin ücretleri veya harcırahları bir şekilde ya kendileri veya aileleri veyahut da bizzat cemaat tarafından karşılanır. Başkan Thomas Monson'un misyonerlik hizmeti yapacak bir kişiye en önemli öğüdünün şu olduğu söylenir: 'yemek pişirmeyi, insanları sevmeyi öğren ve onlara gerçeği öğret'⁸⁸.

Bilindiği gibi misyonerlik Hıristiyanlıkla özdeş hale gelmiştir. Bu anlamda misyonerliğin Mormon kilisesi açısından daha büyük bir öneminin olduğu söylenebilir. Diğer Evangelist Hıristiyanlar gibi, Mormonlar da ahir zamana doğru vaat edilmiş topraklarda kurulacak olan Tanrı Krallığına büyük önem verirler. Bu anlamda misyonerlik, Tanrı Krallığının gerçekleştirilmesine yardımcı olmak ve insanları o güne hazırlamak için yerine getirilmesi gereken önemli bir ödev olarak düşünülmektedir. 1830'larda kilisenin kurulmasının hemen ardından Mormonlar, misyonerlik faaliyetlerine başlamışlar ve günümüzde pek çok ülkede taraftar kazanmışlardır. Değişik ülkelerde kendi inançlarını yaymak ve kiliselerini genişletmek için şube ve bürolar açmışlardır. Kilisenin 160 ülkede temsilciliğinin bulunduğu ve her geçen gün Mormon kilisesine katılanların sayısının arttığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda Mormonlar kendi kiliselerinin dünyanın en hızlı gelişen kiliselerinden biri olduğunu öne sürmektedirler⁸⁹.

Gerçekte Mormonlar çağdaş düşüncelerle çelişen fikir ve görüşlere sahip olmakla birlikte, yine de modern toplumun gerekli gördüğü bir takım fikirlere ve yaşam biçimlerine de kendilerini adapte etmişlerdir. Günümüzde Mormonların sahip olduğu banka, hastane ve fabrikaların yanı sıra, değişik gazete, dergi, televizyon ve radyo istasyonlarının da var olduğu ifade edilmektedir⁹⁰. Bütün buralardan elde ettikleri gelirleri dünyanın değişik bölgelerinde kilise ve tapınaklar açmak, misyonerler yetiştirmek ve onların faaliyetlerini finanse etmek için kullanmaktadırlar.

Mormonların Türkiye'ye yönelik aktif misyonerlik faaliyetleri XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar uzanmaktadır. Mormonlar ilk defa 1840'larda Osmanlı topraklarına gelmişlerdir. Ancak aktif misyonerlik faaliyetlerine, 1884 yılında kilise merkezinin İstanbul'a yapmış olduğu görevlendirme ile başlamıştır. İmparatorlukta ilk Mormon misyonerin Joseph Spori ve Taner olduğu bilinmektedir. Bunlar devlet idaresi ile resmi bağlantılarını kurmalarının ardından, dil öğrenmek, dinsel yayınları çevirtmek, yayınlamak ve dağıtmakla çalışmalarına başlamışlardır. Ancak İstanbul'da yeterli ilgi görmemişlerdir⁹¹. Bu sebeple de 1888'de Ferdinand Hintze'nin gelişinden sonra,

⁸⁸ <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/mormon/features/mission.shtml>

⁸⁹ <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/mormon/features/stats.shtml>

⁹⁰ <http://netpano.com/newsdetail.asp?NewsID=237>

⁹¹ Seçil Karal Akgün, "Osmanlı İmparatorluğunda Mormon Misyonerler", *XIII. Türk Tarih Kongresi-Ankara 4-8 Ekim 1999, III. Cilt, II. Kısım*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2002, 886-887.

Mormonlar, Ermenilerin yoğun olduğu bölgelerde faaliyetlerini devam ettirmeye karar vermişlerdir. Böylece 6 Ekim 1888'de Sivas'ın Zara ilçesinde ilk Mormon kilisesini kurmayı başarmışlardır. Ancak Mormonlar, ne Sivas ve çevresinde ne de Tokat, Merzifon, Maraş, Elbistan veya Antep gibi kentlerde umdukları örgütlenmeyi sağlayamamışlardır. Bunun sebebi, gittikleri her yerde bölge insanı ile kaynaşmış olan, ancak kendi ülkelerinde olduğu gibi, din ve inançlarına olumsuz bakan diğer Protestan misyonerlerle karşılaşmış olmalarıdır. Bu sebeple de Anadolu topraklarında yaklaşık 40 yıl kaldıktan sonra, başarılı olamayacaklarını anladılar. Böylece kendi amaç ve çalışmaları için en elverişli yer olarak gördükleri Suriye-Filistin bölgesine gitmeye karar verdiler. Bununla beraber o dönemde, kendi ülkeleri olan ABD'de inançlarını serbestçe uygulayabilecekleri bir yerleşke bulamama sıkıntısı içinde olan Mormonların, istedikleri tür yaşama kavuşabilecekleri umuduyla Osmanlı topraklarına geldikleri anlaşılmaktadır⁹². Başka bir ifadeyle, 1880 ile 1914 yılları arasında diğer Protestan misyonerler gibi onlar da Osmanlı toplumundaki azınlıklara özellikle de Ermenilere yönelik Mormonlaştırma faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Bu dönem boyunca Mormon misyonerler bir takım İslam ve Osmanlı uygulamaları ile kendi inançları arasında paralellik kurarak Osmanlı topraklarında kalıcı biçimde yerleşmeye çalışmışlardır. Ancak, değişik nedenlerden dolayı beklemedikleri başarıyı sağlayamamışlardır⁹³. Mormon misyonerlerin Osmanlı topraklarında kalış süreleri oldukça kısa ve etkinlikleri de az olmakla birlikte, geliş amaçları ve beklentileri üzerinde durmak, imparatorluğun o dönemdeki şartlarını daha iyi anlamak açısından kuşkusuz yararlıdır. Çünkü Amerika'da kendilerine yer edinme çabası ile bir eyaletten diğerine göç etmek suretiyle hayatta kalmaya çalışan bu küçük cemaat bile, Osmanlı imparatorluğuna sömürgeci emellerle gelmiştir⁹⁴.

Mormonlar, günümüzde ülkemizdeki faaliyetlerine devam etmektedirler. Bu anlamda Türkiye'deki faaliyetlerinde kullandıkları belge ve dokümanların Almanya'da bulunan İsa Mesih'in Son zaman azizleri kilisesinde basıldığı bilinmektedir. Nitekim 2001 yılında Türkçe Mormon kitabı Almanya'da basılmış ve Türkiye'de dağıtımına sunulmuştur. Bundan başka ülkemizdeki faaliyetlerine resmi bir hüviyet kazandırmak için 1994 yıllarında resmi makamlar nezdinde gerekli girişimlerde bulunmuşlar, gerekli izni alamamışlardır. Ancak, gayri resmi olarak ülkemizdeki faaliyetlerine devam etmişlerdir. Daha sonra ülkemizde Ağustos 1999 tarihinde meydana gelen depremi fırsat telakki eden Mormonlar, depremzedelere yardım amacıyla İstanbul'da bir büro açmak için Dışişleri Bakanlığı nezdinde girişimlerde bulunmuşlar ve gerekli izni aldıktan sonra, yardım faaliyetleri adı altında deprem bölgesine yönelik misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Bu dönemden sonra Mormon misyonerler ülkemizde kalıcı olmak veya yerleşmek için, değişik kurum ve kuruluşlarla işbirliği adı altında belli protokoller imzalamayı başarmakla kalmamış, ikamet ve çalışma izni de elde etmişlerdir. Bu anlamda Ankara'da örgütlenme çabaları içerisinde oldukları

⁹² Akgün, 887-888.

⁹³ Bkz., Akgün, 885-891; Melek Çolak, "Osmanlı İmparatorluğunda Mormonlar", *Tarih ve Toplum*, Sayı 210, C. 35, Haziran 2001, 23-27; Ömer Faruk Yılmaz, *Belgelerle Sultan İkinci Abdülhamid Han*, İstanbul 2002, 391.

⁹⁴ Akgün, 885.

belirtilmekle birlikte, İstanbul'da bir ev kiliselerinin olduğu ifade edilmektedir⁹⁵. Tespitlerimize göre, İzmir ve çevresinde uzun süren alt yapı ve örgütlenme çabalarının ardından nihayet Aralık 2005'in sonlarında kiliselerini açmayı başarmışlardır. İzmir'de bölge başkanlığını Kirkpatrik yürütmektedir. Ayrıca İzmir ve çevresi ile ilgili örgütlenme çalışmalarında Aysel Barışcan adındaki bir bayanın çok büyük gayretleri söz konusudur. Nitekim bu şahsın Türkçe Mormon kitabının yanı sıra Mormonlarla ilgili Türkçe broşür ve el ilanlarının dağıtımından da sorumlu olduğu bilinmektedir. İzmir bölgesinde kiliselerini ibadete açtıktan sonra, cemaatle tanışma ve kaynaşmayı sağlamak amacıyla, ilk defa 16 Ocak 2006 tarihinde başkan Johnson ile eşi ve bölge başkanı Kirkpatrik ile eşinin de hazır bulunduğu bir tanışma toplantısı düzenlemişlerdir.

Mormonların masonluk ve benzeri derneklerle yakın ilişkileri söz konusudur. Hatta Mormonluğun mason localarından kovulan bir grup tarafından kurulmuş olması sebebiyle, hem içeriden hem de dışarıdan aşırı bir mason sembolizmi ile kuşatılmış olduğu belirtilmektedir. Bu durum onların örgütlenme biçimlerinde de kendisini hissettirmektedir. Dolayısıyla Mormonların faaliyetlerinde gizlilik ve kapalılık büyük bir önem arz eder. Bu anlamda Mormonların faaliyetlerini deşifre etmek neredeyse mümkün görünmemektedir. Nitekim kilisenin rakamlarına göre, Türkiye'de Mormonluk hızlı bir şekilde büyümekte ve 1998 yılından günümüze Türkiye'deki Mormonların sayısının 850'ye ulaştığı belirtilmektedir. Ayrıca, Türkiye'deki Mormon cemaati ile Mormonların Amerika'daki merkezleri durumunda olan Salt Lake City şehri arasında dinamik bir dizi ilişkinin var olduğundan söz edilmektedir. Bu anlamda Mormon Kitabı'nın Türkçeye çevrilip yayınlanmasının ardından, kürtçe tercümesi üzerinde çalışılmakta olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda büyük kentlerdeki Türk Mormonların sayısının hızlı bir şekilde arttığından söz edilmektedir. Ayrıca, İstanbul'da (biri Anadolu yakasında diğeri ise Avrupa yakasında olmak üzere) iki Mormon misyonerin sürekli olarak Türkiye'de ikamet ettikleri ve Amerika'da Mormonlara ait olan Birgham Young Üniversitesinde yüksek tahsil yapmak veya yabancı dil öğrenmek isteyen Türk gençlerine bir takım kolaylıklar ve ekonomik imkânlar sunularak bu gençleri kazanmaya çalıştıkları ifade edilmektedir⁹⁶.

Bununla beraber, Latin Amerika veya Afrika'daki Mormonların tersine Türkiye'de Mormon olan kişilerin orta veya orta sınıf üstü ailelerden oluştuğu ve en az iki yabancı dil bilen üniversite öğrencilerinden meydana geldiği belirtilmektedir. Bu anlamda Mormon olan Türkleri din değiştirmeye iten sebepler genellikle ekonomik olmaktan daha çok, bu insanların manevi boşluk içerisinde oldukları ve yeni bir takım dini kimlik arayışları içerisinde buldukları öne sürülmektedir. Nitekim Salt Lake City şehrine misyoner eğitimi almak için gelen Türk Mormon gençleri ile yapılan görüşmelerde, bu Türk gençlerinin manevi bir arayış içerisinde oldukları ve bu manevi arayışları neticesinde Mormonluğu tercih ettikleri ifade edilmektedir. Bu anlamda Amerika ve Avrupa'daki genç nüfusun doğu kökenli dinlere olan ilgisinin

⁹⁵ <http://netpano.com/newsdetail.asp?NewsID=237>

⁹⁶ M. Hakan Yavuz, "Mormon Türkler", <http://www.zaman.com.tr/2002/09/01/yorumlar/yorum2.htm>

aksine, Türk gençlerinin batı kökenli dinlere veya dini oluşumlara daha fazla ilgi gösterdiği de belirtilmektedir. Bir başka ifade ile modernleşmenin etkisi ile dini bir arayış içerisinde olan Türk gençlerinin daha çok batı kökenli din veya dini hareketlere eğilim gösterdikleri vurgulanmaktadır. Bu anlamda onların doğu kökenli din veya dini hareketlerden uzak durarak batı kökenli din veya dini hareketleri tercih ettikleri söylenmektedir⁹⁷. Şüphesiz Türk gençlerini Mormon olmaya iten veya onları kendi dinlerinden soğutan nedenlerden birinin Türkiye'deki din anlayışının bir sonucu olduğu ve cemaatçi din anlayışının modernleşmenin önünde bir engel olarak görülmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, bu geleneksel cemaatçi din anlayışı içerisinde kendine bir yer edinememiş olan Türk gençlerinin diğer dinlere yöneldiği görülmektedir.

X. Hıristiyan Mezheplerinin Mormonluğa Yöneltiltikleri İtirazlar

Mormonlar, İsa Mesih'e olan inançlarını açıkça ikrar ederler. Fakat onların inandıkları İsa Mesih İncil'deki İsa Mesih'ten farklıdır. Ancak Mormonlar, kendilerinin gerçek Hıristiyanlar olduklarını ve bu bağlamda Hıristiyanlığın en doğru yorumuna sahip olduklarını öne sürerler⁹⁸. Bununla beraber temel Hıristiyan mezhepleri ise Mormonluğun telkin ettiği İsa'nın, İncil'deki İsa olmadığını söylerler⁹⁹. Bunlar, Pavlus'un Korintoslulara İkinci Mektubunda geçen bir cümleyi buna delil olarak gösterirler¹⁰⁰. Bu cümleye göre Pavlus, farklı bir İsa Mesih telkin eden veya İncil vaaz eden insanların olabileceğine dikkat çekmekte ve sadece İsa Mesih'in adına inanmakla gerçek Hıristiyan olunamayacağını vurgulamaktadır. Başka bir ifadeyle, Mormonların İsa'yı kabul etmelerine karşılık, Teslisin diğer unsurlarını göz ardı ettikleri ifade edilmektedir. Nitekim temel Hıristiyan öğretisine göre İncil, İsa Mesih'in daima Tanrı olarak var olduğunu öğretirken¹⁰¹, Mormonlar İsa Mesih'i Tanrılaşma yolunda çalışan biri olarak görmekte ve İsa'yı Baba Tanrıdan ayrı ancak amaçta birleşmiş bir varlık olarak değerlendirmektedirler. Aynı şekilde İncil, Baba ve oğul aynı zamanda ikisi de eşit derecede Tanrı ve kutsal üçlüğün unsurları olarak cevher bakımından da tek olduğunu öğretmektedir¹⁰². Temel Hıristiyan mezhepleri bu ve benzer görüşlerden hareketle, Mormonların gerçek Hıristiyanlar olmadıklarını ve onların politeizm suçlamasından kurtulma gayretlerinin bir sonucu olarak, İsa Mesih'i inanç sistemlerinin merkezine oturtmaya çalıştıklarını öne sürmektedirler¹⁰³. Onlara göre, Mormonlar tek Tanrıdan ziyade birçok Tanrıya inanmakta ve ibadet etmektedirler. Bir başka ifadeyle bütün Hıristiyan mezhepleri, İncil öğretisine aykırı olan Tanrının gerçek bir insan olduğu, insanların zamanla Tanrı haline gelebileceği ve İsa Mesih'in Lucifer (İblis)'in kardeşinin ruhu olduğuna inanmalarından dolayı Mormonları Hıristiyan olarak kabul etmemektedirler¹⁰⁴. Bu anlamda Evangelik

⁹⁷ Yavuz, "Mormon Türkler", <http://www.zaman.com.tr/2002/09/01/yorumlar/yorum2.htm>

⁹⁸ Grace Huerta-L. Flemmer, Identity, "Beliefs and Community: LDS (Mormon) Pre-Service Secondary Teacher Views about Diversity", *Intercultural Education*, Vol. 16, No: 1, March 2005, 1-14.

⁹⁹ <http://www.equip.org/free/CP0303.pdf>

¹⁰⁰ Pavlus'un Korintoslulara İkinci Mektubu, 11/4

¹⁰¹ Yuhannanın Birinci Mektubu, 1/1-4

¹⁰² Pavlusun Filipililere mektubu, 2/6

¹⁰³ Hoekema, "Ten Question to ask the Mormons", *Christianity Today*, 12 (8), McConkie 1986, 10-12, 14.

¹⁰⁴ <http://www.equip.org/free/CP0303.pdf>; <http://www.equip.org/free/CP0310.pdf>

mezheplerde dâhil bütün Hıristiyan mezhepleri Mormonların gerçek Hıristiyanlar olmadıkları ve onların İncil'e inanmadıkları konusunda hem fikirdirler¹⁰⁵.

Mormonlar ise kendi kiliselerinin günümüzde yaşayan bir peygamber ve yetkili bir papazlıkla yönetilen gerçek kilise olduğunu, Hıristiyanların havariler döneminden sonra J. Smith'in zamanına kadar dinden dönmüş olduklarını öne sürerler. Bu anlamda bazı Mormonlar, Mormonluğun Hıristiyanlık içinde bir mezhep değil, aksine İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm gibi, ondan tamamen ayrı yeni bir din olduğunu söylemelerine rağmen¹⁰⁶, günümüzde ise en azından dışa yönelik olarak kendilerini, Hıristiyanlığın en doğru yorumu olarak tanımlamaya özen göstermektedirler¹⁰⁷. Mormonlar triniteryan bir teolojiyi savunurlar. İnsanoğlunun ezelde yaratılmış ancak gökte asılı duran ruhlarının bedenleşerek Tanrısallaşma yolunda ebedi bir gelişim çizgisine sahip olduğu kabul edilir¹⁰⁸. Hıristiyanlıktan farklı olarak Mormonluk, kutsal kitapların diğer bütün Hıristiyan grupların saygı duyduğu ve kabul ettiği İncil'le sınırlı olmadığını da kabul etmektedirler. Bu anlamda kutsal kitapların birliği düşüncesini savunmaktadırlar. Bununla beraber, Mormon kitabında İslam ve onun peygamberi ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılmadığı gibi, bu konuda Mormon kaynaklarının da herhangi bir imada dahi bulunulmaması dikkati çekmektedir¹⁰⁹.

Herhangi bir Mormona Hıristiyan olup olmadıkları sorulduğunda, şüphesiz onların cevapları, bizler gerçek Hıristiyanlarız olmaktadır. Bu anlamda onlar, inandıkları Hıristiyanlığın, onun geleneksel yorumundan farklı bir Hıristiyanlık olduğunu ifade ederler. Nitekim Mormonlar İsa Mesih'in Tanrının oğlu olduğuna, öldüğüne, gömüldüğüne, üçüncü gün yükseldiğine, onun kefareti olmaksızın hiçbir kurtuluşun mümkün olmadığına, onun yeryüzüne tekrar ineceğine ve Tanrının krallığını yeniden inşa ederek yöneteceğine inanmaktadırlar. Bu anlamda İsa'nın Son Zaman Azizleri kilisesinin, temelde Hıristiyan bir kilise olduğu ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi, öğretilerinin merkezinde İsa'nın yer aldığını söylemek mümkündür. Ancak, Mormonlar geleneksel Hıristiyan kiliselerinin Tanrının yetkisini kaybettiğine ve Hıristiyan öğretisinin yüzyıllarca tahrifata uğradığına inanırlar. Dolayısıyla, Hıristiyanlığın en doğru yorumuna kendi kiliselerinin sahip olduğunu düşünürler. Hıristiyan öğretisi ile Mormonluk öğretisi arasındaki temel bazı farklılıkları bir tablo halinde şu şekilde özetlemek mümkündür.

¹⁰⁵ Hoekema, 10-12.

¹⁰⁶ Rodney Stark, "The Rise of A New World Faith", *Review of Research*, Vol. 26, No: 1, September 1994, s. 18 vd.

¹⁰⁷ Aktay, "Amerika'nın Ahir Zamanının Dini", 99 vd.

¹⁰⁸ Bkz., Johnson-Mullins, 51 vd.

¹⁰⁹ Aktay, "Amerika'nın Ahir Zamanının Dini", 97 vd.

	Genel Hıristiyan öğretisi	Mormon Öğretisi
Tanrı	Tanrı, değişmez ve her zaman var olmuştur. Teslisin unsurları (Baba, Oğul, Kutsal Ruh) tek cevherde birleşmiş olan zaman ve mekânın ötesinde bir varlıktır. Tanrı zamanı ve uzayı yaratmıştır ve hiçbir şey onun yaratmasının dışında değildir.	Tanrı da bir zamanlar bizim gibi bir insandı. Baba Tanrı, İsa ve Kutsal Ruh tek amaçta birleşmiş, ayrı varlıklardır. Baba Tanrı ve İsa insanlar gibi fiziksel bedene sahiptirler. Tanrı, evrende zaten mevcut olan materyalleri düzenlemiştir. İnsanoğlu Tanrı haline gelmek için, kendisini geliştirebilir.
İsa	İsa, kutsal ruh'un müdahalesi ile cinsel ilişki olmaksızın Meryem tarafından doğurulmuştur. Haçta O'nun ölümü, asli günaha ve insanların günahlarına kefarettir.	İsa, Meryem ve Tanrı babanın hem biyolojik hem de ruhani oğludur. İsa, insanlığın günahlarına kefarettir ve herkesin ebedi hayatı kazanmasına müsaade etmiştir. Ayrıca Mormonların, göklerin en yüksek seviyesine kadar çıkmasını mümkün kılmıştır.
Teslis (Trinity)	Geleneksel Hıristiyan öğretilerine göre Tanrı üç şahıstan ibaret tek bir varlıktır.	Baba Tanrı, İsa ve Kutsal Ruh, Tanrılıkta bir olan amaçta birleşmiş, ayrı varlıklardır.
Kurtuluş	Âdem ve Havva'nın asli suçları veya günahları bütün insanoğlunu kusurlu hale getirmiştir. Hiçbir iyi çalışma bunu düzeltemez. Ancak İsa'nın, haçta ölümü ve Tanrının inayeti kurtuluşu mümkün kılmıştır.	Asli günah diye bir şey söz konusu değildir. Sadece Âdem ve Havva tarafından işlenmiş olan günahın bir gereklilik olduğuna inanılır. Bu anlamda İsa, günah işleme hakkını herkese tanımıştır. Fakat kişi, günahlarından dolayı sorumludur. İnalet olmaksızın iyi ameller yeterli olmadığı gibi, tek başına inayet de yeterli değildir. Kurtuluş için İnalet, İsa'nın kabulü, vaftiz ve doğru davranış hepsi önemlidir. Ancak Mormon kilisesinde vaftiz olmak gerekir.
Kutsal Kitap	Geleneksel Hıristiyan öğretilerine göre Kitabı Mukaddes'in eski ve yeni ahit bölümlerinin Tanrının gerçek sözleri olduğu kabul edilmektedir.	Kitabı Mukaddes, doğru tercüme edildiği sürece Tanrı tarafından esinlenmiş olduğu kabul edilir. Ancak bazı insan hatalarını ihtiva edebilir. Mormon kitabı, Paha Biçilmez İnci, Öğreti ve Antlaşmalar Mormonların kutsal kitap külliyatını oluştururlar.

Tabloda da görüldüğü üzere, genel olarak Hıristiyan mezheplerinin öğretisi ile Mormon öğretisi arasında benzerlikler olduğu kadar farklılıklar da mevcuttur.

Günümüzde hem Vatikan hem de diğer kiliseler, hangi kiliseye bağlı olursa olsun, kendi kiliselerine geri dönen bir Hıristiyan'ı yeniden vaftiz etme gereği duymamakta iken, Mormon kilisesi, hangi kiliseden gelmiş olursa olsun, kendi kiliselerine girmiş olan herhangi birinin tekrar vaftiz olması gerektiği düşüncesindedir¹¹⁰. Bununla beraber, geleneksel Hıristiyan öğretilerinde vaftizin hem kişisel günahtan hem de asli günahtan kurtulmak için gerekli olduğu kabul edilirken, Mormonlar asli günah fikrini kabul etmemektedirler. Bu anlamda Mormonlar

¹¹⁰ <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/mormon/beliefs/christians/>

insanların sadece kendi işledikleri günahlarından dolayı vaftiz olmaları gerektiğine inanmaktadırlar.

SONUÇ

Mormonluk XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde ABD'nin New York eyaletinde Manchester'de Presbiteryen bir ailenin oğlu olan Joseph Smith adlı bir Amerikalı tarafından kurulmuştur. Mensuplarına "Ahir Zaman Azizleri" adını veren Mormonluğun, alkol, tütün ve kafeini yasaklayan yalın yaşam biçimi, çoğul eşliliğe izin vermesinin yanı sıra, kapalı örgütlenme ve disiplinli hayat tarzları ile ün kazandılar. Mormon kilisesi, önceleri İbrahimî din geleneğinin bir devamı olduğunu öne sürmekte iken, günümüzde mevcut Hıristiyanlığın en doğru yorumuna sahip bir kilise olduğu iddiasındadır. Bu dini hareket triniteryan bir teolojii savunmasına karşılık, kutsal kitapların birliği düşüncesini öne sürer. Bu bağlamda peygamberlik müessesesinin ve vahyin devam ettiğini, tarihsel süreç içerisinde tahrifata uğramış olan kutsal kitapların ve dinlerin Joseph Smith'le yenilendiğini savunur. Amerika'da ortaya çıkmış olan bu dini hareketin, kendinden önceki dinlerin özellikle de Yahudilik ve Hıristiyanlığın bütün tecrübelerinden faydalanmış olan eklektik unsurlara dayalı yeni bir dini hareket olduğu söylenebilir.

İSLAM İNANCINA GÖRE SEVAP KAVRAMI

Hasan KURT*

Anahtar kelimeler:

Sevap. Ehli Sünnet. Mutezile. Eşari. Matürîdi.

ÖZET

Bu makalede, sevap kelimesinin kökü, türevleri, anlamları ve sevapla ilgili ileri sürülen farklı görüşler ile kavramının geçtiği ayet ve hadisler belirlenmiştir. Kavramın iyi anlaşılabilmesi için ilgili ayetler Kur'an'daki Sure sırasına göre kelimeler sahasında da itibar edilen müfessirlerin görüşlerinden yararlanmak Suretiyle kısaca açıklanmıştır. Sevap konusunda Mutezile ile Ehli Sünnet arasındaki farklı görüşler belirlenmiş daha sonra bunların Kuran ve sünnet ışığında değerlendirilmesi yapılmıştır. Kelam sahasında yapılan ilk araştırmalardan olması yönüyle sonraki çalışmalara ışık tutacağı, bu yönüyle de kelam sahasında önemli boşluğu dolduracağı ümit edilmektedir.

Key words:

Savap. Ahl al-Sunnah. Mu'tazila. Asari. Maturidi

ABSTRACT:

The Concept of Savab (merit) According to the Islamic Belief

In this article, I have analyzed the root of the concept of savap (reward) and collected the opinions with regard to its derivatives as well as its meanings. I have also paid a special attention to the verses and hadiths which mention the term savap. I have also examined this concept by paying considerable attention to those interpretations of the Quran made by the scholars of Kalam. I have also tried to bring out the discussions between Ahl al-Sunnah and Mu'tazila on the concept of savap. In the light of Kuran and Sunnah, these ideas were evaluated. Since this article on the concept of savap was one of the few written in the field of Kalam, I believe that it can play a considerable role in other later researches.

Giriş

Kısaca, yapılan bir amelin sonucunda kişiye dönecek karşılığı ifade eden sevap kavramıyla ilgili İslam bilginleri tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kelam bilimi sahasında günah gibi anlam bakımından sevabın karşısında yer alan kavramlar hakkında bazı çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, ülkemizde sevap konusunda yapılmış önemli bir araştırma bulunmamaktadır. Halbuki bir mümin için yaptığı kötü davranışların yanında iyi amellerinin de karşılığını bilmek hem inanç hem de amel bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca sevap kavramını incelemek aynı

* Üsküdar Avni Başman İlköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni. hakurt71@hotmail.com

terimle benzer ve karşıt anlamda kullanılan diğer kavramların daha iyi anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır. Bu anlamda sevap konusunu ele alan böyle bir çalışmanın kelim sahasında önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

Araştırmada öncelikle sevap kelimesiyle ilgili dil bilginleri tarafından ileri sürülen farklı görüşler tespit edilmiştir. Temel lugat ve sözlüklerden yararlanılarak sevap kelimesinin kökü ve türevleri ile kullanım şekli ve anlamları belirlenmeye çalışılmıştır. Daha sonra Kuran'da sevap kavramının geçtiği ayetler belirlenmiş, konunun iyi anlaşılması için ayetlerin mealleri tam olarak verilmeye çalışılmıştır. İlgili ayetler, Kuran'daki Sure sırasına göre, kelim sahasında da itibar edilen müfessirlerin görüşlerinden yararlanılarak kısaca açıklanmıştır. Kütübü tis'a olarak bilinen hadis külliyatında içinde sevap kavramının geçtiği hadisler de tespit edilmiştir. Belirlenen bu ayet ve hadisler, isim ve fiil olarak sevap başlıkları altında incelenmiştir. Oldukça geniş muhtevaya sahip olan sevap konusu, araştırmanın sınırlı olması sebebiyle sadece sevap teriminin geçtiği ayet ve hadislerle sınırlı tutulmuştur. Bu sebeple araştırmada sevapla benzer ve zıt anlamda kullanılan kavramlara yer verilememiştir.

Makalenin son bölümünde, Mutezile ve Ehli Sünnet kelim ekollerinin sevap konusuna yaklaşımlarına ana hatlarıyla yer verilmiş, bu bilgiler ışığında yapılan değerlendirmelerde sonuç kısmında belirtilmiştir. Kelim bilimi alanında ilk olması yönüyle yoğun bir çalışma gerektiren bu makalenin sevapla ilgili olarak daha sonra yapılacak çalışmalara önemli ölçüde ışık tutacağı düşünülmektedir.

1. Etimoloji

Dil bilginleri sevap kavramıyla ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kavramın iyi anlaşılabilmesi için öncelikle bu görüşlerin incelenmesi gerekmektedir.

1.1. Sözlük Anlamı

Sevap terimi Arapça S-V-B (ثوب) kökünden türetilmiştir. Sözlükte kısaca gittikten sonra geri dönmek¹ anlamına gelen "sevb" kelimesi bir şeyin ilk ya da planlanan haline dönmesini de² ifade eder. Çoğulu "siyâb ve esvâb" dır.³

Sevb kelimesinde temel anlam "dönmek" olmasına rağmen Arapça'da bu sözcük ve türevleri mecazi olarak farklı ifadelerle kullanılmaktadır. Bir adamın tekrar evine döndüğünü,⁴ boşaldıktan sonra kuyu ya da havuzda suyun tekrar toplanmaya başladığını, hasta kişinin sağlığına kavuşup kendine geldiğini, insanların ayrıldıktan sonra tekrar toplandığını,⁵ malın ya da tozun çoğaldığını⁶ ifade etmek için aynı

¹ Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, Tertîbü Kitabi'l-Ayn, thk. Muhammed Hasan Bükâi, Kum, 1994, s. 122; Cevherî, İsmail b. Hammâd, Tâcü'l-Luga ve Sıhahü'l-Arabiyye, thk. Şihabüddin Ebu Amr, Beyrut, 1998, I, 127.

² İsfahânî, Ragıb, Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'an, thk. Nedim Maraşlı, Beyrut ts., s. 80.

³ Ferâhîdî, a.g.e., s.122; Cevherî, a.g.e., s. 127; İsfahânî, a.g.e., s.80.

⁴ İsfahânî, a.g.e., s.80.

⁵ İbni Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, Lisânü'l-Arabi'i-Muhît, thk. Yusuf Hayat vd., Beyrut, 1970, I, 382; Zebidî, Ebu'l-Feyz Murtaza, Tacü'l-Arus min Cevâhiri'l-Kamus, thk. İbrahim Terzi, Beyrut, 1975, II, 104.

⁶ Zemaşşeri, Muhammed b. Ömer, Esâsü'l-Belaga, thk. Mezid Naim vd., Lübnan, 1998, s.86; Zebidî, a.g.e., s.107.

kökten gelen “sâbe” fiili kullanılmaktadır. Ayrıca aynı fiille “bir adam Allah’a döndü” dendiğinde, o kişinin tevbe edip ibadete başladığı anlaşılmaktadır. Bu durumda tevvâb, evvâb ve münîb kelimeleri sevvâb ile benzer anlamda⁷ kullanılmaktadır.

Arapçada ipin giysiye dönmüş haline veya tekrar tekrar giyildiği için elbiseye de sevb denilmektedir ki Araplar birisine künye verirken bu kelimeyi kullanırlar. Mesela, gittiği yolu kötü olan kişiye “elbisesi kirlî”, dürüst davranan kişiye de “elbisesi temiz”⁸ lakabı verilir. Bu durumda kişinin davranışları elbisesine aksettirilmiş, o kimsenin davranışları mecazi olarak giysiye benzetilmiş olmaktadır.

Yine Arapça’da eşi öldükten sonra dul kalan ya da ondan boşandıktan sonra tekrar nikahlanan kişiye seyyib denir ki bu kelimedede sevb kökünden türetilmiştir. Cemaatin namaz kılmaya çağırılmasına, sabah ezanında “namaz uykudan daha hayırlıdır” ifadesinin tekrarlanmasına ve farzlardan sonra tekrar nafîle namaza başlanmasına da “tesvîb”⁹ adı verilmektedir. Bununla birlikte yağmurdan önceki şiddetli fırtınaya ya da med halindeyken denizin taşan suyuna “sâib” ismi verilirken bereket getiren hayırlı rüzgar ile bala dönüşmüş hurmaya da “sevvâb”¹⁰ denilmektedir. “Sevb” kökünden türetilen bütün bu ifadeler de gösteriyor ki, kelimenin Arapça’da oldukça geniş bir kullanım alanı vardır. Adamın evine, suyun kuyuya, hasta kişinin sağlığına, ipin elbiseye, evli kişinin bekarlığa dönmesi gibi farklı ifadelerle aslında bir şeyin ilk ve önceki haline tekrar dönüşü anlatılmaktadır. O halde sevb kelimesindeki asıl anlam “dönmek” olmaktadır.

Ayrıca insanların sıkça gittikleri dönüş ve toplanma yerine, sığınak veya barınağa da yine aynı kökten gelen “mesâbe”¹¹ adı verilmektedir. Kuran’da Kabe’nin insanlar için toplanma ve güven yeri,¹² olduğu belirtilirken de bu kelime kullanılmıştır. Ve yine kuyudaki su çekme yeri ile avcının tuzaklarını kurduğu yere de toplanma yeri benzerliğinden dolayı “mesâbe”¹³ denilmektedir.

Bu şekilde geniş kök anlamlara sahip sevap kelimesi sözlükte kısaca, ecir, ceza, karşılık ve mükâfat anlamlarına¹⁴ gelmektedir ki aynı kökten türetilen “mesûbe” kelimesi de benzer anlamda kullanılmaktadır.

1.2. Terim Anlamı

Sevap kelimesinin terim anlamı hakkında da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan birinde sevap, itaatından veya ibadetinden dolayı bir kişiye verilen

⁷ İbni Manzur, a.g.e., s. 382; Zebidî, a.g.e., s.104.

⁸ İbn Faris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed, Mu'cemü Mekâyisî'l-Luga, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut ts. I, 395; İsfahânî, a.g.e., s.80; İbn Manzur, a.g.e., s.383, 384; Zebidî, a.g.e., s. 111.

⁹ Cevherî, a.g.e., s. 128; İsfahânî, a.g.e., s.80; İbni Manzur, a.g.e., s. 384; Zebidî, a.g.e., s. 114-115.

¹⁰ Cevherî, a.g.e., s. 128; Zemahşerî, a.g.e., s. 86; İbn Manzur, a.g.e., s. 382; Zebidî, a.g.e., 104, 113.

¹¹ Ferâhîdî, a.g.e., s.122; İbn Faris, a.g.e., s. 393; İbni Manzur, a.g.e., s.383.

¹² Bakara 2/125.

¹³ İbn Faris, a.g.e., s. 393-394; Cevherî, a.g.e., s.128; İsfahânî, a.g.e., s.80; İbni Manzur, a.g.e., s. 382, 383; Zebidî, a.g.e., s. 106.

¹⁴ İbn Faris, a.g.e., s. 394; Cevherî, a.g.e., s. 128; İsfahânî, a.g.e., s.80; İbni Manzur, a.g.e., s. 382, 383.

karşılık¹⁵ olarak tanımlanır. İsfahani'ye (ö. 502/1108) göre sevap, yaptığı bir işin karşılığı olarak insana dönen şeydir. Bu sebeple sevap ceza olarak da isimlendirilir.¹⁶ Cürcani (ö.816/1413) ve Tehanevi (ö. 1158/1745) sevap terimini, kendisiyle Allah'tan rahmet ve mağfiret, Resulullah'tan da şefaathazanılan ve insan tabiatına uygun olan şey¹⁷ olarak tanımlar. Günümüzdeki bazı yazılarda sevap kavramı, iyi ve kötü her türlü amelin sonucu veya o amelden beklenen şeyin kişiye dönmesi, iyi bir davranışa karşı Allah tarafından verilecek mükâfat, Allah'ın rızasına ve âhiret mükâfatına uygun iyi iş, yapılan iyiliklere karşılık ödül ve mükâfat¹⁸ şeklinde tanımlanır.

Kuran ve hadislerde "ecir" kelimesiyle aynı anlama gelen sevap teriminin karşıtı olarak dilimizde günah, azap, ikab ve ceza terimleri,¹⁹ kullanılmaktadır. Sevapla ilgili bu farklı açıklamalarda ortak nokta bir kimsenin yaptığı amelin karşılığı olmasıdır. İyi bir eylemin karşılığı mükâfat, kötü amelin karşılığı da ceza olacaktır. Her ne kadar sevap terimi lügatlerde iyi veya kötü her çeşit amelin karşılığı olarak tanımlansa da günümüzde bu terim yaygın olarak iyi bir karşılık yani mükâfat anlamında kullanılmaktadır. Buna göre sevabı, yapılan iyi amellerin sonucunda Yüce Allah'tan beklenen karşılık olarak tanımlamak mümkündür.

Sevap kelimesinin etimolojisiyle ilgili bu değerlendirmelerden sonra Kuran'ı Kerim'de sevabın nasıl kullanıldığını incelemek gerekmektedir.

2. Kuran-ı Kerim'de Sevap Kavramı

Sevap kelimesi Kuran-ı Kerim'de isim olarak on üç yerde sevap,²⁰ iki yerde mesûbe,²¹ bir yerde de mesâbe,²² şeklinde geçmektedir. Yine aynı kelimenin Kuran'da fiil olarak üç yerde esâbe,²³ bir yerde de süvvibe²⁴ şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Buna göre sevap kelimesi ve türevleri Kuran'da yirmi civarında zikredilmiştir.

2.1. Sevap Kelimesi'nin Kuran'da İsim Olarak Kullanılışı

Kuran-ı Kerim'deki Sure sıralamasına göre isim olarak "sevâb" terimine ilk defa Al-i İmran Suresi'nin, "Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan ölmez; o, belli bir vakte bağlanmıştır. Kim dünya sevabını isterse ona ondan veririz; ve kim ahiret sevabını isterse ona ondan veririz. Şükredenlerin mükâfatını vereceğiz"²⁵ ayetinde

¹⁵ İbn Faris, a.g.e., s. 394; Cevherî, a.g.e., s. 128; İbni Manzur, a.g.e., s. 383.

¹⁶ İsfahânî, a.g.e., s.80.

¹⁷ Cürcanî, Seyyid Şerîf, Ta'rifât, Beyrut, 1983, s. 72; Tehanevî, Muhammed b. A'la, Mevsuatı Keşşafı İstilahatî'l-Fünûn ve'l-Ulûm, thk. Ali Dahruc vd., Beyrut, 1996, I, 543.

¹⁸ Bkz. Ateş, Süleyman, Kuran Ansiklopedisi, İstanbul (ts), XXX, 65; Cilacı, Osman, "Sevâb", Şamil İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1992, V, s. 391; Polat, Selahattin, "Sevâb", İslami Kavramlar, Ankara, 1997, s.631; Toprak, Süleyman, "Sevap", İslamda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (edt. İbrahim Kafi Dönmez), İstanbul 1997, IV, 109.

¹⁹ Cilacı, a.g.e., s.391; Polat, a.g.e, s. 631, Toprak, a.g.e., s. 109.

²⁰ Al-i İmran, 3/145, 148, 195; Nisâ, 4/134, Kehf, 18/31, 44, 46; Meryem, 19/76, Kasas, 28/80.

²¹ Bakara 2/103; Maide, 5/60.

²² Bakara, 2/125.

²³ Al-i İmran, 3/153; Maide, 5/85; Fetih 48/18.

²⁴ Mutaffifin 83/36.

²⁵ Al-i İmran, 3/145.

rastlanmaktadır. Ayetin başında, ölümün Allah'ın iznine bağlı olduğu vurgulandıktan sonra, devamında dünya ve ahiret sevabı olmak üzere iki tür sevaptan bahsedilmektedir. Tefsircilere göre, Uhud savaşında ganimet sevdası ile yerleştirildikleri yerleri terk etmiş kimselerle ilgili olan bu ayette Hz. Peygamberin öldüğü haberinin yayılması sebebiyle savaştan korkan kişiler cesaretlendirilerek harbe teşvik edilmektedir.²⁶ Önemli kelam bilginlerinden Fahreddin Razi'ye (ö. 606/1209) göre Uhud'da bulunan Müslümanlar iki kısma ayrılır. Bunlardan bir kısmı dünya menfaatini, bir kısmı da ahiret sevabını isterler. Dünya için savaşanlar ganimet ve şöhret kazanmak için savaşır. Yüce Allah bu ayette dünyayı isteyenlerin amaçlarından bir kısmına ulaşacaklarını, ahireti isteyenlerin de aynı şekilde amaçlarına nail olacaklarını açıklamıştır. Bu durumu en doğru Hz. Peygamber'in "Ameller niyetlere göredir"²⁷ hadisi açıklar. Bununla beraber ayette bütün ameller hakkında genel bir açıklama vardır ki o da sevap ve ikaba layık olmada etkili olan şey amellerin görünüşü değil, niyettir. Çünkü öğle vakti güneşin karşısında secde eden kişi, secdeyi Allah'a ibadet niyetiyle yaparsa İslam'ın temel ibadetlerinden birini yapmış olur. Fakat bunu güneşe secde niyetiyle yaparsa inkarcı olur.²⁸ Şu halde sevap niyetlerine göre insanların dünyada ve ahirette yaptıklarının karşılığı olmaktadır.

Kuran'da "sevâb" kelimesinin geçtiği ikinci yer de yine Al-i İmran Suresi'nin, "Bu yüzden Allah onlara dünya sevabını da ahiret sevabını da fazlasıyla verdi. Allah işlerini iyi yapanları sever,"²⁹ ayetidir. Bundan önceki iki ayette³⁰ peygamberlerin yanında düşmana karşı korkmadan savaşan salih kimseler ile onların bağışlanma, sabır ve zafer dileyen samimi dualarından bahsedilmiştir. Sevap kelimesinin geçtiği bu ayetten anlaşıldığına göre Yüce Allah böyle kimselerin yaptıkları samimi dualarını kabul etmiş, onlara dünya nimeti olarak ilahi yardım ve zaferi, ahiret mükafatı olarak da cenneti³¹ nasip etmiştir. Buna göre sevap terimi dünyada verilen ilahi yardım ve zafer ile ahirette verilen cenneti ifade etmektedir ki bu da kulun içten gelerek yaptığı duaya bağlıdır.

Kuran-ı Kerim'de "sevâb" kelimesinin geçtiği üçüncü yer de Nisa Suresi'nin, "Kim dünya sevabını isterse, (bilsin ki), dünya ve ahiret sevabı Allah'ın katındadır. Allah işitir ve görür,"³² ayetidir. Burada da dünya ve ahiret sevabının Allah'ın elinde olduğu, her iki hayırdan da dileyene vereceği bildirilmektedir. Buna göre sadece dünya için değil, dünya ve ahiretteki nimetleri kazanmak için çalışmak gerekmektedir. Zira bütün bu gayretlerin dönüşü fayda ve zararı elinde bulunduran Allah'adır. İnsanlar arasında dünya ve ahiretteki mutluluğu paylaştıran da yine Allah'tır.³³ O

²⁶ Bkz. Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir, Camiü'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an, Beyrut, 1984, IV, 114-115; Zemahşeri, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil, Beyrut, 1977, I, 468-469.

²⁷ Buhari, "Bed'ül-Vahiy", 1.

²⁸ Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer, et-Tefsirü'l-Kebir, Beyrut, 1934, IX, s.22, 24-25.

²⁹ Al-i İmran, 3/148.

³⁰ Bkz. Al-i İmran, 3/146, 147.

³¹ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, el-Câmiu lil Ahkâmi'l-Kuran, Riyad, 2003, IV, 331.

³² Nisa, 4/134.

³³ Bkz. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim, Beyrut, 1966, s. 412.

halde dünya ve ahiretteki hayır ya da nimetleri ifade eden sevabın kazanılması için önce bir tercih yapma söz konusu olmaktadır. Ayetten anlaşıldığına göre bu tercihte dünya ve ahiret arasında bir denge gözetilmesi, sadece dünya menfaati istenerek ahiret sevabının unutulmaması gerekmektedir.

Kuran'da "sevâb" kelimesinin kullanıldığı dördüncü ve son yer de Kasas Suresi'nin, "Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise: "Size yazıklar olsun; Allah'ın sevabı, inanıp yararlı iş işleyenler için daha iyidir. Ona da ancak sabredenler kavuşabilir" demişlerdi,"³⁴ ayetidir. Önceki ayetlerde³⁵ malının çokluğuyla kibirlenen Karun'dan ve dünya hayatını sevip Karun gibi olmak isteyenlerin sözlerinden bahsedilmektedir. Bu ayette ise Karun'a özenenleri kınayan ilim ve irfan sahibi kimselerin, Allah'ın sevabının dünya nimetlerinden daha hayırlı olduğunu vurgulayan ifadelerine yer verilmiştir. Razi ayette zikredilen sevabı, zararlardan uzak, büyük ve sürekli bir fayda olarak tanımlar. O'na göre geçici dünya menfaatlerinde bu üç özelliğin aksine bir durum vardır.³⁶ Ayette geçen sabredenler ise dünya hayatının cazibesine karşı sabreden ve Allah katındaki sevabı dünya lezzetlerine tercih eden kimselerdir.³⁷ Buna göre Allah'ın ahiretteki mükafatı olan cennet nimetlerine kavuşabilmek için imanla birlikte sâlih amel ve sabır gerekmektedir.

Sevap kavramı Ali İmran Suresi'nin "Rableri onların dualarına şöyle karşılık verir: "Şüphesiz ben, erkek olsun kadın olsun -ki birbirinizden meydana gelmişsinizdir- sizden bir şey yapanın emeğini boşa çıkarmam. Hicret edenlerin, yurtlarından çıkarılanların, benim yolumda eziyete uğratılanların, savaşanların ve öldürülenlerin, işte onların günahlarını elbette sileceğim. And olsun ki, Allah katından bir mükâfat (**sevâben**) olarak onları içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Şüphe yok ki nimetin güzelliği (**es-sevâb**) Allah'ın katındadır!"³⁸ ayetinde hem "es-sevâb" hem de "sevâben" şeklinde kullanılmıştır. Bu ayette Yüce Allah'ın iyi amel işleyen erkek ve kadınların dualarını kabul edip günahlarını örteceği, Allah yolunda eziyet çeken, savaşan ve öldürülen kimseleri bağışlayıp cennete koyacağı³⁹ bildirilmektedir. Ayette, Allah'ın, amelin bizzat kendisini değil, amellerin mükâfatını zayi etmemesi kastedilmektedir. Bu durumda ayetin manası, bütün amellerinizin mükâfatını size ulaştıracağım, olmaktadır. Ayet müminlerden hiç kimsenin cehennemde ebedî olarak kalmayacağına da işaret eder. Zira sevap ve ikabın bir arada bulunması imkânsız olduğundan, mümin isyanı sebebiyle önce ikâba maruz kalır daha sonra imanı sebebiyle de mükâfata mazhar olur.⁴⁰ Buna göre ayetteki sevap kelimeleriyle Yüce Allah'ın, erkek ve kadın ayırt etmeksizin iyi amel işleyenlere karşılık olarak onların hiçbir gayretini boşa çıkarmayacağı, günahlarını bağışlayıp kötülüklerini örteceği, bir mükâfat olarak onları içlerinden ırmaklar akan cennete koyacağı ifade edilmektedir.

³⁴ Kasas, 28/80.

³⁵ Bkz. Kasas, 28/76-79.

³⁶ Razi, et-Tefsirü'l-Kebir, XXV, 17. Ayrıca bkz. Zemaşşeri, Keşşâf, III, 192.

³⁷ Taberi, Câmiu'l-Beyan, XX, 116; Zemaşşeri, Keşşâf, III, 192.

³⁸ Al-i İmran, 3/195.

³⁹ Taberi, Câmiu'l-Beyan, IV, 216; Zemaşşeri, Keşşâf, I, 390.

⁴⁰ Zemaşşeri, Keşşâf, I, 490; Razi, et-Tefsirü'l-Kebir, IX, 150.

Yine Kehf Suresi'nin "İşte burada kudret ve hakimiyet, varlığı gerçek olan Allah'ındır. Mükâfatlandırma bakımından hayırlı olan da, sonuçlandırma yönünden hayırlı olan da O'dur,"⁴¹ ayetinde sevap terimi, "sevâben" şeklinde kullanılmıştır. Bu ayetten anlaşıldığına göre Allah, kendisine iman edenlere dünyada ve âhirette daha hayırlı mükâfat verecektir. Gerçekte Allah'tan başka mükâfat beklenecek kimse yoktur. Ancak burada, cahil kimselerin zanlarındaki beklenti sebebiyle böyle bir ifade kullanılmıştır. Esasında Allah, mükâfatlandırmak ve sonuçlandırmak bakımından en hayırlı olandır. Bu sebeple kendisine yönelik yapılan amellerin sevabı hayra ve övgüye layık doğru bir sonuç⁴² olmaktadır.

Aynı Surenin, "Mal ve oğullar, dünya hayatının süsüdür. Ama baki kalacak yararlı işler, sevap olarak da, emel olarak da, Rabbinin katında daha hayırlıdır,"⁴³ ayetinde de sevap kelimesi **sevâben** şeklinde kullanılmıştır. Müfessirler bu ayette daha ziyade sevap olarak zikredilen salih amel üzerinde durmuşlardır. Salih amel imandan sonra İslam'ın yapılmasını uygun gördüğü iyi ve yararlı işlerle ahlaki değerler olmaktadır. Bütün bu davranışlar dünyada insana fayda verecek ahirette de insanın kurtuluşuna vesile olacaktır.⁴⁴ Bu ayetten anlaşıldığına göre salih amel de sevap olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Meryem Suresi'nin "Allah doğru yolda olanların doğruluğunu artırır. Baki kalacak yararlı işler Rabbinin katında sevap olarak da daha iyidir, sonuç olarak da daha iyidir,"⁴⁵ ayetinde de salih amel sevap olarak kullanılmıştır.

Sevap kavramı Bakara Suresi'nin "Onlar inanıp, Allah'a karşı gelmekten sakınsalardı, Allah katından olan sevap daha hayırlı olurdu. Keşke bilselerdi"⁴⁶ ayetinde "**mesûbe**" şeklinde geçmektedir. Önceki ayette,⁴⁷ Yahudilerin Hz. Süleyman'ın büyücü olduğu iddiaları yalanlanmıştır. Bu ayette ise, onların bütün bu günahlarına rağmen iman etme ve Allah'tan korkup bu fenalıklardan sakınmaları durumunda Allah tarafından verilen bir sevabın haklarında yaptıklarından çok daha hayırlı olacağı⁴⁸ bildirilmektedir. Ayetten anlaşıldığına göre "mesube", iman edip sihir gibi büyük günahlardan sakınanlara buna karşılık Allah tarafından verilen mükâfat olmaktadır. Ancak Maide Suresi'nin "De ki: "Allah katında yeri bundan daha kötü olanı size haber vereyim mi?.." ⁴⁹ ayetinde aynı kelime, Yüce Allah'ın lanetlediği, maymun ve domuza çevirip şeytana tapar kıldığı kimselerin kötü karşılığını ifade etmektedir. Şu halde "**mesube**" kavramının Kuran'da hem iyi hem de kötü karşılık için kullanıldığını söyleyebiliriz.

⁴¹ Kehf, 18/44.

⁴² Kurtubi, el-Câmi', X, 411; İbn Kesir, Tefsir, IV, 390.

⁴³ Kehf, 18/46.

⁴⁴ Bkz. Kurtubi, el-Câmi', X, 413-416; İbn Kesir, Tefsir, IV, 391-393.

⁴⁵ Meryem, 19/76

⁴⁶ Bakara, 2/103.

⁴⁷ Bakara, 2/102.

⁴⁸ Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, İstanbul ts., I, 450-451; Kutup Seyyid, fi Zilâli'l-Kuran, Beyrut, 1985, I, 97-98.

⁴⁹ Maide, 5/60.

Bakara Suresi'nin "O zaman biz beyti insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık..."⁵⁰ ayetinde Kabe, dünyanın çeşitli yerlerinden Müslümanların tekrar tekrar ziyaret ettikleri ve sevap kazanma yeri olması nedeniyle "mesâbe" olarak vasıflandırılmıştır.

Sevap kavramının isim olarak ayetlerde nasıl kullanıldığını bu şekilde belirledikten sonra fiil olarak Kuran'da nasıl geçtiğini de incelemek gerekmektedir.

2.2. Sevap Kelimesi'nin Kuran'da Fiil Olarak Kullanılışı

Fiil olarak sevap kavramı Kuran-ı Kerim'in üç yerinde esâbe, bir yerinde de süvvibe şeklinde geçmektedir. Al-i İmran Suresi'nin "O zaman siz dönüp hiç kimseye bakmadan yukarı doğru çekiliyordunuz; Peygamber ise arkanızdan sizi çağırıyordu, kaybettiklerinizin ve başınıza gelenlerin üzüntüsüne katlanabilmeniz için Allah sizi kederden kedere uğrattı,"⁵¹ ayetindeki "esâbe" fiili, Müslümanların keder ve üzüntüye uğradıklarını ifade için kullanılmıştır. Uhud savaşındaki geri çekilmeden bahsedilen bu ayette Hz. Peygamber'in sözünden çıkmaları neticesinde Müslümanların maruz kaldığı çok şiddetli sıkıntılar "Allah sizi kederden kedere uğrattı," ifadesiyle anlatılmıştır. Burada esâbe fiili, yapılan kötü bir davranışın cezasını ifade etmektedir.

Bununla beraber Maide Suresi'nin, "Böyle söylemelerine karşılık Allah da onları, içinde ebedî olarak kalmak üzere altlarından ırmaklar akan cennetlerle ödüllendirdi. İşte iyi davrananların mükâfâtı budur,"⁵² ayetinde esâbe fiili, iman edip ihlâsla dua eden kimselere ödül olarak verilen cenneti ifade etmektedir. Aynı şekilde Fetih Suresi'nin "Andolsun ki o ağacın altında sana biat ederlerken Allah, o müminlerden razı olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş, onlara güven duygusu vermiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir,"⁵³ ayetinde de esâbe fiili, Hudeybiye'de Hz. Peygamber'i destekleyeceklerine dair yemin eden Müslümanlara mükâfat olarak verilecek olan fethi haber vermektedir. O halde esâbe fiilinin Kuran'da hem mükâfat hem de ceza anlamında kullanıldığını ancak iki yerde iyi, bir yerde kötü bir karşılığı ifade etmesinden dolayı bu kelimenin daha ziyade mükâfat anlamına geldiğini söylemek mümkündür.

Sevabın "süvvibe" şeklinde fiil olarak geçtiği yer Mutaffifin Suresi'nin, "Kâfirler yaptıklarının cezasını buldular mı?" ayetidir. Buradaki süvvibe fiili ile, dünyadayken müminlerle alay etmekten zevk duyan inkarcıların, âhirette bu yaptıklarının karşılığını görecekleri bildirilmektedir. Şu halde Kuran'da sadece bir yerde geçen süvvibe kelimesinin kafirlere ahirette verilecek olan ceza için kullanıldığı söylenebilir.

Sevabın isim ve fiil olarak Kuran'da nasıl kullanıldığını bu şekilde belirledikten sonra hadislerde sevap kavramını da incelemek yerinde olacaktır.

⁵⁰ Bakara, 2/125.

⁵¹ Al-i İmran, 3/153.

⁵² Maide, 5/85.

⁵³ Fetih 48/18.

3. Hadislerde Sevap Kavramı

Kütübü tis'a olarak bilinen meşhur hadis külliyyatında sevap kavramının yirmiden fazla yerde isim, otuzdan fazla yerde de fiil olarak geçtiği görülmektedir. Hadislerde bu kavram daha ziyade isim olarak sevâb, fiil olarak da "sâbe", "esâbe", "süvvibe"⁵⁴ şeklinde kullanılmıştır. Söz konusu eserlerde sevap kavramının genel olarak Kuran, ezan, namaz, zekat, hac gibi ibadetle ilgili bölümlerde, zühd, rikâk gibi ahlakla ilgili bölümler ile nikah, av, ticaret ve vasiyetler gibi muamelâtla ilgili bölümlerde, ayrıca megâzi ve menâkıb gibi siyerle ilgili bölümlerde geçtiği görülmektedir.

3.1. İsim Olarak Hadislerde Sevap

Kavramın "sevâb" şeklinde isim olarak kullanıldığı bazı hadisler özetle şöyledir:

Tarik b. Murakkı, savaşa hazırlık sırasında doğacak kızlarından ilkiyle evlenme karşılığında (sevâb) bir sahabiden mızrağını ister. Mızrağını veren sahabi bunun karşılığında daha sonra Tarık'tan dünyaya gelen ilk kızını ister. Aralarında mehir konusunda tekrar anlaşmazlık çıkınca sahabi durumu Hz. Peygamber (a.s.)'e sorar. Resulullah da bu anlaşmayı terk etmelerinin daha uygun olacağını söyler.⁵⁵ Bu hadiste geçen "sevâb" kelimesiyle, anlaşma gereği mızrağa karşılık olarak verilen kız çocuğu ifade edilmiştir. Buna göre hadisteki sevap kelimesi, sözlük anlamına uygun olarak dünyevi bir karşılığı ifade etmektedir.

Resulullah'ın görmüş olduğu rüyayı anlattığı bazı hadislerde de sevap, Allah tarafından verilen hayrın, doğruluğun karşılığı olarak zikredilmiştir. Şöyle ki; Hz. Peygamber (a.s.) rüyasında, Mekke dışında bir yere doğru hicret ettiğini görür, orada bazı sığırlar da vardır. Sonradan anlar ki gördüğü o yer Medine'ye, o sığırlar da Uhud günü şehid edilen müminlere işaretler. Hz. Peygamber'in aynı rüyada görmüş olduğu hayır da, Allah'ın lütfettiği iyilikler ile bedir gününden sonra Allah'ın müminlere vermiş olduğu doğru sözlülüğün mükafatıdır (sevâbıdır).⁵⁶ Bu rüya başka yerlerde şöyle anlatılır: Allah Resulü'nün rüyasında salladığı bir kılıcın baş tarafı kesilir, bu Uhud savaşında şehid olan müminlere işaretler. Hz. Peygamber, kılıcı tekrar salladığında onun daha da güzelleştiğini görür. Bu da Allah'ın lütfettiği fethe ve müminlerin toplanmasına işaretler. Yine aynı rüyada görülen sığır Uhud'da şehit olan müminlere, hayır da Allah'ın verdiği iyilik ve doğruluğun sevabına⁵⁷ işaretler. Görüldüğü gibi her iki hadiste de sevap kavramı, müminlerin savaşma ve cihatta sabretme hususundaki gösterdikleri sadakattan dolayı Allah'ın vermiş olduğu zafer ve bir araya gelme gibi hayır ve iyiliklerini ifade etmektedir.

⁵⁴ Bkz. Wensinck, Arent Jean, el-Mu'cemü'l-Müfehres Li-Elfazi'l-Hadis'in-Nebevi, Leiden, 1936, I, 307-313.

⁵⁵ Ebu Davud, "Nikah", 27; bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 366.

⁵⁶ Buhari, "Tabir", 39, "Magâzi", 10; bkz. Müslim, "Rüya", 20; İbn Mace, "Rüya" 10.

⁵⁷ Dârimî, "Rüya", 13; bkz. Buhari, "Menakıb", 25.

Bazı hadislerde sevap kavramı cennet ödülünü anlatmak için kullanılmıştır. Bunlardan birinde, çocuğunu kaybetmiş fakat sabredip Cenab-ı Haktan ecrini bekleyerek takdire boyun eğen mümine, Allah'ın cennetten başka mükafat (sevâb) vermeye razı olmayacağı⁵⁸ bildirilmektedir. Sabrın önemini anlatan diğer bir hadiste de, musibetin ilk gelmesi anında sabrederek sevabını isteyen kişi için Yüce Allah'ın cennete girmekten başka sevaba razı olmayacağı⁵⁹ vurgulanmaktadır. Başka bir yerde de Hz. Peygamber, övgüye layık kırk hasletten söz eder. Bunlardan en üstünü sevabını umarak ve vaat edilen şeyi tasdik ederek işleyen kimsenin durumudur ki Allah onu bu sayede cennete koyar.⁶⁰ Görüldüğü gibi bu hadislerde sevap kavramı sabır gibi salih ameller işleyen kişiler için ahirette verilecek olan cennet karşılığını ifade etmektedir.

Zühd babında geçen bir hadiste musibet ile sevap arasında şöyle bir ilişki kurulmaktadır: "Dünyadan yüz çevirmek, helal olan şeyi haram kılmak ya da malı elden çıkarmak değildir. Dünyaya rağbet göstermemek elinde olana Allah'tan fazla güvenmemektir. Bir musibet geldiği zaman sevabından dolayı ona gösterdiğin sebat, başına o musibetin gelmemiş olması arzusundan daha fazla olmasıdır".⁶¹ Buna göre bir müminin karşılaştığı musibete katlanması, o musibetin hiç gelmemiş olmasını temenni etmesinden daha fazla sevap kazanmasına vesile olmaktadır. Böyle bir özelliğin dünyaya fazla meyiletmeyen kimselerin vasfı olduğu anlaşılmaktadır ki bu kimseler sahip olduğu imkanlara Allah'tan fazla itibar etmezler.

Şehitlerin durumlarından bahseden diğer bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Şehitlerden başka ölüp de cennete girdikten sonra, bu dünyaya geri dönmeyi isteyecek hiç kimse yoktur. Şehit, göreceği sevaptan dolayı dünyaya tekrar tekrar dönüp öldürülmeyi arzu edecektir".⁶² Görüldüğü gibi bu hadiste, Allah yolunda şehit edilen kimselerin ahirette görecekları sevabın önemi vurgulanmaktadır ki o kimse böyle bir sevaba ulaşmak için tekrar tekrar öldürülmeyi arzu eder.

Hz. Peygamber'in bildirdiğine göre, "sevabı en çabuk olan hayır, yarattıklarından birine iyilik etmek ve akraba ile iyi geçinmektir. Cezası en çabuk gelecek olan şer de, yarattıklarına kötü davranmak ve akraba ile iyi ilişkiyi kesmektir".⁶³ Buna göre Allah'ın yarattığı varlıklara iyilik etmek ve akrabayla iyi ilişkilerde bulunma gibi hayırlar sevabı en hızlı olan ameller olmaktadır. Başka bir hadiste haber verildiğine göre, "herhangi birinin Kuran okuması ve Allah'ı zikretmesi ihtiyaçlarını O'ndan istemesine engel olsa da Allah ona isteyenlerin en üstün sevabını verecektir".⁶⁴ Ve yine Allah Resulü'nün beyanına göre, "kıyamet günü insanlar toplandığında, Allah rızası için yaptığı bir ibadete başkasını ortak eden

⁵⁸ Nesâî, Cenâiz, 23.

⁵⁹ İbn Mâce, Cenâiz, 55; bkz. Tirmizi, "Zühd", 58; Dârimî, "Rikâk", 76; Ahmed b. Hanbel, II, 265, V, 259.

⁶⁰ Buhari, "Hibe", 35; Ebu Davud, "Zekat", 42; İbn Mâce, "Hibât", 6; Muvatta, "Ekdiye", 42; Ahmed b. Hanbel, II, 160, 194, 197.

⁶¹ İbn Mâce, Zühd, 1.

⁶² Dârimî, "Cihad", 18.

⁶³ İbn Mâce, Zühd, 23.

⁶⁴ Dârimî, "Fedâilü'l-Kuran", 6; bkz. Tirmizi, "Fedâilü'l-Kuran", 25.

kimseye, bu ibadetin sevabını Allah'tan başkasından istemesi", söylenecektir.⁶⁵ Görüldüğü gibi bu tür hadislerde ihlasla yapılan ibadetlerin Allah tarafından ödüllendirileceği, niyeti samimi olmayan kimselere Allah tarafından bir karşılık verilmeyeceği ifade edilmektedir.

Zekat verdiğinizde, "Allah'ım bu zekatı borç değil, büyük bir sevaba vesile eyle", demek suretiyle "zekatın sevabını istemeyi unutmayın"⁶⁶ diyen Hz. Peygamber, "körüğün, altın ve gümüşün kirini gidermesi gibi hac ve umrenin de günahları sileceğini ve makbul olan hacc sevabının ancak cennet olacağını"⁶⁷ haber vermektedir. Görüldüğü gibi bu hadislerde zekat ve hac gibi ibadetlerin sevabının cennet olacağı vurgulanmaktadır.

Netice itibarıyla içinde isim olarak sevap teriminin geçtiği hadislerle ilgili olarak şunları söylemek mümkündür:

Bu hadislerde geçen sevap kavramı, hem dünya hem de ahiretle ilgili yapılan amellerin karşılığını ifade etmektedir. Herhangi bir anlaşmada bir şeye karşılık olarak verilmesi vaat edilen başka bir şey de sevap kelimesiyle ifade edilmektedir. Sevap aynı zaman da Yüce Allah'ın iman, ihlas ve sabır gibi vasıflara sahip müminlere hem bu dünyada hem de ahirette vereceği mükafatı ifade etmektedir. Allah yolunda yapılan cihatta elde edilen zafer ve ganimet gibi iyilikler, müminlerin topluluk halinde güven içinde yaşamaları, Allah'ın Müslümanlara vermiş olduğu dünyevi mükâfatlarından bazılarıdır. Şehit olan ya da ibadetlerinde şirk koşmayan samimi müminlere de Allah ahirette cennet karşılığını verecektir. Zekat ve hac gibi ibadetlerde ihlaslı olmak, yaratılmışlara iyi davranmak ve akrabayla iyi ilişkiler kurmak sevabın derecesini arttırmaktadır.

3.2. Fiil Olarak Hadislerde Sevap

Hadis kitaplarında sevap kavramı fiil olarak "sâbe", "süvvibe" ve "esâbe" şeklinde geçmektedir. Söz konusu eserlerde "sâbe" fiilinin genel olarak toplanmak, dönmek ya da eski haline dönmek anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir:

Hz. Aişe'den nakledilen bir hadise göre "Hz. Peygamber'in gündüzleri yayıp geceleri oda yapmak için kullandığı bir hasırı vardı. İnsanlar burada toplanıp (sâbe) O'nun arkasında namaz kılarlardı".⁶⁸ Aynı olay başka hadiste, "Resulullah, gündüzleri yaydığı hasırla geceleri oda yapar ve içinde namaz kılar, bir gece insanlar da toplandılar,"⁶⁹ şeklinde biraz daha farklı anlatılmaktadır. Bu hadislerde geçen "sâbe" fiili Hz. Peygamber'in etrafında insanların toplandığını ifade etmektedir.

⁶⁵ İbn Mâce, Zühd, 21; bkz. Ahmed b. Hanbel, III, 466, VI, 215.

⁶⁶ İbn Mâce, "Zekât", 8.

⁶⁷ Tirmizi, "Hacc", 2; Nesâî, "Hacc", 3.

⁶⁸ Buhari "Fedâilü'l-Kuran", 6; bkz. Ahmed b. Hanbel, II, 167, IV, 177.

⁶⁹ Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 215.

Sâbe fiilinin toplanma anlamında kullanıldığı diğer hadisler de şöyledir: “Hz. Peygamber’in sahabeden birini ziyaret ettiğini duyan mahalle sakinleri evde toplanırlar”.⁷⁰ “Güneş tutulduğunda Resulullah mescide gider, insanlar da onun etrafında toplanırlar ve Resulullah onlara iki rekat namaz kıldırır”.⁷¹ “Hz. Peygamber bir gün minbere çıkıp ey insanlar yakınımaya gelin deyince, sahabiler ona doğru toplanırlar”.⁷² “Resulullahla birlikte yolculuk eden ashab develerin olduğu yerde toplandı”.⁷³ Görüldüğü gibi bu hadislerde sâbe fiili insanların bir yerde toplanmasını ifade etmektedir.

Diğer bir hadisteki, “insanlar İslam’a döndükleri (sâbe) zaman helal ve haram nazil oldu”,⁷⁴ ifadesinde sâbe fiili insanların İslam’a girdiklerini anlatmak için kullanılmıştır. “Ebu Ubeyde’nin kumandan olduğu 300 kişilik bir seferde on beş gün konaklamak gerekince açlık baş gösterir. Ve oradakilerin bedenleri açlıktan, zayıf oldukları önceki haline döner”.⁷⁵ Bu hadislerin ilkinde “sâbe” fiili dönmek, ikincisinde de ilk haline dönmek anlamında kullanılmıştır.

Sevabın “süvvibe” şeklinde fiil olarak geçtiği hadislerde, daha ziyade namaz için kamet etme ve ezanda tesvib yapma anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu hadislerden bazıları da şöyledir:

“Namaz için kamet getirildi (süvvibe) ve Resulullah namaza durdu”.⁷⁶ “Resulullah, namaza ikamet edildiği vakit sakın ona koşarak gelmeyin, ağır ağır sekinetle gelin”,⁷⁷ buyurdu. “Hz. Peygamber, namaz için nida edildiğinde, şeytan ezanı işitmemek için yellenerek kaçır. Müezzin ezanı bitirince yine gelir. Namaz için kamet getirilince tekrar kaçır. Müezzin kameti bitirince gelir, insan ile nefsi arasına girer”,⁷⁸ buyurdu. Süvvibe fiili aynı zamanda ezanda tesvib (es-salâtü hayrun mine’n-nevmi’ 2 defa söylemek) yapmak anlamında da kullanılmaktadır. Tirmizi, ve Ebu Davud⁷⁹ sünenlerine, “Sabah namazında tesvib”, ve “Ezanda tesvibin hükmü” diye bir başlık koymuşlardır. Görüldüğü gibi bu hadislerde süvvibe fiili namaz için, nida etme ve kamet getirme anlamlarına gelmektedir.

Hadislerde sevap kavramının fiil olarak kullanıldığı son şekilde “esâbe” dir. Rivayetlerdeki esâbe fiilinin genelde mükafat anlamına geldiği görülmektedir. Bunlardan birine göre, “Resulullah hediye kabul eder ancak hediyeye karşı mükafat

⁷⁰ Buhari, “Salât”, 46, “Tehecüd” 36, “Etime”, 15, “Mesâcid”, 263, bkz. Ahmed b. Hanbel, IV, 44, 6,325.

⁷¹ Buhari, “Kusûf”, 17; bkz. Buhari, “Libas”, 2; Nesâi, “Kusuf”, 16; Ahmed b. Hanbel, V, 37.

⁷² Buhari, “Cumua”, 29; bkz. Ahmed b. Hanbel, V, 449.

⁷³ İbn Mâce, “Ticârât”, 67.

⁷⁴ Buhari “Fedâilü’l-Kuran”, 6

⁷⁵ Müslim, “Sayd”, 18; bkz. Nesâi, “Sayd”, 35; Dârimî, “Sayd”, 6.

⁷⁶ Ebu Davud, “Cihâd”, 16. Tirmizi, “Tefsiru’l-Kuran”, 38; bkz. Ahmed b. Hanbel, I, 450, III, 342, V, 243.

⁷⁷ Müslim, “Mesâcid”, 152, 153, 154; bkz. Muvatta, “Nidâ”, 4; Ahmed b. Hanbel, II, 427,460, vd.

⁷⁸ Buhari, “Ezan”, 4, “Amel fi’s-Salat”, 18, “Sehv”, 6, “Bedü’l-halk”, bkz. Müslim, “Salat”, 19, “Mesâcid”, 83;

Ebu Davud, “Salat”, 31. Nesâi, “Ezan”, 30, “Sehv”, 35; Darimi, “Salat”, 11, 174; Muvatta, “Nidâ”, 6. Ahmed b. Hanbel, II, 212, vd.

⁷⁹ Ebu Davud, “Salat”, 44.

verirdi (esâbe)".⁸⁰ "Hz. Peygamber, kişi, karşılığı verilmediği sürece verdiği hibeyi geri alma hakkına sahiptir",⁸¹ buyurmuştur.

Netice itibarıyla sevap kavramının fiil olarak kullanıldığı hadislerle ilgili olarak şunları söylemek mümkündür: Sevap kavramı hadislerde fiil olarak sâbe, süvvibe ve esâbe şeklinde kullanılmaktadır. Sâbe fiilinin toplanmak, dönmek ya da eski haline dönüşmek manasıyla sevap kelimesinin sözlük anlamına uygun olarak kullanıldığı söylenebilir. Namaza çağrı anlamına gelen süvvibe fiilinin ise mecazi olarak sevap kavramıyla ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Hadislerde sevap kavramına en uygun anlam, karşılık ve mükafat manasında esâbe fiilidir. Ancak incelenen hadislerde esâbe fiili sadece dünyevi bir karşılık olarak kullanılmıştır.

Ayet ve hadislerdeki sevapla ilgili bu bilgilerden sonra bazı kelimelerin bu konudaki değerlendirmelerine yer vermek yerinde olacaktır.

4. Kelamcılara Göre Sevap

Ehli Sünnet ile Mutezile mezhepleri arasında sevabın hak edilmesi ya da dünyada mı, ahirette mi gerçekleşeceği konusunda bazı tartışmalar yapılmıştır. Bu bölümde, araştırmanın sınırları çerçevesinde, Selefiyye, Mutezile, Eşariye ve Matüridiye gibi Ehli Sünnet kelam ekollerinin sevapla ilgili görüşlerine mezheplerin önemli bilgileri esas alınarak ana hatlarıyla yer verilecektir. Öncelikle Selefiyye'nin sevap konusuna yaklaşımına değinilip daha sonra Ehli Sünnetten farklı görüşleri süren Mutezilenin iddiaları belirlenecektir. Bundan sonra da Eşari ve Matüridi gibi Ehli Sünnet kelam ekollerinin Mutezileye verdiği cevaplar üzerinde durulacaktır.

4.1. Selefiyye'nin Sevap Konusuna Yaklaşımı

İlk alimler geçmiş İslam büyükleri manasına gelen Selefiyye akaid konularında nasları ve müteşebhatı olduğu gibi kabul ederek teşbih ve tevile gitmeyen ilk Ehli Sünnet mezhebinin adıdır.⁸² Sevap hakkında da benzer yaklaşımı sürdüren selef bilgilerinin bu konuda çok farklı görüş bildirmedikleri söylenebilir.

İlk dönemin önemli bilgilerinden İbn Abbas'a göre dünyada hayır ve şer işleyen hiçbir mümin ve kafir yoktur ki Allah ona kıyamet günü karşılığını vermesin, mümin iyilik ve kötülüklerin karşılığını görür, Allah kötülüklerini bağışlar, iyiliklerini, sabit kılar, Kafir gelince Allah onun iyiliklerini reddeder kötülükleriyle azap eder.⁸³ Muhammed b. Kaab'a göre de kafir dünyadan çıkıncaya kadar malı, ehli ve çocukları üzerinde sevabını görür, Allah katında onun için hayır yoktur. Mümin dünyadan çıkıncaya kadar, malı, ehli ve çocukları üzerinde cezasını görür, Allah katında onun

⁸⁰ Tirmizi, "Birr", 34; bkz. Ahmed b. Hanbel, I, 295.

⁸¹ İbn Mace, "Hibe", 6; ayrıca bkz. Ebu Davud, "Tatavvu", 14.

⁸² Bkz. Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmî Giriş, İstanbul 1985, s. 113-119.

⁸³ Begavi, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud, Tefsirü'l-Begavi: Meâlimü't-Tenzil, thk. Halid Abdurrahman Ak, Beyrut 1987, IV, s.516.

için şer yoktur.⁸⁴ Bu açıklamalara göre sevabın hem bu dünyada hem de ahirette görülen bir karşılık olduğu anlaşılmaktadır.

Selefiyye'nin önemli temsilcilerinden İbn Teymiyye'nin (728/1328) sevap hakkındaki şu açıklamaları bu mezhebin görüşlerini özetler mahiyettedir:

Allah, kulun fiilini sonucu itibarıyla övülmek ve yerilmek için yaratmıştır. Mesela namaz gibi salih amelde kul, kalbiyle ve yüzüyle O'na yönelir, ihlaslı olur, iç alemine yönelir, namazı oluşturan güzel kelimeleri ve salih amelleri anlar. Bunu hemen kalbinin nurlanması, göğsünün genişlemesi, mutmain olması, amelinin artması, yakînin oluşması, aklının ve bedeninin kuvvetlenmesi, yüzünün aydınlanması, kötülüklerin ve fuhşiyatın son bulması, kalpte sevginin oluşması, belanın gitmesi ve bizim bilmediğimiz Allah'ın bildiği şeyler takip eder. Sonra nur, ilim, yakın gibi bu sonuçlar kendi türünden veya başka cinsten diğer sonuçlara yol açar ve büyür. Bu sebeple denilir ki; güzelliğin sevabı daha sonra da güzelliştir. Kötülüğün cezası daha sonra da kötüdür. Mesela yalan gibi kötü amel, yalancıyı o anda kalbindeki zulmetiyle, göğsünün kasveti ve daralmasıyla cezalandırır. İşte bu tür amellerden kalan bu tür sonuçlar sevap ve ikabdır. Allah'ın yarattığı bütün sebepler sonuçlarına sebep olduğu gibi bir amelin sonucu da başka birini başlatmaktadır.⁸⁵ İbn Teymiyye'nin bu açıklaması, daha sonra görüleceği üzere Mutezile mezhebinin sevabın sadece ahirette olacağı görüşüne cevap şeklindedir. Buna göre müminler iyi veya kötü yaptıklarının sonucu olarak bu dünyada da karşılığını görmeye başlarlar.

Selefiyyeye göre sevap Allah'ın fiillerindedir. Allah, sevabı ve cezayı da bir kul için dünyada hemen verebilir, sevap ve cezanın ahirete ertelenmesi gerekli değildir. Bu ikisi sorumlukta iç içedir. Allah, kullarına sevap olarak nimetlerini genişletebilir. Ölüm açlık ve belalar, ceza mahiyetindedir. Selefe göre sevap zorluklardan arınmış olarak tanımlanmaz. Bir kısım sevabın zor olması onun adını değiştirmez. Mükellef için sevap ve cezanın hemen olması da gerekmez. Selefe göre sevap ve ceza amellere göre düzenlenir.⁸⁶ Görüldüğü gibi selefiyye anlayışında sevap Allah için vacip değildir. Yüce Allah dilediğini mükafatlandırır, dilediğini de azap eder. Sevabın sadece ahirete ertelenmesi de söz konusu değildir, sevap bu dünyada meşakkatle iç içe de olabilir. Ancak Selefiyye mezhebinin bu görüşlerine Mutezilenin muhalif davrandığı görülmektedir.

4.2. Mutezilenin Sevap Konusuna Yaklaşımı

Bilindiği gibi Mutezile mezhebi akaid konularında naklin yanında akla da önem veren, akılla çatışıyor gibi gördüğü nakli, aklın ışığında yorumlayan bir metot takip etmektedir. Mutezile'nin bu yolla oluşturduğu tevhid, adl, va'd ve va'îd, el-menzile

⁸⁴ Begavi, Meâlimü't-Tenzil, IV, s.516.

⁸⁵ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed, Mecmu-u Fetâvâ, thk. Abdurrahman b. Muhammed, Riyad 1381, VIII, 395,96, 97.

⁸⁶ Câbir Zâid İd es-Sîmîrî, Kadıyyetü's-Sevab ve'l-İkab Beyne Medaris'i'l-İslamiyyin: Beyanen ve Ta'silen, Hartûm, 1995, s. 37, 38.

beyn'el-menzileteyn ve emri bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker gibi beş temel prensibi içinde sevap kavramı daha ziyade va'd ve va'f başlığı altında incelenmektedir. Bu bağlamda Mutezilî bilginleri sevap konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak burada mezhebin görüşleri ele alınırken büyük ölçüde Kadı Abdülcebbar'ın (ö.415/1025) eserleri esas alınacaktır.

Kadı Abdülcebbar'a göre, Yüce Allah'ın canlılar için yarattığı menfaatler üçe ayrılır. Birincisi lütuftur ki failin başkasına verip vermeme hususunda serbest olduğu yararadır. İkincisi olan ivaz da, Allah'ı tazim ve yüceltme (iclâl) dışında elde edilen yararadır. Bunlardan üçüncüsü olan sevap ise Allah'ı tazim ve yüceltme yoluyla hak edilen menfaattir. Birisine verilen menfaatler, ya hak edilmiştir ya da hak edilmemiştir. Eğer hak edilmeden verilmişse bu bir lütuftur. Bunun aksine eğer hak edilerek verildiyse burada iki ihtimalden biri vardır. Eğer Allah'ı tazim ve yüceltme dışında hak edilmişlerse bu durumda ivaz söz konusudur. Ya da Allah'ı tazim ve yüceltme şeklinde hak edilmişlerdir ki bu durumda sevaptır. Lütfu gelince, Yüce Allah'ın çeşitli menfaat ve ihsanla iyilikte ya da lütufta bulunmadığı hiçbir canlı varlık yoktur. Ivazı yüce Allah mükellef olana da olmayana da verir. Sevapta ise mükelleften başkasının nasibi yoktur. Sadece mükellef sevabı hak eder.⁸⁷

Görüldüğü gibi Kadı Abdülcebbar'ın bu görüşleri Mutezile mezhebinin sevap konusuna yaklaşımını özetler mahiyettedir. Buna göre bir canlıya verilen menfaatler lütuftur, ivaz ve sevap olarak üçe ayrılır. Bu tasnife göre Allah'ı tazim ve yüceltme yoluyla hak edilen menfaat olan sevap için öncelikle mükellef olmak gerektiği ön plana çıkmaktadır. Bu durumda mükellef olmayan çocuklara verilen menfaat ise sevap değil ivaz olmaktadır.

Mutezile'ye göre tazim ve yüceltme yoluyla hak edilen her türlü fayda olarak tanımlanan sevap bu şartlardan biri gerçekleşmezse olmaz. Yani fayda değil de zarar olsa sevap olmaz, eğer hak edilmemiş olsa bu sefer lütuftan farklı olmaz, yine tazim ve yüceltme yoluyla hak edilmiş olmasa ivazdan ayrılmaz.⁸⁸ Görüldüğü gibi Mutezileye göre bir şeyin sevap olabilmesi için tazim ve yüceltme yoluyla hak edilmiş olması ve menfaat olması gerekmektedir. Bu şartlardan biri eksik olunca sevap olmaz. O halde sevabın olması için bütün bu şartların gerçekleşmesi gerekmektedir.

Sevabın dünyada mı ahirette mi olacağı konusunda da Mutezile ekolünün kendi arasında ihtilaf vardır. Nazzam'a göre sevap sadece ahirette söz konusudur; yüce Allah'ın bu dünyada müminlere verdiği sevgi ve dostluk gibi güzellikler sevap değildir. Çünkü yüce Allah, imanlarının artması ve buna karşılık şükür sınavından geçmeleri için bu bağıışı yapmaktadır.⁸⁹ Mutezile alimlerinden bazılarının göre ise

⁸⁷ Kadı Abdülcebbar, Şerhü'l-Usulî'l-Hamse, thk Abdülkerim Osman, Kahire, 1988, s.85; Kadı Abdülcebbar, Mugni, thk Muhammed Ali Neccar, Kahire, 1963, XI, s. 410.

⁸⁸ Kadı Abdülcebbar, Şerhü'l-Usulî'l-Hamse, s. 700; bkz. Kadı Abdülcebbar, el-Muhit bi't-Teklif, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire, (t.y.), s. 288, 289; Kadı Abdülcebbar, el-Mugni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, thk Ahmed Fuad Ehvani, Kahire, 1963, VI/II, s. 99.

⁸⁹ Eşari, Ebü'l-Hasan, Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin, tsh. Hellmut Ritter, İstanbul, 1930, s. 266; bkz. Kadı Abdülcebbar, Mugni, XI, s.523.

sevap dünyada da olabilir. Yüce Allah'ın dünyada müminlere verdiği dostluk ve rıza sevap kapsamına girer.⁹⁰ Görüldüğü gibi Mutezile mezhebi sevabın dünyada mı yoksa ahirette mi olacağı konusunda hem Ehli Sünnet ile hem de kendi arasında ihtilafa düşmüşlerdir. Ancak önemli Mutezile alimlerine ve hakim olan görüşe göre sevap ahirette gerçekleşecektir.

Mutezile'ye göre sevabın gerçekleşmesi Allah'ın vadiyledir ki Allah vadinden dönmez.⁹¹ Buna göre kulun şartlarını yerine getirerek hak etmesi durumunda sevap Allah'a vacip olur.⁹² Sevap ancak sorumlu ve gerekli kılınan fiili teşvik etmek için vacip olur.⁹³ Çünkü sevabın failine onu işlemek zorluk verir veya zorluğa düşmüş kişi hükmünde olur. Bunun için Allah'ın övgüsünü hak eder. O güçlüğü yapana karşılık verilmesi vacip olmazsa sevabın hak edilmesi de caiz olmaz. Bilakis ondaki sıkıntı muhal olur.⁹⁴ Görüldüğü gibi Mutezile mezhebine göre sevap Allah üzerine vacip olmaktadır.

Kadi Abdülcebbar sevabın vacip oluşunu da şu şekilde ispatlamaya çalışır:

Sevap ancak kendisinde vacip oluşunu gerektiren şey bulunan fiilden dolayı hak edilir. Akıllı kişi bu fiilin niçin iyi ve vacip olduğunu aklıyla bilir. Fiil meşakkatli olduğunda açıklananlardan başkasına itibar edilmez. Bunun dışında olay ancak sem'i (nakli) olarak açıklanır. Çoğu kez fiil, ibadet ve Allah'a yakınlaşmak için yapıldığından maslahat olmasını gerekli kılan yolla sevap hak edilmiş olur. Birçok defa bu şekilde davranıldığında sevabın artarak hak edildiği nakli olarak bildirilmiştir. Şu halde bu durumu, sevabın kazanılmasında akılla bir şart ileri sürmek olarak görmek muhaldir. Bu doğru olsaydı, övülmeyi hak etmede de onunla şart kılmak gerekirdi.⁹⁵ Mutezile'nin bu açıklaması, Allah'ın fiiliyle kulun yaptığı arasında bir birleştirme gayretidir. Kulun iyilik ve kötülüklerine sevap ve ikabın benzetilmesidir ki bu yaklaşım Mutezile düşüncesinin merkezini oluşturur.⁹⁶

Netice itibarıyla Mutezilenin sevapla ilgili görüşleri şöyle özetlenebilir: Sevap Allah'ı tazim ve yüceltme yoluyla hak edilen menfaattir. Sevabın olabilmesi için tazim ve yüceltme yoluyla hak edilmiş olması ve menfaat olması gerekmektedir. Kulun bu şartlara uygun olarak hak ettiği sevabı vermek Allah için vaciptir. Sevap ancak mükellef olan için gerçekleşir. Mutezile'de hakim olan görüşe göre sevap dünyada değil ahirette gerçekleşecektir. Halbuki Selefiyye'ye göre sevap hem dünyada hem ahirette olabilmektedir. İki mezhebin arasında sevabın ahirette olacağına dair ittifak varken Mutezile bu dünyada sevabın gerçekleşmeyeceğini söyleyerek farklılık gösterir. Sevabın ahirette gerçekleşmesi mümkünse bu dünyada da gerçekleşmesine bir engel olmasa gerekir.

⁹⁰ Eşari, Ebü'l-Hasan, Makalatü'l-İslamiyyin, s.266.

⁹¹ Kadi Abdülcebbar, Şerhü'l-Usuli'l-Hamse, s. 611-612.

⁹² Kadi Abdülcebbar, el-Mugni, XI, s.85, 218.

⁹³ Kadi Abdülcebbar, el-Mugni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, thk Mustafa Sekka, Kahire, 1963, XIV, s.54.

⁹⁴ Kadi Abdülcebbar, el-Mugni, XIV, s.179.

⁹⁵ Kadi Abdülcebbar, el-Mugni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, thk. İbrahim Medkur, Kahire, 1963, XII, s. 279.

⁹⁶ Câbir Zâid İd es-Sîmîrî, Kadıyyetü's-Sevab, s. 39.

4.3 Eşarilerin Sevap Konusuna Yaklaşımı

Mutezilenin sevap hakkındaki görüşlerine karşı çıkan Eşari mezhebine göre vacip kılınan şeylerin hepsi nakli olmalıdır. Akılla hiçbir şey vacip yapılamaz, güzel ve çirkin akılla belirlenmez. Nimetlerin şükürü, ibadetlerin sevabı, günahkarın cezası akılla değil sem'i olarak vacip olur. Akılla Allah'a bir şey vacip kılınamaz, salah, aslah ve lutuf da akılla belirlenmez. Allah sevap ve ceza olarak kullarına karşılık vermeye kadirdir. Sevap, nimetler ve lutuf hepsi onun fazlındandır. Ceza ve azap da onun adaletidir.⁹⁷ Bu sebeple ibadet sevabın illeti olmadığı gibi günah da cezanın illeti değildir. Yüce Allah için herhangi bir kimseye sevap vermesinin zorunlu olması gibi bir durum söz konusu olamaz. Bilakis, Allah bir kula ne verirse, bu, Onun lütfünün, verdiği ceza da adaletinin eseridir. Ama yüce Allah'ın kul için gerekli gördüğü şey, kula vaciptir. Hiç kimse Allah'ı zorunlu kılamaz ve Allah üzerinde vacip mahiyetinde bir yükümlülük de olamaz.⁹⁸

Eşariler, “övgü ve sevap ile yergi ve ceza bir failin fiiliyle gerçekleşir”, şeklinde bir görüşü kabul etmedikleri için bunların o failin yarattığı veya meydana getirdiği bir şey olmasını da kabul etmezler. Bunların hepsi Allah'ın hükmüyle olur. Dolayısıyla da Onun hükmüyle vacip ve hak edilmiş olurlar. Yoksa bir zorlayıcı, O'nun için gerekli kıldığı bir fiili yaratmasını O'na vacip kılmış olması gibi bir durum söz konusu olamaz.⁹⁹

Eşarilere göre sevap ve ceza hayrı, şerri, imanı ve küfrüyle kesplere taalluk eder ve taalluk ediş de aklen değil habere dayalı olarak gerçekleşir. Sevap da ceza da akıl bakımından vacip olmuş değildirler. Aksine, küfür üzere ölen kişi kaçınılmaz olarak ebedi cezaya çarptırılır derken icmanın genelleşmesini zorunlu kıldığı bir habere dayanırlar. Aynı şekilde büyük günahlardan kaçınmış olarak iman üzere ölen kişinin ebedi sevabı kazanması da haber yönüyle söz konusudur. Çünkü Onun haberinde yalanın olmasının imkansız olduğuna ilişkin delil vardır. Bunun aksine inanan Eşariler, sevap ile cezanın habere taalluk ettikleri şekliyle geçerli olduklarını kesin olarak ifade ederler.¹⁰⁰

Sevap Ehl-i Sünnet'e göre kesin bir karşılık değildir. O sadece Allah'ın bir lutfudur. Mutezile sevabın Allah için zorunlu olduğu ve cezanın da tevbe etmediği sürece büyük günah işleyen için vacip olduğu görüşünü benimsemiştir. Çoğunluğa göre ceza ve sevabın gereği vacip değildir. Çünkü sevabın boşa gitmesi caiz değil, ikabın ise Basralılar ve Bağdatlılardan bazı gruplara göre düşmesi caizdir.¹⁰¹ Sevap ancak itaat yoluyla olur. İtaat ise emre uygun davranmaktır. Ceza ancak isyan yoluyla

⁹⁷ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, el-Milel ve'n-Nihal, thk. Abdülaziz Muhammed Vekil, Kahire, 1968, I, s. 101-102.

⁹⁸ Bakillani, Muhammed b. Et-Tayyib, el-İnsaf fima Yecibu İ'tikaduhu ve La Yecüzü'l-Cehlu bihi, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1986, s.74

⁹⁹ Bakillani, Muhammed b. Et-Tayyib, el-İnsaf, s.214-215.

¹⁰⁰ İbn Furek, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan, Mücerred Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari, thk. Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, s.99.

¹⁰¹ Cüveyni, Ebü'l-Meali, el-İrşad ila Kavati'l-Edille fi Usul'i'l-İtkad, thk. Muhammed Yusuf Musa, Kahire, 1950, s. 381.

olur. İsyân ise nehye uygun ve emre aykırı davranmaktır.¹⁰² Görüldüğü gibi Eşariler burada daha ziyade Allah'a bir şeyin vacip kılınmasına karşı çıkarlar. Onlara göre sevap sadece Allah'ın bir lutfudur. Bir anlamda Ehli Sünnet'in diğer itikadi mezhebi olan Matüridiler'le aynı şekilde düşünürler.

4.4. Matüridilerin Sevap Konusuna Yaklaşımı

Matüridiler, amel ile ceza arasında bir bağlantı kurarlar. Onlara göre de ceza Allah'ın üzerine vacip değildir. Allah'ın ihsan ve ikabı, fazlı ve adaletiyledir. Cenabı Hakk'ın iyi davranışlara karşı ahirette vereceği karşılığın tamamı lutf olarak da anlaşılabilir. Çünkü O dünyada insan gücünün en son noktasına kadar teşekkür edilmeye hak kazandığı nimetler vermiştir. Bu sebeple ahiretteki mükafat ilahi lutuf konumunda kalır. Şu ayette görüldüğü üzere mükafatın kat kat artması da aynı durumdadır: "Kim Allah'ın huzuruna bir iyilikle gelirse ona on katı vardır. Kimde kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır."¹⁰³ Bu ayette Allah kötülük ve günah konusunda hikmetin gerektirdiği denk bir cezadan söz etmiş, iyiliğin mükafatını ise lutfkarlığın gerektirdiği katlanma ile belirlemiştir. Zira mükafatlandırmada hareket noktası lutfkarlıktır.¹⁰⁴

İmam Maturidi sevap ve cezanın hükmünü kulun yapmış olduğu fiilin hakikati üzerine bina eder. Bir anlamda kesbin sonucuna göre, kulun fiili itaat olursa kendisine sevap verilir, günah olursa kendisine ceza verilir. Matüridi der ki, Allah dünyada kendisine itaat eden için sevabı, isyan edene de cezayı vaat etmiştir. İtaat ile isyan kendi fiili olunca bahsedilen sonuçlara da kendisi muhatab olur. Eğer mükafat ve ceza gerçek manada kula aitse bunları doğuran emirlere uyma, yasaklardan sakınma ve benzeri fiiller de kula ait olur.¹⁰⁵

İmam Pezdevi (493/1100) Matüridiyye'nin görüşünü şöyle özetler: Bize göre Allah'a hiçbir şey vacib değildir. O dilediğine elem ve sıkıntı verir, bundan başka dilediğini de sevap verir.¹⁰⁶ Ancak Allah'ın kullarına vaat ettiği şey kendisine gerekli kıldığı vacip hükmündedir.¹⁰⁷

Allah'ı inkar edip ona ortak koşan kimse iyilik ve hayır vasfını taşımaz, çünkü bu kimse onun varlığını benimsememekte, emrini ve yasağını inkar etmektedir. Bu sebeple onun ilahi rahmeti bekleme ihtimali bulunmamakta ve azabın sürekli oluşu Allah'ın lutf ve keremiyle çelişki oluşturmamaktadır.¹⁰⁸ Kısaca sevap Allah'ın bir fazlı ve lutfudur. Sevabın hak edilmesi amelin karşılığının zaruri olarak alınması anlamına gelmez.¹⁰⁹ Sevap ve ceza arasındaki ilginin bir yönü insanın kesbidir. İnsan bir fiil

¹⁰² Bağdadi, Ebu Mansur Abdülkahir, Usulü'd-Din, Beyrut, 1981, s.25.

¹⁰³ Enam, 6/160.

¹⁰⁴ Matüridi, Ebu Mansur Muhammed, Kitabü't-Tevhid, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s. 101.

¹⁰⁵ Matüridi, Kitabü't-Tevhid, s.226.

¹⁰⁶ Pezdevi, Ebu'l-Yüsr Muhammed, Usulü'd-Din, thk. Hans Peter Linss, Kahire 1963, s. 126.

¹⁰⁷ Bkz. Pezdevi, Usulü'd-Din, s.127.

¹⁰⁸ Matüridi, Kitabü't-Tevhid, s. 360. Maturidi'nin sevabla ilgili görüşleri için bkz. K. Tevhid, s.24, 42, 79, 80, 100, 101, 108, 134, 178, 185, 226, 235, 237, 256, 300, 306, 307, 339, 358, 359, 367, 373, 374, 376, 383.

¹⁰⁹ Teftazani, Sadeddin Mesud b. Ömer, Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye, thk. Ahmed Hicazi Saka, Kahire 1987, s.77.

yapmayı veya yaptığı işin sonucunu isteyendir. Fiili kesb etme yönüyle ihtiyarına uygun olarak irade ve kudretini hareket ettirir. Eğer kulluk bilerek ve ihtiyari olarak yapılırsa sevap olur, günah fiili de böyle. Bu Eşari alimlerinin görüşüne de uygundur.¹¹⁰

Sonuç

Sevap kavramının etimolojisine, Kuran ve hadislerdeki kullanımına ve kelam ekollerinin sevapla ilgili tartışmalarına yer verilen bu araştırmada sevabın anlamı, kullanımı ve hükmü hakkında İslam bilginleri arasındaki ihtilaflar değerlendirilmiştir. Belirlenebilen görüşler Kuran ve hadisler ışığında incelendiğinde şu neticeye ulaşmak mümkündür.

Sözlükte mükafat ve karşılık anlamlarına gelen sevap kavramı, İslam terminolojisinde Allah'ın emir ve yasaklarına uygun olarak yapılan amel, söz ve davranışların sonucunda Yüce Allah'tan beklenen mükafatı ifade etmektedir. Sevap kelimesi karşılık anlamındaki ceza ve ecir sözcükleriyle benzer, günah, azap ve ikab gibi kelimelerle de zıt anlamda kullanılmaktadır. Kavramın kökü olan, dönmek anlamındaki sevb kelimesi, naslarda isim olarak sevâb, mesûbe ve mesâb; fiil olarak ise sâbe, esâbe ve suvibe şeklinde geçmektedir. Bulunduğu yere göre ya da mecazi olarak farklı anlamlarda kullanılmış olsa da sevap kelimesi ve türevleri arasında "dönmek" anlamında ortak bir ilişki söz konusudur. Zira sevap da işlenen amelin kişiye hayır ya da şer olarak dönmelerini ifade eder. Başlangıçta iyi veya kötü her çeşit amelin karşılığı olarak tanımlanan sevap günümüzde yaygın olarak mükafat anlamında kullanılır hale gelmiştir.

Sevap teriminin türevleriyle birlikte Kuran'da yirmi yerde ve pek çok hadislerde geçmesi İslam'ın bu konuya verdiği önemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayetlerde isim olarak sevap, dünya ve ahiret sevabı, Allah'ın sevabı, Allah katından bir sevap gibi tamlamalar halinde ya da mastar haliyle kullanılmıştır. Söz konusu ayetlerde dünya ve ahiret sevabı öncelikli olarak imana, samimi niyetlere, içten gelerek yapılan dualara, salih amel ve sabıra göre kadın-erkek bütün müminlere verilen maddi ve manevi karşılıklar olarak ifade edilmiştir. Buna göre Müslümanlar'a dünyada verilen ilahi yardım ve zafer gibi nimetler dünya sevabı; ahirette verilen cennet ödülü de ahiret sevabı olmaktadır. Bu noktada, dünya ve ahiret arasındaki dengenin gözetilmesi, sadece dünya menfaati istenerek ahiretin ve gerçekte mükafat beklenen kimsenin sadece Allah olduğunun unutulmaması gerekmektedir.

Hadislerdeki sevap kavramı da amellerin dünya ve ahiretteki karşılığını ifade eder. Ancak genel olarak bakıldığında ayetlerde daha ziyade iman, cihattan korkmama, sabır gibi itikatla ilgili, hadislerde ise namaz, zekat ve hac gibi amelle ilgili mükafatlara ağırlık verildiği söylenebilir. Sevap kelimesi fiil olarak Kuran'da mümin ve kafirlere verilen mükafat ve cezayı ifade ederken hadislerde daha ziyade dönmek

¹¹⁰ Câbir Zâid, Kadiyyetü's-Sevab s. 209.

manasında sözlük anlamına uygun, bazen mükafat anlamında kimi zaman da mecazi olarak kullanılmıştır.

Ehli Sünnet ile Mutezile mezhepleri arasında sevabın hak edilmesi ile dünyada veya ahirette mi gerçekleşeceği konusunda bazı tartışmalar yapılmıştır. Mutezile'ye göre sevabın gerçekleşebilmesi için Allah'ı tazim ve yüceltme yoluyla hak edilmiş olması, daimi ve halis bir menfaat olması gerekmektedir. Mükellefin bu şartlara uygun olarak hak ettiği sevabı vermek Allah için vaciptir. Bu şartların dışındaki nimetler ya lütuftur ya da ivazdır. Mutezile aynı zamanda sevabın dünyada değil ahirette gerçekleşeceğini söyler. Ehli Sünnet mezheplerine göre ise sevap Allah'ın bir fazlı ve lütfudur. Sevabın hak edilmesi amelin karşılığının zaruri olarak alınması anlamına gelmez. Sevap Allah için vacip de değildir. Yüce Allah dilediğini mükafatlandırır, dilediğini azap eder. Sevabın tümüyle ahirete ertelenmesi de söz konusu değildir, sevap zorluklarla birlikte de olabilir. Sevap hem dünyada hem ahirette gerçekleşir. İki mezhep arasında sevabın ahirette olacağı konusunda ittifak varken Mutezile bu dünyada sevabın gerçekleşmeyeceğini ve Allah'a vacip olduğunu söylemekle farklılık gösterir. Halbuki ayetlerde hem dünya hem de ahiret sevabından bahsedilmektedir. Allah için herhangi bir şeyi vacip kılmak da yanlıştır. Bu durumda sevap konusunda Ehli Sünnet anlayışının Kuran ve hadislerle daha uygun ve isabetli olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Müsned, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
Ateş, Süleyman, Kuran Ansiklopedisi, İstanbul (ts)
Bağdadi, Ebu Mansur Abdülkahir, Usulü'd-Din, Beyrut, 1981.
Bakillani, Muhammed b. Et-Tayyib, el-İnsaf fima Yecibu l'tikaduhu ve La Yecuzü'l-Cehlu bihi, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1986.
Begavi, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud, Tefsirü'l-Begavi: Meâlimü't-Tenzil, thk. Halid Abdurrahman Ak, Beyrut 1987.
Buhari, Muhammed b. İsmail, Sahihu'l-Buhari, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
Câbir Zâid İd es-Sîmîrî, Kadıyyetü's-Sevab ve'l-İkab beyne Medarisi'l-İslamiyyin: Beyanen ve Ta'silen, Hartüm, 1995.
Cevherî, İsmail b. Hammâd, Tâcü'l-Luga ve Sıhahü'l-Arabiyye, thk. Şihabüddin Ebu Amr, Beyrut, 1998.
Cilacı, Osman, "Sevâb", Şamil İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1992, V, s. 391.
Cürçani, Seyyid Şerif, Ta'rîfât, Beyrut, 1983.
Cüveynî, Ebü'l-Meali, el-İrşad ila Kavati'l-Edille fi Usulî'l-İtikad, thk. Muhammed Yusuf Musa, Kahire, 1950.
Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, Sünenü'd-Darimi, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, Sunenü Ebi Davud, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, İstanbul ts..
Eş'ari, Ebü'l-Hasan, Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin, tsh. Hellmut Ritter, İstanbul, 1930.
Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, Tertîbü Kitabi'l-Ayn, thk. Muhammed Hasan Bükâi, Kum, 1994.
İbn Faris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed, Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut ts.
İbn Furek, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan, Mücerred Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari, thk. Daniel Gimaret, Beyrut, 1987.
İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim, Beyrut, 1966.
İbn Mace, Muhammed b. Yezid, Sunenu İbn Mace, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed, Mecmu-u Fetâvâ, thk. Abdurrahman b. Muhammed, Riyad 1381.
- İbni Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, Lisânü'l-Arabi'i-Muhîf, thk. Yusuf Hayat vd., Beyrut, 1970.
- İsfahânî, Ragıb, Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'an, thk. Nedim Maraşlı, Beyrut ts..
- Kadi Abdülcebbar, Mugni, thk Muhammed Ali Neccar, Kahire, 1963, XI.
- Kadi Abdülcebbar, el-Mugni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, thk Ahmed Fuad Ehvani, Kahire, 1963, VI/II.
- Kadi Abdülcebbar, el-Mugni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, thk Mustafa Sekka, Kahire, 1963, XIV.
- Kadi Abdülcebbar, el-Mugni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, thk. İbrahim Medkur, Kahire, 1963, XII.
- Kadi Abdülcebbar, el-Muhit bi't-Teklîf, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire, (t.y.)
- Kadi Abdülcebbar, Şerhü'l-Usulî'l-Hamse, thk Abdülkerim Osman, Kahire, 1988.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, el-Câmiu lil Ahkâmi'l-Kuran, Riyad, 2003.
- Kutup Seyyid, fi Zilâli'l-Kuran, Beyrut, 1985.
- Malik b. Enes, Muvatta, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Matürîdi, Ebu Mansur Muhammed, Kitabü't-Tevhid, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979.
- Müslim b. El-Haccac, Sahihu Müslim, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Nesâî, Ahmed b. Ali, Sünenü'n-Nesâî, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Pezdevi, Ebu'l-Yüsr Muhammed, Usulü'd-Din, thk. Hans Peter Linss, Kahire 1963.
- Polat, Selahattin, "Sevâb", İslami Kavramlar, Ankara, 1997, s.631.
- Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer, et-Tefsirü'l-Kebir, Beyrut, 1934.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, el-Milel ve'n-Nihal, thk. Abdülaziz Muhammed Vekil, Kahire, 1968.
- Taberi, Ebu Cafer İbn Cerir, Camiü'l-Beyan an Te'vili Âyi'l-Kur'an, Beyrut, 1984.
- Teftazani, Sadeddin Mesud b. Ömer, Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye, thk. Ahmed Hicazi Saka, Kahire 1987
- Tehanevi, Muhammed b. A'la, Mevsuatu Keşşafı İstilahati'l-Fünûn ve'l-Ulûm , thk. Ali Dahruc vd., Beyrut, 1996.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa, Sünenü't-Tirmizî Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmi Giriş, İstanbul 1985.
- Toprak, Süleyman, "Sevap", İslamda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (edt. İbrahim Kafi Dönmez), İstanbul 1997, IV, s.109.
- Wensinck, Arent Jean, el-Mu'cemü'l-Müfehres Li-Elfazi'l-Hadisi'n-Nebevi, Leiden, 1936.
- Zebidî, Ebu'l-Feyz Murtaza, Tacü'l-Arus min Cevâhiri'l-Kamus, thk. İbrahim Terzi, Beyrut, 1975.
- Zemaşeri, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyunü'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil, Beyrut, 1977.
- Zemaşeri, Muhammed b. Ömer, Esâsü'l-Belaga, thk. Mezid Naim vd., Lübnan, 1998.

MÂTÜRİDİYYE İLE EŞ'ARİYYE MEZHEPLERİ ARASINDA İHTİLAF MI ? SUNİ DALGALANMA MI?

Halil TAŞPINAR*

Anahtar Kelimeler:

Ehl-i Sünnet, Mâtürîdî, Eş'arî, Mezhep, Mezhepler Arası İhtilaf.

ÖZET

Ehl-i Sünnet kelâmının iki büyük mezhebi olan Mâtürîdiyye ile Eş'arîyye mezhepleri arasında kelâm ilminin ittifak ettikleri ana konular ve yine aralarında ihtilaf ettikleri meseleler hususunda bu çalışma kısa bir araştırmadır. Bu iki mezhep arasındaki problemlerin gerçekten ihtilafli konular mı yoksa suni mi olduğu noktasında bu güne kadar yazılı bulunan eserlerin bir tablosunu ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca bu iki mezheple ilgili ihtilafli konuların işlendiği bir bibliyografya da eklemeyi ihmal etmedik. Nihayet bir değerlendirme ile yazımızı sonuçlandırmaya gayret ettik.

Key Words:

Ahl al-Sunnah/Orthodox Islamic Sect, Mâturidi, Ash'ari, Sect, Disagreement among the sects.

ABSTRACT

A Conflict or An Artificial Fluctuation between Maturidism and Ash'arism

This study is a brief research about the theological points agreed up on or disagreed by Mâturidi and Ash'arî sects between themselves, the two important theological orthodox sects in Islam. We tried to put forward the table of the works written about the differences between these two sects; whether these differences are real or artificial. In addition, we did not neglect to add a short bibliography dealing with the controversial points relating these two sects. Finally, we tried to end ours study with a short evaluation.

GİRİŞ

Ehl-i Sünnet Kelâmının iki büyük temsilcisi olan Mâtürîdiyye ile Eş'arîyye ekolleri kelâm ilminin ana konuları sayılan hususlarda ittifak etmişlerdir. Her iki mezhep çağdaş olmakla birlikte, fakat ayrı ayrı bölgelerde kelâm ilminin metotlarıyla, inanç konuları hususunda kendi görüş ve düşüncelerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak bu iki mezhebe mensup kelâmcılar fikirlerini ve düşüncelerini ortaya koyarken, ya da açıklarken gayet tabii olarak kelâmî problemlere bakış açılarında bir takım farklılıkların ortaya çıkması söz konusu olabilir.

* Dr. Bartın İl Müftü Yardımcısı

Her iki ekolün bilginleri Kur'ân'ın ortaya koyduğu akâidi ve bu akâidi anlayış veya kavrayış bağlamında meydana gelen itikâdî meseleleri akıl ve mantık açısından bir takım delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. Çünkü onların düşüncelerinin temelinde selim akıl ile sahih nakil asla çatışmaz. Yine onlara göre ilk bakışta şayet böyle bir çakışma veya çatışma meydana gelecek olursa, o takdirde kaynak verilerinin çok iyi araştırılması gerektiği kanaatini de taşımaktadırlar. Fakat burada şu noktayı da gözden uzak tutmamak gerekir ki, İmam Mâtürîdî'nin akla, Eş'arî'den daha fazla değer verdiği gözlerden irak değildir.

Bu iki mezhebin görüş farklılığı tabiidir. Bu durum muhtemelen her iki kelâmcının yaşadığı çevrenin sosyo-kültürel yapısıyla yakından ilgilidir. Bilindiği üzere Mâtürîdîye mezhebi Mâverâünnehir'de, Eş'arîye mezhebi ise Irak'ta doğmuştur. Irak, Eş'arî'nin hayatının bir döneminin de içinde bulunduğu ve sonradan ayrıldığı, en büyük muarızı olan Mu'tezile mezhebinin neşv-ü nema bulduğu bir yer idi. Bu sebeple İmam Eş'arî'nin hayatı daha çok bulunduğu bölge itibarıyla Mu'tezile mezhebi mensupları ve o düşünceyi paylaşanlar ile mücadele etmekle geçmiştir. İmam Mâtürîdî ise, daha çok Mu'tezile'nin Mâverâünnehir'e sızan görüşlerini, düşüncelerini reddetmek ve onlarla mücadele etmeye çalışmakla geçmiştir.

Hayatları Mu'tezilî düşünce ile mücadele içinde geçen bu iki İmamın, diğer taraftan kendi aralarında bazı konularda farklı fikirlere sahip olmaları gayet normal olarak mütalaa edilmelidir. Zira burada Ehl-i Sünnete mensup her iki ekolün görüş ayrılıklarına geçmeden önce, bu ekollerin kurucuları ve fikrî liderleri olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/936) ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö.333/944) yetiştikleri kültürel ortam ile hayatları hakkında özet bir bilgi vermemiz konunun daha iyi anlaşılması açısından uygun olacaktır.

A-EBÛ'L-HASAN el-EŞ'ARÎ ve EBÛ MANSÛR MUHAMMED el-MÂTÜRÎ-DÎ'nin HAYATI

I-EBÛ'L-HASAN el-EŞ'ARÎ

Ebû'l-Hasan el Eş'arî'nin yetiştiği bölge Basra ve Bağdat olup, bilindiği üzere bu çevre, Abbasi Halifeliğinin (132-656/750-1258) siyasî hakimiyeti altında bulunduğu ama özellikle siyasi çalkantıların yoğun olduğu bir döneme rastlamaktadır. Bir taraftan Emevi baskısı ve cebrî görüş etkisini yitirmemiş, diğer taraftan da cebrî düşünceye alternatif olarak doğan kaderi görüş tüm ihtişamıyla zirveye çıkmıştı.

Basra, Emevîler (40-132/660-750) ve Abbasiler (132-656/750-1258) devrinde ilmî ve fikrî faaliyetlerin yoğun olduğu merkezlerinden biri olan bu şehir, aynı zamanda camileri ve kütüphaneleri ile fikrî ve manevî hayatın bütün ihtiyaçlarını karşılamakta idi.¹ **Bağdat**, hilafetin merkezi ve İslâm dünyasının başkenti olup, Halife

¹ W. Barthod, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, trc. M. Fuat Köprülü, Ankara 1973, s. 27-29.

el-Me'mun tarafından 830 tarihinde burada "Beytül hikmeyi" kurması² ortaçağın en dikkate şayan hadiselerinden biri olarak değerlendirilebilir. Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman bilginlerinin oluşturduğu bu kolej, evvela Yunan felsefesi ile meşgul oldu. Burada Gallier, Hipokrat ve Aristo'nun eserleri tercüme edildi.³ Bağdat, bu dönemde bir kültür merkezi olma konumunu muhafaza etmekle beraber devamlı olarak gelişerek kültür ve edebiyat dünyasının dikkatini üzerine çekmeyi başarmıştır.

İşte böyle bir ilim ve kültür çevresinde yetişmiş değerli bir âlim olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin adı, Ali b İsmail b. Ebî Bîşr İshak b. Sâlim b. Abdullah b. Musa b. Bilal b. Ebî Bürde b. Mûse'l-Eş'arî'dir. İsminden de anlaşılacağı üzere kendisi sahabeden Ebû Muse'l-Eş'ârî'nin (ö. 44/664-5) soyundandır. Künyesi Ebû'l-Hasan, lakabı ise, Nâsiru'd-Din'dir.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (260/873-4)de, Basra'da doğmuştur.⁴ O, küçük yaşta babasını kaybetti. Babasının vasiyeti üzerine Sünni bir âlim olan Yahya b. Zekeriyâ es-Sâcî'nin öğrencisi oldu.⁵ Eş'arî çocukluk ve tahsilinin ilk yıllarında, çeşitli ilimleri öğrenmekle beraber, özellikle babası onun ahlâkî ve ilmî terbiyesine katkıda bulunmuştur. Otuz yıllık bir zamanı kapsayan bu dönem onun, üvey babası Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 302/914-5) ile ilmî yakınlığının bulunduğu dönemdir. O, diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi, kelâm ilmini de Cübbâî'den öğrendiği ve ayrıca onun Hicrî 300 yıllarında Mu'tezile mezhebinden ayrılarak, Ehl-i Sünnet akidesine bağlandığı da bilinmektedir. O halde Selefi dönemi Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki ara dönemdir, yani kelâma geçiş dönemidir. Böylece hayatını devam ettiren Eş'arî, yaklaşık ömrünün geri kalan 25 yıllık süresi içerisinde pek çok eser te'lif etmiştir.⁶

"Eş'ariye" mezhebinin doğuş sürecinden önce, Cehmiyeye, Mu'tezile teşekkül etmeye başlamış, bunlara tepki olarak Mücessime ve Müşebbihe ortaya çıkmış olup Mu'tezile kelâmının doğuşundan aşağı yukarı bir asır sonra Ehl-i Sünnet bilginlerinden bir kısmı "İman Esaslarını" aklî kurallar ile de temellendirme yoluna başvurmuşlardı. Bu yol/düşünce İbn Küllâb et-Temimi el-Basri (ö.240/853) ile başlayıp, Haris el-Muhasibî (ö. 243/857) ve Ahmed b. Halid el-Kalânisi'nin çabaları ile

² bk. Kaya, Mahmut, "Beytül Hikme", *DİA*, İstanbul 1992, VI/88-90.

³ Bammad, Haydar, *İslâmiyetin Manevî ve Kültürel Değerleri*, trc. Bahadır Dülger, Ankara 1963, s. 116.

⁴ Güzel, Abdurrahim, "Eş'arî" maddesi, *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1990, II/123 vd.; bk., Abdülhamid, İrfan, "Eş'arî", *DİA*, İstanbul 1995, XI/444-447.

⁵ Abdülhamid, İrfan, a.g.e, XI/444.

⁶ Eş'arî tarafından yazılan eserleri iki kategoride değerlendirmek mümkündür. I-**Eş'arî'nin bugün elimizde mevcut olan eserleri**: 1-*el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (Haydarabat 1322-Kahire 1978). el-Eş'arî'nin, Mu'tezilî düşünceyi reddettikten sonra ilk önce kaleme aldığı bir eser olarak bilinmektedir. Bu eserin baş tarafında selef akidesini özetledikten sonra, nübüvvet bahisleri dışında, kelâmın hemen hemen bütün önemli konularına temas edilmiştir. 2-*el-Lüma' fi'r-Reddi alâ Ehliz-Zeygi ve'l-Bid'a* (Beirut 1408). Bu eser kelâm ilminin bazı bahisleriyle birlikte imamet meselesini ele alır. Kelâmî bir üslûp taşır. 3-*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-musallîn* (Wiesbaden 1382/1963). Bu eser isminden de anlaşılacağı üzere, daha çok İslâmî fırkaların görüşlerini ve onların fikir yapılarını tenkitsiz olarak nakleder. 4-*Risâle fi İstihâni'l-Havz fi'l-Kelâm* (Beirut 1953). Ayrıca bu eser *el-Has ale'l bahs* adını da taşır. Kelâm metodunu kullanmanın cevazı hakkında bir risaledir. 5-*Risâle ilâ Ehl-i's Sağr*. II-**Diğer Eserleri**: a-*es-Sıfat*, b-*el-Ahbâr*, c-*el-İhticâc*, d-*Fi'l-İmame*, e-*el-Muhasar fi't-Tevhid ve'l-Kader*. Eş'arî'ye ait olduğunu kaynaklardan öğrendiğimiz bu ve diğer eserler günümüze kadar ulaşmamıştır. bk. Abdülhamid, İrfan, a.g.e, *DİA*, XI/447.

kuvvet bulmuştur.⁷ Ehl-i Sünnet bilginleri eserlerinde Mu'tezile ve Cehmiyye'nin bir takım çelişkili ve tutarsız görüşlerini ortaya koyarak, Eh-l-i Sünnet Kelâmının doğmasına ortam hazırlamış oldular.

II-EBÛ MANSÛR MUHAMMED el-MÂTÛRÎDÎ

Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'nin yaşadığı asır, Abbasi devletinin zayıflamaya ve bunun bir sonucu olarak da pek çok İslâm devletinin ortaya çıkmağa başladığı bir döneme rastlar. Abbasilerin hükmü altında bulunan Samanî'ler ancak hicrî 261 yılında istiklallerine kavuşmuşlardır. Samanî'ler gerçekten gerek İslâmî ilimlere, gerekse Arap dili ve edebiyatına büyük hizmetlerde bulunmuşlardır. Bu şekliyle Samanî'lerin başkenti olan Buhara, pek çok şair ve bilgini kendisine çekmiştir. Özellikle bu dönemde Samanî'lerin Sünniliğin koruyucusu olduklarını da belirtmemiz yerinde olur sanırım.⁸

Mâtürîdî, eğitimini ve kültürünü kendi çağında yetişmiş, soy ağacı itibariyle nesilleri Ebû Hanife'ye kadar varan büyük âlimlerden almıştır. Bu bilginlerin zaman zaman ilmin her dalında, özellikle de fıkıh ve kelâmî konular etrafında büyük mücadeleler verdiklerini, tartışmalara girdiklerini görmekteyiz. İşte İmam Mâtürîdî, böyle bir muhitte ve kültür ortamında yaşamıştır. Bulduğu ortam gereği Mâtürîdî, yorulmak bilmez bir gayret ve çabayla Ehl-i Sünnet düşüncesini savunmaya ve Müslümanları bu düşünce etrafında toplamaya davet etmiş, hatta bu pozisyonunu hayatı boyunca da devam ettirmiştir.

Onun asıl adı Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî'dir. O, Mâverâünnehir bölgesinde Semerkand'a bağlı Mâtürîdî kasabasında doğmuştur. Doğum tarihi 238/862 yılı civarında olduğu tahmin edilmektedir. et-Tancı'ye göre "Eski İslâm müellifleri bibliyografya kitaplarında Mâtürîdî hakkında aradıklarını bulamamaktan şikayet etmişlerdir. Muasır araştırmacılar da bunun Ehl-i Sünnet Kelâm ilmi üzerinde Mâtürîdî'nin kuvvetli tesirini saklamaya karşı duyulan bir temayül mahsulü olduğunu tasavvur etmiş ve saklama keyfiyetine de yalnız muasır meslektaşları Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi Sünnî akideyi müdafaaya ve Ehl-i Sünnete muhalif taşkın fırkalarla mücadeleye koyulmuş İslâm büyüğü olarak gösterme arzusunun sebep olduğunu düşünmüşlerdir."⁹

Mâtürîdî'nin metodunda aklın, her hangi bir mübalağaya sapmaksızın ve haddi aşmaksızın büyük bir yeri ve değeri vardır.¹⁰ Gerçekten de Mâtürîdî doğruyu, hakkı ve gerçeği sadece nakilden bekleyen ve nakle güvenen Selef ve Zahirîye'ye muhalif olarak, dinden faydalanmak için akla güvenmenin gereğine inanmış, pek çok meselede de Mu'tezile'den ayrılmış olmasına rağmen, aklın prensiplerinin

⁷ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, İstanbul 1341, I/79; Eş'arîyye mezhebi ile ilgili olarak bk. Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'arîyye", *DA*, İstanbul 1995, XI/447-455. el-Muhasibî için bk. Aydın, Hüseyin, *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976.

⁸ W. Barthold, a.g.e., s. 47.

⁹ et-Tancı, Muhammed b. Tavî, "Ebû Mansûr Mâtürîdî", *AÜFD*, Ankara 1955, 1-2/8.

¹⁰ Ebû Zehra, Muhammed, a.g.e., s. 240

kullanılmasında onlarla birleşmiştir.¹¹ Mâtürîdî akılla nakil arasında bir denge kurmasını çok iyi bir şekilde başarmış, onun sisteminde akıl, kendi kudretini ve değerini naklin yanında kabul ettirmiştir. Ayrıca bu mücadelesini yazmış olduğu pek çok eserinde de ortaya koymuştur.¹²

Fakîh ve muhaddislerle, Mu'tezile bilginleri arasındaki münakaşa ve mücadelelerin kızıştığı bir dönemde, fıkıh ve fıkıh usûlü konusunda olduğu gibi hemen hemen kelâm ilmine ait konularda da bu durumları yani münakaşa ve mücadeleleri görmemiz mümkündür. Âlimler arasında meydana gelen bu tartışmaların çoğu Irak'ta olmasına rağmen, bunların gürültüsü ve çıkardıkları sesler ile bu seslerin yankıları Mâtürîdî'nin yaşadığı Mâverâünnehir bölgesine kadar ulaşıyordu. Mâtürîdî'ye kadar geçen süreç içerisinde bu düşünceye mensup olan insanlara Ebû Hanîfe'nin yolunda giden anlamında "Hanefîlik" ismi kullanılıyordu. Daha sonraları ise Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu usûlünü sistemleştirdiği için hem kendisine hem de müntesiplerine bundan sonra itikadî açıdan "Mâtürîdî" diye isim verilmiştir. Böylelikle "Mâtürîdîlik" mezhebine mensup olan insan aynı zamanda "Hanefî" ismiyle çağrılmalarından dolayı, mezhepler tarihinde bir eş anlam kazanmıştır. Yani Mâtürîdîlik denince Hanefîlik; Hanefîlik denince de akla Mâtürîdîlik gelmektedir.

B-EŞ'ARİYYE İLE MÂTÜRİDİYYE ARASINDAKİ İHTİLAFLI KONULAR HAKKINDA YAZILAN ESERLERE BİR BAKIŞ

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet akidesini yayma gayretleri içerisinde idirler. Her iki imam izah etmeye çalıştıkları pek çok konunun sonucunda birleşiyorlarsa da, yine de her iki ekolün kelâm ilmi metodları yönünden yani usul açısından aralarında az çok farklılıkların bulunduğu bilinmektedir. Şüphesiz her iki mütekellim Kur'ân'ın ortaya koyduğu inanç/itikad anlayışını akıl ve mantık delilleriyle ispat etmeye çalışmışlardır. Eş'arî ile Mâtürîdî ayrı ayrı kültür çevrelerinde yetişmekle beraber, gayeleri ve mücadele edecekleri sahalara aynı bulunmaktadır. Yani onların gayesi Ehl-i Sünnet itikad esaslarını savunmak, en iyi bir şekilde açıklamak ve ortaya koymak, Ehl-i Bid'atın yanlış anlayış ve kavrayışlarını naklî ve akli delillerle ispat etmektir.

¹¹ bk. Çubukçu, İbrahim Agah, "Mu'tezile ve Akıl", *AÜİFD*, XII, Ankara 1964.

¹² Mâtürîdî'nin en tanınmış eserleri şunlardır: 1-*Te'vilâtü Ehl-i's-Sünne (Te'vilâtü'l-Kur'ân)* tefsirle ilgili bir eserdir. Birçok kütüphanede kırka yakın yazması bulunan bu eserin bir bölümü yani, Bakara sûresinin 142. ayetine kadar olan kısmı İbrahim Avadayn ve es-Seyyid Avadayn tarafından 1971 yılında Kahire'de, Bakara sûresinin sonuna kadar olan kısmı da Muhammed Müstefizürrahman tarafında Bağdat'ta (1404/1983) yayımlanmıştır. Te'vilât'ın tamamı 5 cilt halinde basıldı, nşr. Fatma Yusuf Heymî, Beyrut 2004. Ayrıca Bekir Topaloğlu rehberliğinde bir heyet tarafından da yayına hazırlanıyor. 2-*Kitâbü't-Tevhîd*, kelâmî görüşleri açısından Mâtürîdî'nin en önemli eserlerinden biridir. Mâtürîdî'nin bu eserinin tek yazma nüshası Cambridge Üniversitesi Kütüphanesinde 3651 numarada bulunup, 206 yapraktan ibaret olan bu kıymetli eserin İskenderiye Üniversitesi Felsefe hocalarından Fethullah Huleyf tarafından uzunca bir mukaddime ile 1970 yılında ve diğer bir ofset baskısı ise 1979 yılında İstanbul'da yapıldı. Ayrıca bu eserin Bekir Topaloğlu tarafından hem tercümesi (İstanbul 2002) ve hem de tahkikli neşri (İstanbul 2003) yayınladı. 3-*Beyânü vehmi'l-Mu'tezile*. Mu'tezile mezhebine reddiye olarak yazılmış olan bu kitap basılmamıştır. 4-*Risâletün fi mâ lâ yecûz el-Vakf Aleyh fi'l-Ku'ran*. Kur'ân okuma kuralları ile ilgili bir kitapçıktır. 5-*Risâle fi'l-Akâid*. Mâtürîdî'nin yukarıda zikrettiğimiz beş eserinin dışında kalan diğer eserlerinin tümü maalesef günümüze kadar intikal edememiştir. Bu eserler gerek mesul kişilerin, gerekse ilim adamlarının ihmalleri yüzünden kaybolmağa mahkûm olmuş bulunmaktadır.

Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) belirttiğine göre, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın ilm-i kelâmda iki lideri vardır. Birisi, Hanefi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, diğeri de Şafîî olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'dir.¹³

Birçok âlim, Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki görüş ayrılıklarının büyük olmadığını, ancak bu durumun metot anlayışından kaynaklandığını, hatta bu meselelerin esasta değil, ikinci derecedeki yani ferî meselelerde kaldığını söylemektedirler. Bundan dolayı da birbirlerini bid'at ve sapıklığa nispet edecek kadar ileri noktada bir takım ayrılıklara sahip değillerdir.¹⁴ Bütün bunlara rağmen bu iki ekol birbirinin aynı sayılmadığı gibi ayrı da sayılmaları mümkün görünmemektedir. Zira Mâtürîdî mezhebinin bazı görüşlerini benimseyen Eş'arî kelâmcılarına rastlanıldığı gibi, Eş'arî görüşlerini benimseyen bazı Mâtürîdî kelâmcılarına da rastlamak mümkündür. Bu noktada İbnü'l-Hümmam, Mustafa Sabri gibi isimleri sayabiliriz. Hatta bu konuda daha pek çok âlimi bu kategori içerisinde değerlendirebiliriz. Çünkü bunların temel görüş olarak bağlı oldukları düşünce yapısı ve kaynakları Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat çerçevesi içerisindedir. O halde yapı ve öz itibarıyla bir, ama şekil ve görünüş açısından farklı bir durum arz etmektedir. Bu konuda Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki görüş ayrılıklarıyla ilgili olarak yazılmış eserlerin bir panoramasını şu şekilde sıralayabiliriz.

1-Ebu Nasr Tâceddin Abdülvehhâb b.Ali b. Abdi'l-Kâfi b.Ali b.Temam es-Sübkî (ö. 771/1370)¹⁵ *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, (Kahire 1965), III/377-389. sayfelerinde Mâtürîdî'ler ile Eş'arîler arasındaki ihtilaflardan şöyle bahseder: "Tahavî ile Eş'arî arasında sadece on üç konuda ihtilaf vardır. Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasındaki ihtilaf on üçten ibarettir. Bu on üç meselelerin yedisi lafzî ihtilafdır. Sadece altı tanesi mana ile ilgilidir. Bu on üç meselede bir kimsenin başka bir kimseye muhalefet etmesine, haddi zatında muhalefet bile denmez."¹⁶

2-el-Makrîzî, Ahmed b. Ali (ö. 845/1441), "*Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi zikri'l-Hitâ ve'l-Âsar*, I-II, Beyrut (Ofset) ts. Müellif bu eserinde her iki mezhebin arasındaki ayrılıkların on kadar olduğunu zikreder.¹⁷

3-ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza, (ö. 893/1488) , *İthâfû's-Sâdeti'l-Muttekin bi şerhi Esrârî İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn*, II/8-14, Kahire 1311.¹⁸ Zebîdî, İhya şerhinde iki mezhep arasındaki görüş ayrılıklarını Sübkî'den alıntılar yaparak meseleleri nakle giriyor. Ayrıca burada bu konu ile ilgili yazılmış bulunan bir kasideden de alıntılar yapmaktadır.

¹³ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'ade*, Kahire 1968, s. 151.

¹⁴ Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Mısır 1949, s.8-9.

¹⁵ Hayatı için bk. Serkis, Yûsuf Elyân, *Mu'cemû'l-Matbû'âti'l-Arabiyye ve'l-Mu'arreb*, Kahire ts. , I/1004; J. Schacht, "Sübkî", *İA*, İstanbul, XI/82; Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, İstanbul 1951, I/639.

¹⁶ es-Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, Kahire 1965, III/378.

¹⁷ Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, I/172-173; *İA*, VII/206 vd.

¹⁸ Ziriklî, a.g.e., I/87; Bağdâdî, a.g.e., I/36.

4-İbn Kemal, Şemsüddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa (ö. 940/1564),¹⁹ *Risâle fi ihtilaf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye fi İsnâ aşar mesâil*, Bu eserin Süleymaniye kütüphanesini Şehit Ali Paşa 1847 numarada bir yazması mevcuttur. Müellif bu konuda iki mezhebin arasında on iki adet görüş ayrılığı olduğunu belirtir.

5-Şeyhzâde, Abdurrahman b. Muhammed b.Süleyman (ö. 1078/1667)²⁰, *Nazmu'l-Ferâid*, Mısır 1317'de basılmıştır. Müellif, burada Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında mevcut olan kırk kadar görüş ayrılığına yer vermektedir.

6-Beyâzîzâde, Ahmed Efendi (ö.1098/1687), *İşârâtü'l-Merâm*, Mısır 1949. Müellif bu eserin 53-56. sayfaları arasında elli kadar farkın olduğunu bahsetmekte ise de kendisi bunlardan otuz altı tanesini eserinde zikretmektedir.²¹

7-Mestcizâde Abdullah, Abdullah b. Osman b.Musa (ö.1148/1735-6)²² *Hilâfiyât el-Hükemâ ma'al-Mütekellim ve Hilafiyât el-Eş'arî ma'al Mâtürîdiyye*, Fatih Kütüphanesi 5416 no'da kayıtlı ve Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, 891/19 da kayıtlıdır. Mezkûr eser yazma olup elli altı adet görüş ayrılığından bahsetmektedir.

8-Ebu Said el-Hâdimi²³(ö. 1176/1762), *Berikât-ı Mahmudiyye fi şerhi Tarikât-ı Muhammediye*, Dâr el-Hilafe el-Aliye, ts, isimli eserinde müellif görüş ayrılıklarını yetmiş üçe kadar çıkarmaktadır.

9-Ebü'l-Hasan Sirâcüddin Ali b. Osman el-Üşî'nin²⁴ (ö. 569/1199) tertiplediği *Emâlî manzumesine*, Kamus mütercimi Ahmed Asım Efendi (ö.1235/1819) tarafından yapılan Türkçe şerhi olan "*Merâhu'l-Meâlî fi Şerhi'l-Emâlî*", İstanbul 1304, adlı çalışmasının 15-20, sayfeleri arasında iki mezhep arasındaki farkları yetmiş üç olarak zikretmektedir.

10-Ahmed Cevdet Paşa tarafından tercümesi yapılan, İbn Haldun'un, *Mukaddime*, Takvimhane-i Amire 1277. Bu eserin III/69-70 sayfelerinde vermiş olduğu dip notta bu iki mezhep arasındaki farktan bahsetmektedir.²⁵

¹⁹ Ziriklî, a.g.e., I/130; İA, VI/561-566; Serkis, a.g.e., I/227.

²⁰ Ziriklî, a.g.e., IV/109; Serkis, II/1170.

²¹ İzgör, Ahmet Zeki- Çelebi, İlyas, "Beyâzîzâde", *DİA*, İstanbul 1992, VI/54-56.

²² Bağdadî, a.g.e., I/488; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/399.

²³ Aynî, Mehmed Ali, *Türk Ahlâkçıları*, İstanbul 1993, s.103.

²⁴ Serkis, a.g.e., I/500; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II/1224, İstanbul 1941-43.

²⁵ Ahmed Cevdet Paşa, İbn Haldun'un yazmış olduğu *Mukaddime*'nin Pirizâde tarafından başlanılan fakat yarım kalan tercümesinin kalan kısmını tamamlamak için yaptığı tercümesinin bu bölümündeki "*Ke'lâm*" bahsine ilave olarak iki mezhep arasındaki ihtilafı olarak görülen problemlerden yalnızca "*İrâde-i Cüz'iyye*" meselesine temas etmekte ve tercüme yaptığı bu esere bir dipnot şeklinde ilave yapmaktadır. Ayrıca diğer taraftan Sırrı Giridi ise, Şerh-i Akâid tercümesinin başına yazdığı mukaddimesinde bu noktaya temas ederek aynen Cevdet Paşanın yazdığı dip notu eserinin önsözüne eklemeye yaparak farklı bir şekilde ele almıştır. Ahmed Cevdet Paşa'nın bu dip notunu örnek olması açısından vermek istiyoruz. İbn Haldun Mukaddimesinin Tercümesinde Ahmed Cevdet Paşa Eş'arî ile Mâtürîdî arasındaki ihtilafı konulardan İrâde-i Cüz'iyye meselesine aşağıdaki şekilde yer vermiştir:

"İş bu Cennet ehli olan fırka-ı Naciye Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaattır. Ancak onlar da iki takım/grup olup, bir grubu: İmam Ebü'l-Hasan el-Eş'arî hazretlerine tabii olanlardır ki, bunlara Eş'arîler denir. Eş'aire, Eş'arîyenin cemidir. Diğer bir grub da: İmam Mansûr Mâtürîdî hazretlerinin tabiiileridir. Bunlara da Mâtürîdîyye denir. Mâtürîd, Semerkant köylerinden bir köydür. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin vefatı hicrî 320'den sonra olup, İmâm Mâtürîdî'nin vefatı ise hicrî 333 tarihidir. Bu iki himmetli İmam, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin aynen hidayeti olup, eğer bazı cüz'i kelâm meselelerinde ihtilafı var ise de, asıl İtikadî konularda mütefiktiler. İhtilaf ettikleri meselelerin çoğunda aralarında tevfik kabul olduğundan, birbirinden ayrılacak, yekdiğerini bid'at ve dalâlete nispet edecek kadar aralarında bir ihtilaf yoktur. Binaenaleyh, Eş'arîler, Mâtürîdîye mukabili olarak zikir olunduğunda İmâm Eş'arî tabiiileri kastedilir/murat olunur. Bazen

- 11-Abduh, Muhammed (ö.1905) *Tâlikat âlâ Şerhi'l-Devvâni li'l-Akâidi'l-Adüdiye*, Kahire 1876. Müellif bu farkların otuzu aştığını bildirmektedir.
- 12-Izmirli, İsmail Hakkı (ö. 1946), *Yeni İlmî Kelâm*, İstanbul 1139-1442'de bu farkların sayısının on beş kadar olduğunu zikretmektedir.
- 13-el-Hadimi, Mehmed Vehbî, *Akâidü'l-Hayriye*, İstanbul ts, s.131'de bu iki mezhep arasındaki farklardan bahsedilmektedir.
- 14-Ebu Azbe, el-Hasan b.Muhsin, *er-Ravdatü'l-Behiyye fi mâ beyne'l-Eş'arıyye ve'l-Mâtürîdiyye*, Haydarabat 1322.
- 15-Huleyf, Fethullah, *Kitâbü't-Tevhîd*, mukaddime, İstanbul 1979, s. 25 vd.
- 16-W.Montgomery Watt "Eş'ariyye" Milli Eğitim Bakanlığı *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1972, VII/406 vd.
- 17-Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Osman Eskicioğlu, İstanbul 1970, s.242-252.
- 18-Emin, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire 1966, IV/91-95.
- 19-Sırrı Giridî, *Şerhu Akâid Tercümesi*, Mukaddime, Ruscuk 1292, s. 50 vd.
- 20-Çağatay, Neşet, Çubukçu, İ.Agah, *İslâm Mezhepler Tarihi*, Ankara 1985, s. 187-189.

de Ehl-i bid'at muhalifi olarak mezkûr olup, umumen ehl-i sünnet demek olur. Bu surette Eş'ariler Mâtürîdiyye'ye dahi şamil olur. Bunların arasındaki başlıca ihtilaflardan birisi irâde-i cüz'îye bahsidir.

Şöyle ki, Mu'tezile "kul" fiilinin hâlikı olarak bu çerâğah âlemde/âlemdeki yerinde mutlak, idare eden olup keyfe mâ yeşâ'dilediği gibi hareket eder der, bu surette ise Hâlikın teaddüdü lazım gelir. Cebriyye de bunların tam zıddı olarak kuldan bütün irâde ve ihtiyarı kaldırıp/selb edip, insanı tüm hareket ve sükununda mecbur ve muzdar/zorunlu olduğunu söyler. Bunlara göre de, teklifi ilâhiye abes olmaktadır. Bir de insanın ihtiyarıyla yukarı doğru çıkışla, düşüp de zorunlu olarak aşağı doğru inişindeki farkı açık olmakla, insanda asla irâde ve ihtiyar yoktur, demek bedahete karşıdır. İşte bunun iki ucu ifrat ve tefrit olduğundan, Ehl-i Sünnet iki emir arasına tavassut edip, her şeyi halk eden Vâcibü'l-Vücûd hazretleridir. Lakin ef'al-i ihtiyâriye de insanın irâde-i cüz'îyesi vardır dediler. Irâde-i Cüz'îye iki taraftan yani fiil ve terkten birini tercih demek olup, ancak onun mahluku mudur değil midir? diye Eş'ariler ile Mâtürîdiler arasında ihtilaf vaki olmuştur. Bu nokta da Eş'ariler mahlûktur, Mâtürîdiler ise mahluk değildir, dediler. Bu yönüyle Eş'arilere göre, her şey Cenâb-ı Hakk bildiği için olur. Ama Mâtürîdilere göre ise, ilim maluma tabii olarak Cenâb-ı Hakk her atıyî/istikbali olacağı için bilir. Hak ve isabetli olan Mâtürîdiye mezhebidir. Zira irâde-i cüz'îye mahluk olduğu halde, insan kendi kudretini mecbur olarak sarf etmekle bu dahi cebre varıp, o zaman yine teklifi ilâhiyenin abes olması gerekir. Fakat Eş'arîyenin irâde-i cüz'îye mahluktur diye söylemelerinin sebebi olan şevk ve arzuları mahluk ve Allah tarafından yaratılmıştır, diyerek araları tevfiik olunabilir/birleştirilebilir. Eğer Eş'arî'ye tarafından itiraz olarak denilirse ki, irâde-i cüz'îye mahluku ilâhiye olmayıp da kulun sun'u ile ise, kul onu halik olmak lazım gelip bu da mezhebi itizale varır. Eğer kul dahi hâlik değildir denilirse, hâliksız mahluk bulmak gerekir, her halde Mu'tezile gibi Mâtürîdiyye'ye göre de, Allah'ın her şeyin halikı olmaması gerekir. Buna şu şekilde cevap verilir ki, her şeyin Hâlik'i Allah'tır. Lakin irâde-i cüz'îye şey değildir. Zira şey emri mevcut manasına olup, irâde-i cüz'îye ise bir zamanı olmayarak ve belki de anı vahidde/birden bire insanda münbais bir hal olduğundan umuru itibariye kabilinden olup emri mevcut değildir. Ta ki hâlik muhtaç olsun ve halkın fiili ona taalluk eylesin. Eğer bunca ef'al-i ihtiyariyenin menşei iki cihan saadetinin medarı olan irâde-i cüz'îye emri itibarî demek kabul derecesinden ve itibardan uzaktır denilirse cevap verilir ki, umuru itibariyenin iki manası vardır. **Biri:** Nefsü'l-Emirde mevcut olmayarak vehimleri sarf demektir. **Diğeri:** Nefsü'l-Emirde mevcut olup ancak haricte bir zaman da vücud ile muttasif değil demektir. İşte irâde-i cüz'îye emri itibarîdir, dediğimiz bu manacadır. Yoksa manayı evvelki değildir. Bundan sonra malum ola ki, Hanefiler Mâtürîdî, Şâfiî'ler Eş'arî'dir. Yani Mâtürîdî'nin usûlü itikadîyatı İmâm Azam ve tabiiilerinin reyine muvafık düşmüş olduğundan amelde Hanefi olanlar itikatta Mâtürîdî ve amelde Şâfi olanlar itikatta Eş'arî'dir. Keza Mâtürîdî itikadında olanlar amelde Hanefî, Eş'arî itikadında olanlar amelde Şâfiî'dir, demek olup yoksa İmâm Azam hazretleri, İmâm Mâtürîdî hazretlerine, İmâm Şâfiî İmâm Eş'arî'ye tabii demek değildir.

Zira İmâm Eş'arî ile İmâm Mâtürîdî dört İmâmdan sonra gelip Selef akâidini tahkik ile meydana çıkarmışlardır. Dört imam arasında olan ihtilaflar ibadetlere dair olup, akâide dokunmaz, hatta Mu'tezile de ekser ahkâmı fıkhiyede Hanefî mezhebindedir. Maliki ve Hanbelîler de Eş'arî mezhebindedir. Fakat son dönem Hanbelîler müteşabihatta bir mesleki garip ittihaz ettiler, demektedir. İbn Haldun, Mukaddime, trc. Ahmet Cevdet Paşa, III/69-70 (Dipnot).

21-Kürkçüoğlu, Kemal Edip, “Lâmiyye-Kelâmiyye”, *AÜİFD*, I-II, Ankara 1954. Yazar bu makalesinde kırk kadar farkı özet halinde vermektedir. Bu farklar genellikle “*Nazmu'l-Ferâid*” isimli eserden çok kısa tasarruf/başlıklar halinde bir özetten ibarettir.

22-Tunç, Cihat, *Kelâm İliminin Tarihçesi ve İlk Kelâm Okulları*, Kayseri 2001 s. 116-117.

23-Bağçeci, Muhiddin, “Mâtürîdî”, *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, V. cilt ilgili maddede bu farkları beş madde halinde sıralamaktadır.

24-Ecer, A.Vehbi, *Türk Bilgini Mâtürîdî*, Ankara 1978, s. 67-71.

25-Topaloğlu, Bekir, *Kelâm ilmi Giriş*, İstanbul 1981, s. 142-147.

26-Işık, Kemal, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980, s. 21-32.

27-M. Tritton, *İslâm Kelâmı*, trc. Mehmet Dağ, Ankara 1983.

28-Taftzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, trc. Süleyman Uludağ (Mukaddime elli yedi madde) İstanbul 1982, s.40-51.

29-İsmail Efendizâde, *Risâle fi'htilâfâtî'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî*, İstanbul 1287.²⁶

30-Şeyhülislâm Esad Efendi, *Risâle fi'htilâfâtî'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî*, İstanbul 1287, s. 278-287.²⁷

31-el-Câbî, Bessam Abdulvehhab, *el-Mesâilü'l-Hilafîyye beyne'l-Eşâire ve'l-Mâtürîdiyye*, Beyrut 2003.

Bu eserlerde geçen iki mezhep arasındaki ihtilafı konuların şematik bir örneğini vermeğe çalışacağız.

	Sübki-Zebidi Ebu Azbe S.triton 13 mesele	Hadimi- Asım Efendi 73 mesele	Beyâzîzâ de 50'den 36 mesele	Şeyhzâde K.E.Kürkçü oğlu 40 mesele	Süleyman Uludağ 57 mesele	İsmail Hakkı İzmirli 15 mesele	Ahmet Emin 5 mesele	Neşet Çağatay 12 mesele
1	İnşaallah mü'minin meselesi	Allah'ın bilinmesi Akîf mi?	Vücüd ve Vücub Zâtının aynı mı meselesi	Zât-Vücüd aynı mı?	Vacib Varlıkta Vücüd Zâtının Aynı mı?	Cüz'î İrâde	Allah'ın Bilinmesi Akîf mi?	Cüz'î İrâde
2	İnsanın Ana Rahmin de Said olanın Şâki, Şâki olanın Said olacağı	Resûl Gönderilmeden Allah'ı bilme	İsim Müsemmanın Aynı mı?	Vücüb Ademi itibarı olup olmadığı	Vücüd Zât üzerine zaid değil	Hüsün-Kubuh	Hakikatü'l-İman	Hüsün-Kubuh
3	Kâfire Nimet Meselesi	Hak Ma'rifette Bilinir	Sânî'i Alem Gerçekten Bilinir mi?	Vâcibu'l-Vücüd Zâtına munzam değildir	Vücübün Bizzat Hakikatın kendinde gerçekleşmesi	Allah'ı Tanıma	Müteşâbihat	Allah'ı Tanıma
4	Peygamberin Vefatından sonra Risâ'letin devamı Meselesi	Vücüd Zâtının Aynı mı?	Tekvin Sıfatı	Bekâ, Vücûda Munzam Değildir	Bekâ Vücûdun Devamı mı?	Tekvin	Nübüvvet ve Erkeklik Şart mı	Tekvin
5	Rıza ve İrâde ayrımı meselesi	Hüsün Kubuh Akılla Bilinir mi?	Bekâ	Kudret, Ezeli bir Sıfat	Kudret, Ezeli Sıfat	Kula Gücünün Yetme yecek Şeyleri Teklif	Kaza-Kader	Kula Güç Yetmeyecek Şeyleri Teklif
6	Mukallidin İmanı	Filî Sıfatlar Tekvine Raci	Sem' ve Basar İlim Sıfatından Başkadır.	İrâde, Rıza ve Muhab beti gerektirmez	İrâde Sıfatında Muhabbet yoktur	İliyyet ve Hikmet	-----	İliyyet ve Hikmet
7	Kesb Meselesi	Zâtî Sıfatı ve Filîyesi mümkin	Koklama, tatma ve İdrak İlim	Sem' ve Basar	Sem' ve Basar İlimden başkadır	Ezelde Ma'düma Hitab	-----	Ezelde Ma'düma Hitab

²⁶ Abdulhamid, İrfan, “Ebu'l-Hasan Eş'arî”, *DİA*, İstanbul 1995, 11/447.

²⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Eş'arîyye”, *DİA*, İstanbul 1995, 11/454.

222 II mâtüridiyye ile eş'arîyye mezhepleri arasında ihtilaf mi ? suni dalgalanma mı?

		değildir	Sıfatının dışında değil meselesi					
8	İtaatkar Kula azabın Akıllığı	Fiili Sıfatlar kudretin Gayri	Havass-ı Hamse ile Bilgi	Kelâm	Kur'ân Keyfiyetsiz Söz olarak Allah'ın Sıfatı	Nübüvette erkeklik Meselesi	-----	Nübüvette Erkeklik Meselesi
9	Allah'ın Bilinmesi Akli mi Nakli mi?	Tekvin Mükevvenin Gayri	Akıl Zaruri Olanı Bilemez	Kelâm-ı Nefsi İştirilir mi?	Kelâm-ı Nefsi İştirilir mi?	İbadetlerin ifası	-----	İbadetlerin ifası
10	Fiili Sıfatlar Kadim mi Hadis mi?	Bekâ zait Değildir	Allah'ı Bilme	Tekvin	Tekvin	İrtidat	-----	İrtidat
11	Kelâm-ı Nefsi İştirilir mi?	Sem', Basar İlm'in Gayri	Hüsün-Kubuh Akilla bilinir mi?	Tekevvünü Eşya	Eşyanın Varlığı Kün Kelimesine Bağlı değildir	Tevbe-i Ye's olması	-----	Tevbe-i Ye's
12	Teklifi mâ lâ Yutak	Koklama ilmin Gayri Değil	Sevab ve ikabın Sonuçları	İsim Müsemma Meselesi	İsim Müsemmanın Aynı meselesi	Kur'ânın A'zam olması	-----	Kur'ân'ın A'zam olması
13	Peygamberlerin İsmeti	Ef'âlî İlahiye Hüküm Mesâille Mualeldir	Hüsün-Kubuh Olanları değiştirme	Kaza-Kader	Kaza-Kader	Kelâm Nefsi İştirilir mi?	-----	-----
14	-----	İrâde ve Rıza Muhabbete Müstelzim değildir	Hüsün ve Kubuh emir ve nehye delâlet eder	Müteşabihat	Yedullah Vechullah Hakır	Nazarın Sahih	-----	-----
	Sübkî-Zebidî Ebu Azbe S.triton 13 mesele	Hadimi-Asım Efendi 73 mesele	Beyâzîzâde 50'den 36 mesele	Şeyhzâde K.E.Kürkçüoğlu u 40 mesele	Süleyman Uludag 57 mesele	İsmail Hakkı İzmirli 15 mesele	Ahmet Emin 5 mesele	Neşet Çağatay 12 mesele
15	-----	Allah'ın Ezelde mütetekillim olması	Hüsün ve Kubuh Emir ve Nehye Delâlet Eder	Tevfik	Tevfik	Kesb	-----	-----
16	-----	Kur'ân'ın Bazı Bazısından A'zamdır	Allah'tan Sadır olan Güzeldir	Teklif-i mâ lâ Yutak	Teklif-i mâ lâ Yutak	-----	-----	-----
17	-----	Ezelda Ma'düma Hitap	Allah'a Zulüm, Zorbalığı Yakıştırmak Muhal	Ef'âlî İlahiyenin Hikmeti	Hikmet ve illetler	-----	-----	-----
18	-----	Eşyanın Vücudu İcad iledir	Teklifi mâ lâ Yutak	Hikmet Sıfatı Ezeli mi?	Hikmet Ezeli mi?	-----	-----	-----
19	-----	İman Zait-Noksan Olur mu?	İliyet ve Hikmet	Va'd Vaid	Va'd Vaid meselesi	-----	-----	-----
20	-----	İmanda İstisna meselesi	Müteşabihat	Fiil-i İlahiyeye Çirkinlik İzafesi	Allah Çirkin bir şey yapmaz	-----	-----	-----
21	-----	Şaki Said, Said Şaki Olur mu?	Kelâm-ı Nefsi İştirilmez	Kafirken Affedilmesi Aklen caiz mi?	Kafirken Affedilmesi Aklen caiz mi?	-----	-----	-----
22	-----	Her mevcûda Sem'in taalluku Caiz mi?	Rûya Ruhun bir nev'i Müşahedesi	Hüsün-Kubuh	Hüsün-Kubuh akli mi?	-----	-----	-----
23	-----	Hız Musa'nın Kelâmı Nefsiyi İstima' Eyleme meselesi	Nakli Delil Yakın İfade Eder	Aklen Vucub'ı İman meselesi	Allah'dan Vahiy Gelmese de Bilinmesi	-----	-----	-----
24	-----	Teklifi mâ lâ Yutak	Muhabbet ve irâde	İmanın Hakikati	İmanın Hakikati	-----	-----	-----
25	-----	Muti'ye Ta'zib Meselesi	İstîtaa'	İman Artar mı? Eksilir mi?	İmanın artma ve eksilmesi	-----	-----	-----

26	-----	Allah'ın Uykuda Görülmesi	Kulun İhtiyarı	Mukallid'in İmanı	Mukallid'in imanı	-----	-----	-----	
27	-----	Rüya, Hayal Batıl Değildir	İmanda Ziyade Noksanlık Meselesi	Nakîl Deliller kat'iyet İfade Eder	Nakîl deliller Kat'iyet İfade Eder	-----	-----	-----	
28	-----	İstitaat Meselesi	İmanda İstisna	İman Mahluk mudur?	İman Mahluk Değildir	-----	-----	-----	
29	-----	İlmi Vahidenin Mahluka Taalluku	Said Şaki, Şaki Said Olur mu?	İman-İslâm	Şu anda Mü'min olan Ölüren Kafir olarak Ölebilir	-----	-----	-----	
30	-----	Peygamberin Ölümün den sonra da Risale-tin devamı Meselesi	Kafir İbadetle Mükellef mi?	Son Nefeste iman	Said Bazen Şaki Şaki bazen Said Olabilir	-----	-----	-----	
		Sübki-Zebidi Ebu Azbe S.triton 13 mesele	Hadimi-Asım Efendi 73 mesele	Beyâzizâde 50'den 36 mesele	Şeyhzâde K.E.Kürkçüoğlu 40 mesele	Süleyman Uludağ 57 mesele	İsmail Hakkı İzmirli 15 mesele	Ahmet Emin 5 mesele	Neşet Çağatay 12 mesele
31	-----	Resûle Şer'i Ahkâm-Vahiy Meselesi	Peygamberin İsmeti	Saadet, Şekavet Tebeddül Eder	İnşaallah Mü'minim demek	-----	-----	-----	
32	-----	Mukallid'in İmanı	Nübüvvetle Erkeklik Şartı	İman'da İstisna	Peygamberlikte Erkeklik Şartı	-----	-----	-----	
33	-----	İmanın İstidlali Meselesi	Allah katında Doğru Birdir	Nebilerin Ölümlelerinden Sonra da Nübüvvetleri Devam eder mi?	Nebiler ve resul勒 Ölümlelerinden Sonra Nebi midirler?	-----	-----	-----	
34	-----	İsim Müsemma	Mefdulün İmame-i Caiz mi?	Erkek olma Nübüvvetin Şartı	İman, İslâm Birdir	-----	-----	-----	
35	-----	Hikmet meselesi	Ölüm Ruhun mahluktan çıkması	Beşer Melek Efdaliyeti	Beşer-Melek Efdaliyeti	-----	-----	-----	
36	-----	Kesb	Araziların Dönme meselesi	Hakiki Kudret Zıddı ne Elverişli Olur mu?	Kudret iki zıd İş Yapmaya elverişli	-----	-----	-----	
37	-----	Fili ilâhi hakır	-----	Kulun Kudreti	Kulun Kudreti	-----	-----	-----	
38	-----	Fil İsmi Efalli ilâhi ye, Efalli İbada Haki kat ve Mecaz yoluyla	-----	İka	İka	-----	-----	-----	
39	-----	Aletsiz İcad, Halk	-----	Habt-ı Amel	Habt-ı Amel	-----	-----	-----	
40	-----	Havass-ı Hamsenin Biri ile İdrak İlim Değildir	-----	Kafir Farz ve Vacibi Terk etmekle Ukubata Uğramı?	Ye's Halinde Tovbe	-----	-----	-----	
41	-----	Erkeklik Nübüvvetin Şartı	-----	-----	Müteşâbih Ayetler te'vil edilemez	-----	-----	-----	
42	-----	Nazarı Sahihin İfadesinin Hepsini Halk ve Kesb İlerdir	-----	-----	Daha üstün Biri var ken Üstün Birinin İmam Olması caiz	-----	-----	-----	
43	-----	Dar'ın Sonunda Meydana Gelen elem Fiali Abde Mütellak Değildir	-----	-----	Kafir İbadetle Mükellef değildir	-----	-----	-----	
44	-----	Kulun Fiilinde Kudreti Müessirdir	-----	-----	Allah'ın İndinde Hak Birdir	-----	-----	-----	
45	-----	İlel ve Esbab izhar-ı Âsar eyledikleri	-----	-----	İki kadir tarafından bir makdur	-----	-----	-----	

224 // mâtüridiyye ile eş'arıyye mezhepleri arasında ihtilaf mi ? suni dalgalanma mı?

		Maddelerde Kuvveyi ve Tabayi' gibi hakiki müessirdir			meydana getirilebilir			
	Sübki-Zebidi Ebu Azbe S.triton 13 mesele	Hadimi-Asım Efendi 73 mesele	--- Beyâzîzâde 50'den 36 mesele	-- Şeyhzâde K.E.Kürkçüoğlu 40 mesele	Süleyman Uludağ 57 mesele	İsmail Hakkı İzmirli 15 mesele	Ahmet Emin 5 mesele	Neşet Çağatay 12 mesele
46		İki Kadir Tarafından Bir Makdur Meydana Getirilebilir			Sebeb ve illetlerde Kuvvet ve Tabiat gibi Hakiki müessirdir			
47		Ruhlar Cisim ve cismanî Değildir			Arazlar İçin Bekâ Yoktur			
48		Bî'setten önce Bazı ahkâmın Bilinmesi Caizdir			Husnu ve Kubhu Zati Olan İman ve küfür gibi şeylerin neshi caiz değildir			
49		Sıfati ilâhi Bir Bekâ ile Bâkidir			Peygamber Göndrilmeden önce bazı hükümlerin bilinmesi mümkün			
50		Mümaselet Bütün Evsafta Müşareketle Tahakkuk eder			Mümaselet, zati sıfatların İştirakidir			
51		Mümaselet Cinstir			Rüya Ruhun bir Ne vî müşahedesidir			
52		Müteşabihat icmalen müevvel olup, Tafsilî hakka tevfiz olunur			Allah Rüyada Görülmez			
53		Âlemi dünyada müteşabihatın hükmü, recai marifeti muradın inkıtaıdır			Kesb Azm-ı Musammamdır			
54		Kaza ve kader İrade-i Ezelîyenin Gayrıdır			Ezelde Maduma Hitap			
55		Peygamberler Gaybî bilir diyenlerin Küfrüne hükmedilir			Sahih Nazar, Allah'ın Yaratması ve insanın kesbi ile ilim ifade eder			
56		Her müçtehid İsbet Etmaz			Tekvin Mükvevnenin Gayrıdır			
57		Delilî Lafzî Yakın İfade Eder			Darbin akebinde vaki olan elem insanın fiiline müteallık değildir			
	Sübki-Zebidi Ebu Azbe S.triton 13 mesele	Hadimi-Asım Efendi 73 mesele	Beyâzîzâde 50'den 36 mesele	Şeyhzâde K.E.Kürkçüoğlu 40 mesele	Süleyman Uludağ 57 mesele	İsmail Hakkı İzmirli 15 mesele	Ahmet Emin 5 mesele	Neşet Çağatay 12 mesele
58		Muhabbet İstehmâd manasınadır. Mutlak irade manasına değildir. Bu cihetle taatin gayriye taalluk						

		etmez						
5	-----	Kafir dünyada nimetlerdir	-----	-----	-----	-----	-----	-----
6	-----	Kafir Furu' ile mükellef değildir	-----	-----	-----	-----	-----	-----
6	-----	Peygamberler Günahtan Masumdur	-----	-----	-----	-----	-----	-----
6	-----	Mefdulün İmameti Caizdir	-----	-----	-----	-----	-----	-----
6	-----	Ölüm Bedeniyye-i Hayvanın Fesadıdır	-----	-----	-----	-----	-----	-----
6	-----	Araz için Bekâ yoktur	-----	-----	-----	-----	-----	-----
6	-----	Tevbe-i Ye's Makbûldür	-----	-----	-----	-----	-----	-----
6	-----	Hüsün ve Kubhu sükutu kabul eyleyen hükmün neshi caiz değildir	-----	-----	-----	-----	-----	-----
6	-----	Hüsün ve Kubhu akilla idrak olunur	-----	-----	-----	-----	-----	-----
6	-----	İkrarı İman Cüz'idir	-----	-----	-----	-----	-----	-----
6	-----	Dağda olan insana Davet gelmese de Allah'ı bilmesi vacib olur	-----	-----	-----	-----	-----	-----
7	-----	Akın bazı şeriati bilmede medhali vardır	-----	-----	-----	-----	-----	-----
7	-----	Tavzihte zikr olunduğu üzere hali ispat eylediler	-----	-----	-----	-----	-----	-----
7	-----	Resul Göndermek vacibtir	-----	-----	-----	-----	-----	-----
7	-----	İstîtaat Fille Mukarindir	-----	-----	-----	-----	-----	-----

C-MÂTÜRÎDÎ VE EŞ'ARÎ'NİN METOD VE PRENSİP BİRLİĞİ

Mâtürîdî ve Eş'arî; Haşeviyye, Müşebbihe, Mücessime gibi fırkalarla, rasyonalist bir zümre olan Mu'tezile arasında makul bir yola sahip olmuşlardır. Her iki âlim de Cebriye ve müfrit Rafizîler arasında mutedil bir vaziyet alarak, Ehl-i Sünnetin inançlarını müdafaa etmişler, metod ve mezhepte hemen aynı neticeye ulaşmışlardır. Metotta ittifak edince mezhepte de aynı neticelere varmak tabiidir. Çünkü mezhep metodun neticesinden başka bir şey değildir.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin İslâm fırkalarına ait derin bir bilgisi olduğu malumdur. O'nun "*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*" adlı eseri ise, bu konudaki bilgisine ait en büyük delildir. Zira o, Müslümanların itikadî konulardaki ihtilaflarını bu kitabında bir araya topladıktan sonra, başta Aristoculuk olmak üzere bid'atçı görüşleri ve felsefi fikirleri tenkide tabi tutmuştur. Ayrıca mezheplerin fikirlerini ve düşünce yapılarını

naklederken, objektif ve tarafsız olma titizliğini göstermekten de hiçbir zaman ayrılmamıştır.²⁸

Eş'arî'den günümüze intikal eden eserler kelâm kültürü ve terminolojisi bakımından çağdaşı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin eserlerine nispetle zayıftır. Buna rağmen kendisi Sünnî kelâm ekolünün önemli kurucularından biri olarak kabul edilmiştir. Kelâmî görüşleri açısından Eş'arî, itikadî konuları, aklî ve naklî deliller ile ispat eder. Allah'ın ve Peygamberlerin sıfatları, Melekler, hesap, ceza ve mükâfat gibi konuları Kur'ân ve Hadis çerçevesinde ele alır. O nasları te'vil etmek veya onların zahirlerine göre hükmetmek için aklını kendine hakem edinmez. O, tersine akli nasların zahirlerini teyit eden bir alet gibi kabul eder.²⁹ Diğer taraftan İmâm Eş'arî, Mu'tezile'nin fikir ortamında yetiştiği ve hayatının bir kısmını bu düşüncenin yayılması için çalıştığından dolayı, onların mantık ve felsefî metotlarını da çok iyi bilmektedir. Bu bilgi ve düşüncesinden dolayı o, aynı zamanda Mu'tezile'yi kendi metot ve silahıyla ret ederek susturmaya çalışan ve tenkid eden kelâm âlimlerinden biri sayılır.³⁰

Mâtürîdî ise, Sünnî bir ortamda yetişmiştir. O, aşırılığa kaçmaksızın akla büyük değer vermektedir. O, akli ve nakli de ayrı ayrı birer bilgi kaynağı olarak kabul eder.³¹ Hatta o, yalnız aklın yanılabilceğinden ve hataya düşeceğinden de çekinir. Çünkü o, Kur'ân'ı yine Kur'ân ile açıklarken, aynı zamanda akıl ve nakilden istifade etmeye de çalışır. Zira o, Ehl-i Sünnetin itikadî esaslarını aklî ve naklî delillerle ispat etmeye gayret göstermektedir. Diğer taraftan itikadî esaslar konusunda aynı metodu Eş'arî'de de görmemiz mümkündür.

İmâm Mâtürîdî'nin, İmâm Eş'arî'den çok Mu'tezilî düşünceye yakın olduğu görülür. Ancak, o Mu'tezile'den bazı yönlerden ayrılmaktadır. İmâm Mâtürîdî bu düşüncesiyle akıl ile nakil arasında bir denge kurmuştur. Ona göre akıl ve nakil, biri diğerine tercih edilerek ihmale uğramamıştır. Ayrıca o, ayetleri tefsir ederken hadislerden ve selevin sözlerinden de yararlanır. Hatta o, ayetlerin manalarının derinliğine nüfuz etmeye çalışırken bile şiiirden örnekler getirerek te'vil yönüne doğru bir çaba göstermez.³²

Gerek Mâtürîdî, gerekse Eş'arî, Allah'ın ezelf kelâmı, sıfatları, görülmesi/ru'yetullah, kulların fiilleri/ef'al-i İbad, büyük günah işleyenlerin durumu ve şefaet gibi konularda aynı neticeye ulaşmışlar ve mezheplerinin genel prensiplerini ortaya koymuşlardır. Her iki mezhebin prensiplerinden kısa örnekler vermeye gayret edeceğiz.

²⁸ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, Kahire 1969, I/33(Eş'arî, İlk Dönem İslâm Mezhepleri, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul 2005); Abdülhamid, İrfan, a.g.e, 11/445.

²⁹ Doğan, Lütfi, *Ehli Sünnet Kelâmında Eş'arî Mektebi*, Ankara 1961, s. 25.

³⁰ Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, trc. Ethem Ruhi Fıgılalı, Osman Eskicioğlu, İstanbul 1970, s. 229.

³¹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s. 4-10.

³² Yüksel, Emrullah, "Eş'arîler ile Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *AÜİİFD*, Ankara 1980, IV/98.

Eş'arîler Allah'ın sıfatları konusunda mutedil/orta bir yol tutar. İbn Asâkîr'e göre, Eş'arî; Mu'tezile, Cehmiyye ve Rafizilerin, ilâhi sıfatları kabul etmeyip, ibtâlâe yöneldiklerini beyan edip, ifrat ve tefrite sapmadan vasat bir yol tutarak, Allah'ın, mahlûklarda mevcut sıfatları olmaksızın ilim, kudret, sem', basar gibi kendisine mahsus sıfatları bulunduğunu ispat etmektedir.³³ Bu konuda Mâtürîdî de aynı şekilde hareket ederek orta bir yol tutar. "Cenâb-ı Hakk'ın; kâdir, âlim, hayy.gibi sıfatlarla mevsuf olduğunu aklen ve naklen, hak ve doğru olduğunu açıklar. Allah kendisini nasıl tavsif etmişse öyledir. Başkası düşünülemez."³⁴

Allah'ın kelâmı konusunda Eş'arî, Allah'ın sıfatı olan ve onun zâtıyla kaim bulunan kadîm nefsi kelâmı ile harfleri ve harflerin üzerine yazıldıkları cisimleri birbirinden ayırarak, bu hususta makul bir yol tutar. O Allah'ın kelâmı Kur'an kadîmdir, mahluk ve hâdis değildir. Fakat harfler ve harflerin yazıldığı cisimler, renkler, sesler, âlemde bulunan ve keyfiyetle ilgisi olan her şey mahlûktur."³⁵ der. İmam Mâtürîdî ve mezheb âlimlerinin kanaatleri de bundan farklı değildir. en-Nesefî, "*Tebisrâtu'l-Edille*" isimli eserinde bu konuda şöyle der: "İnsanlar, Allah'ın kelâmının kadîm veya hâdis olduğu konusunda ihtilaf ettiler. Hak ehline göre doğru olan, Allah'ın kelâmının, ezeli, ilâhi sıfat olduğudur. Bu kelâm, harf ve ses nev'inden bir kelâm olmayıp, Allah'ın zatı ile kaim olan kelâmdır. Allah bu kelâmı emreder, nehyeder ve haber verir."³⁶

Eş'arî, Allah'ın görülmesi konusunda da makul bir yol tutar. Allah'ın hulul, hudud ve keyfiyet olmadan görüleceğini ifade etmektedir.³⁷ Mâtürîdî'nin görüşü de buna yakındır. O, "Bize göre Allah'ın idrak ve tefsir olmaksızın görülmesi hak ve doğrudur. Biz bu görülme ile idrak ve ihatayı kastetmiyoruz. Çünkü Kur'an'da "*Ona gözler erişemez, O bütün gözleri ihata eder*" ayeti Allah'ı idrak ve ihatanın mümkün olmayacağını ifade eder..."³⁸ der. Ancak her ikisi de Allah'ın görüleceğini belirtirler. Bütün bu mukayese ve metinleri nakletmekten kastımız, aynı konularda birbirine uygun neticelere ulaşılabileceğini açıklamak, gerek Eş'arî gerekse Mâtürîdî'nin ifrat ve tefrit arasında vasat bir yol takip ettiklerini ve kelâm meselelerinde aynı metod ve mezhepte birleştiklerini belirtmektir.

Allah'ın sıfatları konusunda iki Sünnî mezhep ittifak halindedir. Nasıl olur da meseleyi fer'i sayabiliriz. Bizzat kelâm âlimleri bu ilmi, tevhid ve sıfat ilmi olarak isimlendirmekle onun mühim mevzuunu belirtmiş olmuyor mu?³⁹ Kelâm sıfatının, asli mevzulardan olmadığı nasıl iddia edilebilir? Keza Allah'ın görülmesi, kulların kesbi, arş gibi meseleler nasıl olur da aslî bir mesele telakki edilmez? Oysaki iki büyük Ehl-i

³³ İbn Asakir, *Tebyinu Kizbi'l-Müfferî*, Dimeşk 1347, s.149; bk. Eş'arî, *Kitabu'l-Luma*, Beyrut 1953, s.104; Eş'arî, *Makalatul-İslamiyyin*, Kahire 1950, s.320-325.

³⁴ Mâtürîdî, a.g.e., s.44.

³⁵ İbn Asâkîr, a.g.e., s.105; Eş'arî, *el-Luma*, s.15-23.

³⁶ en-Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsirâtu'l-Edille fî Usûli'd-Din*, (tenkidli Neşir) haz. Hüseyin Atay, Ankara 2004, I/339; bk. el-Beyazî, *İşaratu'l-Meram*, Kahire 1949, s.138-244.

³⁷ Eş'arî, *Luma*, s.32-36.

³⁸ Mâtürîdî, a.g.e., s.77-85.

³⁹ Taftazânî, Saadettin, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul 1326, s.3; bk. Ömer en-Nesefî, *el-Akaidü'n-Nesefiye*, Kahire 1879, s.6.

Sünnet mezhebi fikir birliğine varmıştır. Aralarındaki ihtilaflar sadece fer'i konulara inhisar etmektedir. Aşağıda her iki mezhebin görüşleri çerçevesinde ihtilaflı konuların kısa bir değerlendirmesini yapacağız.

D-EŞ'ARİYYE İLE MÂTÜRÎDİYYE ARASINDAKİ İHTİLAFLI KONULardan ÖNEMLİ BİR KISMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

1-İRÂDE

İrâde kelimesi, talep etmek, istemek manasına Arapça "RVD" kökünden "İf'al" vezninde mastardır. İstemek, arzulamak, emretmek, tercih etmek, otlamak için salıvermek gibi manalara gelen bu kelime "Nefsin yapılması gerektiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi" veya "Canlıyı kendisinde değişik mahiyetteki fiillerin sağlayacak duruma getiren nitelik" gibi değişik şekilde tanımlanması yapılmıştır.⁴⁰ "Meşîet" de ıstilahta irade manasındadır. Ancak lügat yönünden aralarında fark vardır. "Meşîet" varlığın ismi olan "şey"den alınmış olup icad anlamındadır. "İrade" ise "talep" demektir. İrade'nin zıddı "kerahet/istememe" dir. Eş'arîlere göre ise irade, takdir edilenin iki yönünden birinin vuku' bulmasını tahsis eden bir niteliktir.⁴¹ Mâtürîdilere göre irade, fâilin onunla iki eşit taraftan/yapıp yapmamasından birini diğerine tercih ve eşyayı tahsis kılacak yönlerden birine mahsus kılma niteliğidir. İşte tercih ve tahsis kul tarafından meydana geldiği için cebr/fatalisme söz konusu değildir.⁴²

Diğer taraftan irâde: Her hangi bir şekilde kendisinden fiil vukuu bulan bir hali, canlıya gerektiren sıfattır. Gerçekte irâde vücûdî bir sıfattır. Zira o, her hangi bir işin meydana gelmesi veya vücûd bulmasına tahsis edilmiş bir sıfattır.⁴³ Kur'ân buna "Allah'ın şanı her şeyin olmasını dilediği zaman ona sadece "ol" demekle oluverir."⁴⁴ Ayetiyle işaret etmektedir. Bir başka deyişle, irâde, yarar inancının takip ettiği meyildir de ⁴⁵denebilir. Ayrıca bu kelime, Allah'ın isteği ve buyruğu manasındadır ki, buna "İrâde-i İlâhiye", insanın irâdesi manasına da "İrâde-i Cüz'îyye", milletin tercih ve kararı manasına da "Millî İrâde" şeklinde izafetle de kullanılmaktadır.⁴⁶ Dinde ise, irâde, daha başka bir özellik göstermektedir. Umumiyetle Allah'ın bir sıfatı olarak ele alınan irâde bu açıdan bir tarife tabi tutulmakta, insanın irâde ve fiillerinin Allah'ın irâdesi ve fiilleriyle ilgisi yine Allah'ın sıfatları açısından incelenmektedir. İnsan irâdesi konusuna geçmeden önce, Allah'ın irâdesi hakkında bilgi vermeye çalışalım.

a-Allah'ın İrâdesi

Mâtürîdîler mutlak ve ezeli bir ilahi irâde anlayışını kabul ederler. Bu konuda şöyle derler. Allah'ın irâdesi mutlaktır. Hayır, şer, iyi ve kötü her şey Allah'ın

⁴⁰ Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, "RVD" maddesi, İstanbul 1304-1305.

⁴¹ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s.289.

⁴² Sadru's-Şeria, *et-Tavdih*, İstanbul 1310, I/354.

⁴³ el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *el-Ta'rifât*, s. 9.

⁴⁴ Yasin 36/82.

⁴⁵ el-Cürcânî, a.g.e., s. 9.

⁴⁶ *Meydan Larousse*. "İrâde" maddesi, İstanbul 1971.

irâdesiyle olmaktadır. Şayet Allah şerrin olmasını irade etmeseydi şer meydana gelmezdi. Kur'an Allah'ın irâdesinin umumi olduğunu yani hem hayra hem de şerre şamil olduğunu beyan etmektedir. İman fiili Allah'ın irâdesiyle olduğu gibi, küfür ve benzeri şeylerde onun irâdesiyle olur. Ancak Allah'ın iradesi, emri ve rızasıyla olmakla birlikte, Allah'ın kötülüklerde ve şerde emri ve rızası yoktur. Onlara sadece onun irâdesi taalluk etmektedir.⁴⁷

Eş'arîler, Allah'ın zatı sıfatlarından olan ezeli irâdesi her şeye şamildir. Meydana gelen her şey onun irâdesiyle olmaktadır.⁴⁸ "Allah dilediğini yapandır."⁴⁹ Onun için onun irâde etmediğini yapması düşünülemeyeceği gibi, onun irâdesi olmadan bir şeyin meydana gelmesi de düşünülemez.⁵⁰

Allah için, Kur'ân mutlak bir irâde anlayışını, bütün şümûlüyle ortaya koymaktadır. Kur'an'ın ortaya koyduğu bu ilâhi irâde kesinlikle nispî ve izaffi olmayan, kendi zatından başka hiçbir şeye bağlı olmayan bir iradedir ki, o da Allah'ın iradesidir. Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayeti kerimede bu mesele şöyle geçer. "Rabb'in dilediğini yaratır ve seçer; irâde, serbestlik onların değil (Allah'ındır). Allah yücedir ve onların ortak koştukları şeylerden uzaktır."⁵¹ "Her dilediğini mutlaka yapandır."⁵² "O yaptıklarından sorumlu değildir. Onlar ise sorumlu tutulacaklardır."⁵³ Buyurmaktadır. İşte seçme ve yaratmada serbestlik, dilediğini yapma, yaratma ve ondan da meşgul olmama noktasında olan irade mutlak bir iradedir.

Ehl-i sünnete göre Allah'ın irâdesi, mutlaktır. Onun zatı ile kaimdir, ezeldir. Kesinlikle sonradan meydana gelmemiştir. Allah'ın mutlak ve zatıyla kaim irâdesinin maddî varlık âlemine taalluku, zamana ve takdire göredir.⁵⁴ Ancak şurasını unutmamak gerekir ki, mutlak irade için zaman söz konusu değildir. O zamandan münezze bir iradedir. İnsan iradesinden farkı ise budur.

b-İnsanın irâdesi

İlâhi irâdeyle insan irâdesi yakından ilgilidir. Kur'ân'da geçen ayeti kerimelerden anlaşıldığı üzere İlâhi irâdenin yanında, bir de beşeri irâde vardır. Ancak İlâhi irâde ile beşerî irâdenin sınırlarını tayin etmek çok güçtür. Fakat biz burada Mâtürîdî ve Eş'arîlerin irâde anlayışlarını kısaca belirtmeye çalışacağız.

Mâtürîdî âlimlerinden Sadru'sh-Şeria'ya (ö.747/1346) göre irâde, fâilin onunla bir fiili iki çeşit taraftan (yapıp-yapmama) şeklindeki tezahürlerinden birini diğerine tercih ve eşyayı tahsis kılacak yönlerden birine mahsus kılma niteliğidir.⁵⁵ Eş'arîlere

⁴⁷ Mâtürîdî, a.g.e., s.286-288; es-Sabûni, *el Bidaye*, s.71; İbnü'l-Hümam, *el-Müsayere*, s.119.

⁴⁸ Eş'arî, *İbane*, s.119.

⁴⁹ Hud 11/107.

⁵⁰ Eş'arî, *Luma*, s.47-48.

⁵¹ el-Kasas 28/68.

⁵² el-Buruc 85/16.

⁵³ el-Enbiya 21/23.

⁵⁴ Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Açısından İnsan ve Filleri*, İstanbul 1979, s. 67.

⁵⁵ Sadru'sh-Şeria, *et-Tavdih*, İstanbul 1310, I/354.

göre irâde, takdir edilenin iki yönünden birinin vukuu bulmasını tahsis eden bir niteliklidir.⁵⁶

Şu halde Mâtürîdîlere göre insan irâdesi ikiye ayrılır.⁵⁷ 1-**İrâde-i Külliye**: Cenâb-ı Hakk tarafından insanlara verilmiş bil kuvve mevcut bir kudrettir ki, insanın bütün mümkün olan fiilleri tercih etmek halinden ibaret bir niteliği vardır. İşte bu irâde-i külliye'nin yaratılmış olduğunda ihtilaf yoktur. 2-**İrâde-i Cüz'îye**: İrâde-i külliye'nin muayyen ve tahsis olunmuş bir fiile yönelmesinden, sarf ve kullanmasından ibarettir.⁵⁸ Bu yönelmeye, sarf ve kullanmaya "*azm-ı musammam /dönmemek üzere verilen karar*" diye de tabir olunur.

Bir başka açıdan İrâde-i cüz'îyeye Hanefiler "*İhtiyar*" ismini verirlerken, Eş'arîler "*Kesb*" lafzını tercih etmektedirler.⁵⁹ Eş'arîler insanda bir irâdenin bulunduğunu kabul ederek Cebriyye'den ayrılmaktadırlar. Ancak onlar, insanın kudret ve irâdesinin fiile tesirini inkar ettikleri için netice itibarıyla Cebriye ile birleşmektedirler. Eş'arîlere göre, kudret ve istitaat denilen şey, insanda fiil ile beraber meydana gelir. Fiilden önce kudret bulunmamaktadır. Hem kudret, hem de fiil Allah tarafından yaratılmıştır. İnsanın ne kudrete ne de fiile hiçbir tesiri olamamaktadır. Sadece insanda "*kesb*" vardır. İşte insan bu kesbinden dolayı sorumlu tutulmaktadır. Eş'arîlere göre, Kur'ân-ı Kerim'de insanın fiilleri kendine isnat edildiği ve "*kesb*" ifadesiyle kullanıldığı için, insanda "*kesbin*" varlığını kabul etmişlerdir. Örnek olarak baktığımızda ayeti kerim'de "*Herkesin kazandığı iyilik kendine, işlediği fenalık yine kendinedir*"⁶⁰ diye buyrulmaktadır.

Mâtürîdîler, "*insanın kazandığı iyilik ve fenalık kendisindedir*" şeklindeki Eş'arîlerin bu tezini/düşüncelerini kabul etmezler. Zira Eş'arîler buna "*cebri mutavassıt*" ismini verirler. Halbuki bu düşüncelerinden dolayı kendilerine ve yaptıklarına cebri mutavassıt denmiş ise de Eş'arîler, Cebriye gibi doğrudan doğruya cebri kabul etmiyorlar. Zira Cebriye mezhebine göre, insan için hiçbir irâde hürriyeti yoktur. Yani insanın ne fiile, ne de kudrete ihtiyacı vardır. Fiil ve kudrete ihtiyaç yoksa o zaman insanın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Oysa Eş'arîler, insanın kudret ve irâdesinin olduğunu kabul ediyorlar, fakat bunların fiile tesirini inkar ediyorlar, kabul etmiyorlar dolayısıyla da dolaylı olarak cebre düşmüş oluyorlar.

Mâtürîdî, irade-i cüz'îyeye için "*ihtiyar*" lafzını tercih ediyor demiştik. Çünkü bu ifade ile insanın kudretinin varlığını bildirmek söz konusudur.⁶¹ İnsanın Allah'ın yarattığı bir de küllî irâdesi vardır. İnsanın belli, cüz'î bir fiile ilgisi olan cüz'î irâdesi, küllî irâdesinin bir şubesidir. İnsanda bulunan bu küllî irâde de birçok cüz'î ihtiyarlar vardır. Bunların karar yeri kalp olduğu için "*küllî irâde*" yerine "*kalbî irâdele*" de

⁵⁶ el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, s. 289.

⁵⁷ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, II/202-203.

⁵⁸ Harpûti, Abdulatif, *Tenkihü'l-Kelâm*, Dersaadet 1330, s. 240.

⁵⁹ ez-Zebidî, *İthafu's-Saade*, II/166.

⁶⁰ el-Bakara 2/286.

⁶¹ el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 239, 256, 270-271.

denir.⁶² Cüz'i irâde, bu külli irâdenin belli, özel bir fiile yönelmesi, sarf edilmesi ve kullanılması olmuş oluyor. Bu cüz'i irâde, başlangıç itibarıyla Allah tarafından değil, bilakis kul tarafındandır. Cüz'i irâde, kesb, azm, ihtiyar kelimeleriyle ifade edilen şey, doğrudan doğruya kul tarafından meydana geliyor. Yoksa bunların Cenâb-ı Hak tarafından yaratılmış olduğu kabul edilirse, o zaman insanların ihtiyarları da, ıztırâf olmuş olur ki, o zaman dini emir ve yasakların manasızlığı açıkça ortaya çıkar. Halbuki ıztırâf fiillerimizle ihtiyari hareketlerimiz arasında fark vardır. Örnek olarak, elimizi istediğimiz zaman kaldırabildiğimizi, kalbimizin ve nabzımızın, irademiz dışında hareket ettiğini biliyoruz. Şu halde bizde tesiri olan bir kudret, tercih edilebilen bir irâde vardır. Böylece Mâtürîdiler, Eş'arîlerin tesiri olmayan bir kudret ve irâde anlayışından farklı düşünürler.⁶³ Mâtürîdiler, sorumluluğa sebep olan bu cüz'i irâdenin varlığına şu ayeti kerimeyi delil gösterirler.⁶⁴ “*Bir millet kendi özünü değiştirmedikçe, bozmadıkça Allah da onun halini değiştirmez.*”⁶⁵ “*Bunlar, Allah'a ve ahirete inanmış, Allah'ın onlara verdiğiinden harçetmiş olsalardı, kendilerine ne zarar gelebilirdi?*”⁶⁶ Eğer kul, fiilinde mecbur olsaydı, bu kınamalar, serzenişler, doğru olmazdı.

Hem Mâtürîdiler, hem de Eş'arîler “*insanın kâsib*”, Allah'ın yaratıcı olduğunu kabul etmekte birleşirler. Ancak, Eş'arîler “*cüz'i irâdenin*” yani “*kesb*”in yaratılmış olduğunu söylerken, Mâtürîdiler onun yaratılmış olduğunu kabul etmezler. Zira Mâtürîdilere göre, eğer cüz'i irâdenin yaratıldığı kabul edilecek olursa, o zaman insan kendi kudretini sarf etmek mecburiyetinde kalır, neticede insan bununla cebre varır. Bu durumda Eş'arîler, Mâtürîdilere şöyle itiraz etmişlerdir. Eğer “*cüz'i irâde*” Allah tarafından yaratılmayıp da sırf insanın kendi fiiliyle meydana gelirse, işte o zaman insanın onun yaratıcısı olması gerekir. Bu ise, “*Her şeyi yaratan Allah'tır*”⁶⁷ ayeti kerimesinin ortaya koyduğu gerçeğe aykırıdır. “*Her şeyin yaratıcısı Allah'tır*” konusundaki Eş'arîlerin itirazlarına, Mâtürîdiler iki şekilde cevap vermektedirler: **Birincisi:** Evet “*Her şeyin yaratıcısı Allah'tır*”. Fakat irâde-i cüz'iyeye şey değildir. Çünkü “*şey*” diye hariçte var olana denir.⁶⁸ İrâde-i cüz'iyeye ise mevcut değildir. Bu yüzden onun yaratıcısının kul olması lazım gelmez. Çünkü “*irâde-i cüz'iyeye*”, irâde-i külliye'nin bir fiile ilişkisinden ibarettir. Nefiste varlığı söz konusu olmakla beraber, harici bir varlığı yoktur. İnsanda meydana gelen bu gibi şeylere “*hal*” denir ki, bu da itibari bir şeydir. Yani ne vardır ne de yoktur.⁶⁹ Bütün bunlar yaratma fiilinin bir ilişkisi olarak düşünülemez. Çünkü yaratma hariçte varlığı olan şeylere taalluk eder. Bu yüzden de irâde-i cüz'iyeye yaratma taalluk etmez. **İkincisi:** İrâde-i cüz'iyeye insanın kendi eseri olduğu apaçıktır. Bunun için “*Her şeyi yaratan Allah'tır*” gibi ilâhi

⁶² Hâdimi, *Şerhi Tarikatı Muhammediye*, III/185.

⁶³ Seyyid Bey, *Usul-u Fıkıh Dersleri*, s.13.

⁶⁴ Şeyhâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s.53-54.

⁶⁵ er-Rad 13/11; ayrıca bk. el-Enfal 8/53.

⁶⁶ en-Nisa 4/39.

⁶⁷ er-Rad 13/16.

⁶⁸ bk. Pakoğlu, Abdullah, *İslâm Kelâmında “Şey” Kavramı*, Sivas 1999 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)

⁶⁹ Gelenbevi, İsmail, *Hâşiye ale'l-Celâl*, Matba-ı Âmire 1308, s. 211. Ayrıca bk. “Dilediğiniz yapın.” Fussilet 41/40; “Hayır işleyin” el-Hac 22/27 ifadeleri, insanın irâde sahibi bir varlık olarak, fiillerini istediği gibi yaptığını gösterir. El-Mâtürîdî, a.g.e., s.225. İnsan fiillerinde hür olduğuna göre, fiilin Allah tarafından yaratılması, insana bir mecburiyet yüklemeyiz.

yaratmanın bütün şeylere şamil olduğunu gösteren nassların umumundan “*irâde-i cüz'iyey*” çıkarmak ve binaenaleyh o umurları irâde-i cüz'iyeden başka şeylere tahsis etmek zaruridir.⁷⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Allah insanlara fiil ve hareketlerini tayin edecek kudret ve irâde vermiştir. Şayet insana böyle bir kudret ve irâde verilmemiş olsaydı, Allah'ın emir ve yasaklarından, insanın sorumlu tutulmasının veya ceza ve mükafat görmesinin bir manası kalmazdı. Bu durum aynı zamanda Allah'ın adalet ve hikmetine de aykırı düşerdi. Bir yerde yükümlülük varsa, tabii ki orada irâde, fiilin seçimi ve kudretin sarfı da söz konusu olacaktır.

2-HÜSÜN VE KUBUH /Güzellik ve Çirkinlik

Hüsün “*güzel olmak*” anlamında masdar ve “*güzellik, rağbet edilen sevilen şey*” anlamında isim olarak kullanılır. Kubuh ise “*çirkin olmak*” ve “*çirkinlik, nefret edilen şey*” manasına masdar isimdir.⁷¹ Seyyid Şerif el Cürcanî'ye göre, **Hasen**: “*Dünyada övgü ile ahirette sevapla ilgili olan şeye*” denir.⁷² **Kabih** ise, “*dünyada kötülüğü, ahirette cezayı ilgilendiren şey*”⁷³ şeklinde tarif edilmiştir.

Güzel ve çirkinliğin dört manasının olduğunu söylemişlerdir. a-Kemal sıfatlara güzel, noksan sıfatlara çirkin denir. Meselâ: İlim güzel, cehalet çirkindir. b-Maksada uygun olan güzel, olmayan çirkindir. Adalet güzel, zulme çirkin denmesi gibidir. c-İnsanın tabiatına uygun olan güzel, olmayanın çirkin kabul edilmesi. Buna göre tatlı güzel, acı çirkindir. d-Dünyada övgüye, ahirette mükafata sebep olan şey güzel, bunun aksi dünyada yerilmeye, ahirette cezaya sebep olan şey de çirkindir. Bu anlamda itaat güzel, günah/isyan-masiyet ise çirkindir. İlk üç kısımdaki güzellik-çirkinlik akıl ile bilinebilir. Bunları ister din bildirsin isterse bildirmesin fark etmez. Fakat dördüncü anlama göre güzellik-çirkinlik konusunda âlimler arasında görüş ayrılığı meydana gelmiş ve bunun anlaşılmasının akıl ile bilinip bilinemeyeceği konusunda da ihtilaf edilmiştir.⁷⁴

Eş'arîlere göre, güzellik ve çirkinlik eşyanın zati sıfatlarından değildir. Allah'ın emrettikleri güzeldir. Yoksa önceden zatında güzellik olduğundan dolayı emredilmiş değildir. Allah'ın yasakladıkları şeyler de çirkindir. Yoksa aslında çirkin olduğu için yasaklanmış değildir. Bir şeyin güzel olup olmadığını aklımızla kestiremeyiz. Akıl dinî teklifi anlamak için bir vasıta⁷⁵, ama bir şeyin iyi mi kötü mü? olduğu noktasında nakıs kalır, bilemez.

⁷⁰ İbn Hümam, *el-Müsâyere*, Bulak 1317, s. 110; İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Ahmed Cevdet Paşa, İstanbul 1277, III/69.

⁷¹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, “hsn”, “kbh”, maddeleri.

⁷² el-Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 53.

⁷³ el-Cürcanî, a.g.e., s. 114.

⁷⁴ bk. Esad, Mahmud, *Usûl-i Fıkıh*, İstanbul 1302, s.229-230; Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s.32-33.

⁷⁵ Cürcanî, a.g.e., II/393.

Şöyle de diyebiliriz hüsün, Şâri'nin emirlerinin vücûb, nedb ve ibahe şeklinde tezahür etmesi ve onun izniyle olmasıdır, kubuh ise, hürmet ve kerahet şeklinde gözükten yasaklamalarıyla olur. İzin verilen şey güzel, yasaklanan şey ise çirkindir. Fiillerin güzelliği ve çirkinliği akıl yoluyla değil, şeriat ile bilinirliği konusunda Eş'arî âlimlerini uyum içinde görüyoruz.⁷⁶ Eş'arîler fiilde zâtî hüsün ve kubuh bulunmadığını ileri sürerken şu gerçeğe dayanmaktadır. Fiillerin hüsün ve kubuhunu akılla bilmek mümkün değildir. Çünkü akıllar fiillerin vasıflanmasında çoğu zaman daima ihtilaf içindedir. Birinin güzel gördüğünü bir başkası çirkin bulabilir. Bir şahıs bile bir fiil hakkında değişik zamanlarda farklı görüşlere sahip olabilir. Akıl karar verirken dış tesirlere açık ve etkisi altında kalabilir. Fiilin maksadına uygunluğunu, galip durumunu ve vasfını ölçü alır.⁷⁷ Kısaca fiil ve eşyanın yapısı iyilik ve kötülük gibi niteliklerin yatağı olamaz. Fiilin hasen/ güzel ve kabih/çirkin oluşunu tayin edenin insan değil, Allah'ın o fiil hakkındaki bildirdiği ile mümkün olduğudur. Fiil ise, ancak bu tarzda güzel ve çirkin olur.

Mâtürîdî ekolünün genel anlayışı, fiillerin akıl tarafından iyi ve fena oluşlarının idrak edileceği merkezindedir.⁷⁸ Onlara göre akıl, ilmin ve bilgisizliğin, kemal, olgunluk ve eksiklik, güzel ve çirkin olduğunu idrak eder. Akıl, adaletin güzelliğini, zulmün çirkinliğini de kavrar. Bir amaca göre: bir fiilin iyi veya kötü olduğu yine aklın kavradığı güzellik ve çirkinliklerdendir. Bu konunun iyi anlaşılması için örnek verecek olursak Zeyd'in ölümü, dostlarına göre acı ve kötü, onun düşmanlarına göre iyi ve güzel görülebilir.⁷⁹ Burada ortaya şu çıkar, kişilere göre değişen ve izafi olan bir anlayış ki, bunun neticesi olarak insanın iyilik ve güzelliği tespitte aklını kullandığı ve bunun için ilâhi bir gerekçeye gerek olmadığıdır.

Mâtürîdîlerin çoğunluğuna göre, eşyanın zatî bir güzelliği veya çirkinliği vardır. Mutlak hâkim olan Allah, ancak aslında güzel olan şeyleri emreder, çirkin olan şeyleri yasaklar. Hakîm olan zat bir şey emrettiği zaman ancak onun güzelliğinden dolayı emreder. Çirkin olan bir şeyi emretmek, hikmetine uygun değildir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim bu meseleyi "*Allah, fenalığı emretmez*"⁸⁰ şeklinde ortaya koyar. O halde dinî emir ve yasaklar bir şeyin güzel ve çirkinliğine delâlet eder, yani emrettikleri güzel, yasakladıkları ise çirkindir. Ama akıl bazı şeylerin güzel ve çirkinliğini dinî tekliften/emir-yasaktan önce anlar.

Mâtürîdî'ye göre, hüsün ve kubuh anlamının iki kaynağı vardır: **birincisi**, İnsan aklı **diğeri** insan tab'ıdır.⁸¹ Aklın güzel ve çirkin gördüğü şeyler ile tab'ın güzel ve çirkin gördüğü şeyler aynı olabilir yahut aynı olmayıp çelişebilir.⁸² Bu noktada akıl ile tab' aynı kararı vermeye bilir. Her ikisi bir şeye güzel veya güzel değil diyebilir.

⁷⁶ Cüveynî, *el-İrşad*, s. 258; Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, s. 370.

⁷⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I/58-59.

⁷⁸ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Meram*, s. 75-76; İbn Hümam, a.g.e., II/35.

⁷⁹ İbn Hümam, a.g.e., II/35.

⁸⁰ el-İsra 17/90.

⁸¹ bk. Camuzcuoğlu(Kaplan), Gökçen, *Farabi, İbn Sina, Mâtürîdî ve Mu'tezile'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Kayseri 1991, s.52-54, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

⁸² Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 170.

Diğer taraftan birinin yani aklın güzel dediğine diğeri yani tab' çirkin olarak kabul edebilir. Bazen bu söylenenlerin aksi de olabilir. Onlara göre, bir kısım şeylerin güzelliği, bir kısım eşyanın da çirkinliği akılda bedihi olarak sabittir. Akıl bunları zaruri olarak idrak eder, emreder veya yasaklar. Meselâ, nimete şükretmenin, doğruluğun ve adaletin güzelliği, nankörlüğün, zulmün, yalanın çirkinliği böyledir.⁸³ Aklın güzel gördüğü şeyler durumdan duruma göre değişmez.⁸⁴

İnsan tab'ına gelince, bu akıldan biraz farklıdır. Zira aklın güzel gördüğünü tab' çirkin görebilir veya aksi de olabilir. Bu durumda Allah'ın irâdesi veya yaratması sonucu akıl ve tab' arasında böyle bir değerlendirme tezadı vardır. Bundan gaye gayet açıktır, gelmiş olduğu bu dünyada insanın aklını kullanarak imtihanı başarmasıdır.⁸⁵

İmâm Mâtürîdî hüsün ve kubuhu, yukarıdaki ayırımı paralel olarak bir de mahiyeti itibariyle ikiye ayırır. Bunlar ya kendiliğinden güzel ve çirkin, ya da fiilin sonuçları ve durumuna göre güzel ve çirkin⁸⁶ şeklinde mahiyet açısından yapılan bir değerlendirmenin sonucudur. Çünkü Mâtürîdiyye göre, hüsün ve kubuh aklîdir. Akıl fiillerdeki özelliklere ve onlarda gördüğü faydalara ve zararlara bakarak, fiillerin çoğunda hüsün ve kubhu müstakil olarak idrak edebilir. İşte bu noktaya kadar Mâtürîdiyye, Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmakta ve görüş birliği içinde olmakla beraber iki meselede ihtilaf etmişlerdir.

Birinci mesele: Mu'tezile'ye göre bir şeyin güzelliği hakkında mutlak hakim akıldır. Mâtürîdîlere göre, güzelliğe hükmeden ancak Allah'tır.

İkinci mesele: Mu'tezile'ye göre akıl, güzellik ve çirkinliği tevlit yolu ile gerekli kılar, yani akıl doğru bir nazar ve fikir sonunda bilgiyi doğurtur. Mâtürîdîlere göre akıl, bazı fiillerde güzel ve çirkinliği bilmeye alettir. Çünkü güzel ve çirkin olduğuna Allah'ın hükmettiği fiillerden pek çoğu vardır ki, akıl kendi kendine onları bilemez. Belki aklın onları bilmesi, peygamberlerin bildirmesine bağlıdır. Peygamber olmadan veya gelmeden onlar bilinemez. O halde bazı konularda akıl tek başına değildir. Onun bir konuda kararları doğru olarak vermesi için Allah'ın elçilerinin bildirmesine bağlıdır. Şu halde, Mâtürîdîler ile Mu'tezile Allah'ın akıl tarafından bilineceği konusunda birleşirlerken, diğer hususlarda aralarında farklılıklar arz etmektedirler.⁸⁷

3-ALLAH'I TANIMA/MARİFETULLAH

Mâtürîdîlerin çoğuna göre, eğer Allah insanlara bir peygamber göndermemiş olsaydı, bu durumda onlar akıllarıyla Allah'ın varlığını ve onun hayat, ilim, kudret ve

⁸³ Mâtürîdî, a.g.e., s. 178, 217-218.

⁸⁴ Mâtürîdî, a.g.e., s. 201.

⁸⁵ Mâtürîdî, a.g.e., s. 218.

⁸⁶ Mâtürîdî, a.g.e., s. 201.

⁸⁷ Esad, Mahmud, a.g.e., s.233-234; bk. Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1966, s.77 vd.

benzeri sıfatlarla vasıflanmasının ve âlemin bir yaratıcısı olduğunu bilmesi elbette vacip olurdu. Çünkü Hanefilerin çoğuna göre insan akıllı, Allah'ın varlığını anlayabilecek şekilde ve nitelikte donatılmıştır. Yaratıklara bakıp, akıl yürüterek onu anlamak insanın özelliklerinden biridir. Şu halde, Mâtürîdîlerce, akıl yalnız bir alet olmayıp, bazı şeyleri şeriat bildirmezden önce de anlayabilecek donanımdadır. Onlar bu görüşlerine şu ayeti delil getirirler: "*Kavmine acıklı bir azap gelmeden önce onları korkut.*"⁸⁸ Bu ayet bir korkutucu/inzar edici gelmeden önce imanın gerekli olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü eğer iman onlara gerekli olmasaydı, onlara korkutucu gelmeden önce azap inmesinden şüphesiz emin olurlardı. Böylece onlar, uyarılmalarından önce azap inmesiyle korkutulmazlardı. Mademki, korkutucu gelmeden önce azap gelmesiyle korkutuldular, bu durumda onlara imanın gerekli olduğuna delil teşkil etmektedir.⁸⁹

Sağlam yaratılıştaki olan her insan, Allah'ın varlığını tanır. Çünkü insan nerede ve hangi zamanda yaşarsa yaşasın etrafında sayılamayacak kadar çok güzellikte olan varlıklara başını çevirdiğinde mutlaka bir yaratıcının mevcudiyetine akılla ulaşır. Bunun için en iyi örnek; Hz. İbrahim'in semavî varlıklarla ilgili akıl yürütmesi gibi ben "...*batanları sevmem*"⁹⁰ diyordu ve yine peygamberlerin kavimlerine "...*Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın varlığından mı şüphe vardır?*"⁹¹ Demeleri aklın Allah'ı bilme konusunda yeterli olduğuna apaçık bir delildir.⁹² Bütün bu örnekler bize gösteriyor ki, Allah'ın varlığının akıl ile bilinebileceği noktasındadır.

Eş'arîlere göre Allah'ı tanımak şer'an vaciptir. Akıl ilâhi emirleri anlamaya bir alettir. Peygamber gönderilmeden akıl, Allah'ı ve diğer dini hükümleri anlayamaz ve anlayamadığından dolayı onun üzerine vacip olmaz. Çünkü yalnız akıl ve düşünme Allah'ı bilmeye yeterli değildir. Eş'arîler bu görüşlerine şu ayeti kerimeyi delil getirmektedirler: "*Biz bir peygamber göndermedikçe azap etmeyiz.*"⁹³ Yani insanın ilâhi bir azaba çarptırılması için kendisinden önce bir uyarıcının gelmiş olması ve kendisini ikaz etmiş olması gerekir. Bu hususta Mâtürîdîler ise, ayeti kerimedeki "*azap etmeyiz*" sözünden maksat bu bir dünya azabıdır. Yoksa ahiret azabı değildir, derler.⁹⁴ Kendi görüşlerine delil getirdikleri bu ayetle birlikte bir de şu ayet-i kerime ile konuyu teyit ederler: "*Bir memleketi helak etmek istediğimiz zaman, o memleketin zevke düşkün öncülerine/elebaşlarına emrederiz...*"⁹⁵ Delil olarak ileri sürülen bu ayet Mâtürîdîlerin görüşlerini, yani azabın dünyada meydana gelmesi için bir uyarıcının bulunmasının şart olduğunu açık bir şekilde belirtmektedirler. Diğer taraftan Eş'arîlerin delil olarak aldıkları "*azap etmeyiz*" sözü ise, akıl ile idraki mümkün olmayan dinî hükümlerin yerine getirilmesi durumunu ilgilendirir, şeklinde

⁸⁸ Nuh 71/1.

⁸⁹ Şeyhzâde, *Nazmü'l-Ferâid*, s. 35; Beyâzîzâde, a.g.e., s. 75; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire 1964, IV/93; İbn Hümam, *el-Müsâyere*, s.157-158.

⁹⁰ el-Enam 6/76.

⁹¹ İbrahim 14/10.

⁹² Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmî Kelâm*, İstanbul 1972, s. 150-151.

⁹³ el-İsra 17/15.

⁹⁴ Bilmen, a.g.e., s. 151.

⁹⁵ el-İsra 17/ 16.

yorumlanmıştır. Yoksa akıl ile elde edilmesi mümkün olan Allah'ı bilmenin terk edilmesi anlamına değildir.⁹⁶

4-TEKVİN

Bu konu esas itibariyle fiili sıfatlar konusundaki ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Eş'arî mezhebi, fiilî sıfatları hâdis olarak kabul eder. Bunları Allah hakkında sıfat olma özelliğine sahip görmezken, Mâtürîdîler bu sıfatları da Allah'ın diğer sıfatları gibi kadîm, zâtla kâim ve ezeli olarak kabul etmektedirler.

Tekvin kelimesi, "KVN" kökünden, tef'il ölçüsünde mastar olan "Tekvin" var etmek, ihdas etmek, oldurmak, parçaları birleştirmek, *yapmak* ve yaratmak anlamlarına gelmektedir.⁹⁷ Ayrıca "Tekvin"i Allah'ın eşyayı yoktan yaratmasının Arapça karşılığı olarak almışlardır. Bu kelime ile eş anlamlı olarak halk, tahlik, icad, ihdas, ihtira, kelimeleri ile birlikte ayrıca izhar, inşa', ihda, sun' ve fiil kelimeleri de kelâmcıların eserlerinde zikredilmiştir.⁹⁸ Tekvin lafzını ilk defa kelâm ilminde kullanan kişi, İmam Mâtürîdî (ö.333/944) olduğunda şüphe yoktur.⁹⁹

Mâtürîdî mezhebine göre, Allah'ın sübûtî sıfatları, tekvin sıfatıyla birlikte sekizdir. Eş'arîler ise bu sıfatları yedi olarak kabul ettiklerinden dolayı Allah Teâla'nın kemal sıfatları içinde bulunan ve Mâtürîdîlerce de sekizinci olarak kabul edilen tekvini kabul etmemişlerdir. Mâtürîdîlere göre tekvin Allah'ın ezeli, ebedî, zatla kaim ve zat üzerine zaid bir sıfatıdır. Allah mükevvenatı tekvin sıfatı ile yoktan yaratmıştır. Allah'ın tekvin sıfatı ile nitelenmesini nakil ve akıl gerektirmektedir.

Kur'ân'da Allah'ın "yaratıcı" olduğunu bildiren ayetler, Mâtürîdîlere göre tekvin sıfatının naklî delili sayılmıştır. "Allah her şeyi yoktan yaratandır. Ve o, her şeye vekildir."¹⁰⁰ gibi ayetlerin Mâtürîdîlerce aklî izahlarına gelince, onlar şöyle diyorlar; Şu kainata bakan bir insan onun bir yaratıcısının olduğuna hükmeder. Onun bir yaratıcısı olmaksızın var olduğu söylenemez. Bu kâinatın bir yaratıcısı var ise, onda yaratma/tekvin sıfatı olmaksızın yarattı da denilemez. Aklî delillerle de apaçık olarak göstermektedir ki, Allah teâla tekvin sıfatı ile muttasıf bulunmaktadır.¹⁰¹ Ayrıca Mâtürîdîler tekvin sıfatının aşağıdaki sebeplerden ötürü, ezeli olması gerektiğini ifade etmişlerdir.

a-Tekvin sıfatı kadîmdir. Şayet hâdis olsa idi, Allah'ın zatı ile kaim olmaması gerekecektir. Zira hâdis şeylere mahal olan şey de hâdistir. Allah'ın hâdislere mahal olması ise imkânsızdır. Çünkü eksiklik ve noksanlık sonradan olanların yani yaratılanların alametidir. Allah ise bunlardan münezzehtir. "O doğmamış ve

⁹⁶ Şeyhzâde, a.g.e., s. 36; Emin, Ahmed, a.g.e., IV/93.

⁹⁷ Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, İstanbul 1305, IV/742.

⁹⁸ Beyâzîzâde, a.g.e., s. 212-213; Harpûfî, a.g.e., s. 220-221; İzmirli, a.g.e., II/121.

⁹⁹ Mâtürîdî, a.g.e., s. 46-47.

¹⁰⁰ ez-Zümer 39/62; Ayrıca bk. er-Rad 14/16; el-Kehf 18/ 51; el-Haşr 59/24.

¹⁰¹ Sâbüni, Nureddin, *Mâtürîdî Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul 1991, s. 35-36; Taftézânî, *Şerhu'l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1980, s. 175-176; Beyâzîzâde, a.g.e., s.212-213; Harpûfî, a.g.e., s. 219.

*doğrulmamıştır*¹⁰² şeklinde beyan edilen bu ayeti kerime yaratıcının hâdis olmadığını en kesin bir delille tenzih etmeye yeter ve artar.

b-Allah'ın, tekvin sıfatı kadim değil de hâdis olmuş olsaydı, Kur'ân'da Allah'ın kendini "*yaratıcı*" diye nitelendirmesi kizb/yalan olurdu ki, bu durum da Allah için muhaldir.

c-Tekvin sıfatı şayet hâdis olsaydı, ya bunun diğer bir tekvinle yaratılmış olması gerekirdi, bu ise teselsüle sebep olurdu. Teselsül ise batıldır, imkânsızdır.¹⁰³

İmam Mâtürîdî genel çizgileriyle Tekvin sıfatını dört açıdan izahını yapmış olup ona göre: 1-Tekvin, Allah'ın kemal sıfatlarından biridir, 2-Tekvin sıfatı kadimdir, 3-Tekvinle mükevven aynı değildir, 4-Tekvin sıfatının ezeli olması, mükevvenin de ezeli olmasını gerektirmez¹⁰⁴, şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır.

Eş'arî kelâmcıların eserlerinde taalluk konusunda hicrî yedinci asrın başlarından itibaren, tekvin sıfatının münakaşası yapılmıştır. Bu asra kadar Eş'arîler, tekvin sıfatından bahsetmemekte ve ilk defa Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile birlikte kelâmcılar eserlerinde tekvin sıfatını söz konusu edilmektedirler.¹⁰⁵ Şu halde tekvin sıfatını bu iki mezhep arasındaki tartışmasını şöyle tasnif etmemiz mümkündür.

I-Tekvin sıfatının ezeli olup olmaması meselesi:

1-Eş'arîlere göre, Allah yaratmadıkça "*yaratıcı*", rızık vermedikçe "*râzık*" değildir. Ezelde yaratıklar olmadığına göre, Allah'a nasıl yaratıcı "*tekvin*" niteliğini verebiliriz.¹⁰⁶

2-Mâtürîdîler, Allah Teâla isim ve sıfatıyla ezeldir. Allah'ın mahlûkatı yarattığından bu yana "*yaratıcı*" ismini almış değildir. Bu ve buna benzer örnekleri daha da çoğaltabiliriz. Allah kendisini Kur'ân'da "*Din gününün sahibi*"¹⁰⁷ diye nitelemiş, hâlbuki "*din gününü*" yaratmamıştır. O halde, ezelde Allah'ı yaratıcı olarak niteleyebiliriz.¹⁰⁸

II-Tekvin-Mükevven Meselesi:

a-Eş'arîlere göre, tekvin ile mükevven bir ve aynı şeylerdir. Yaşanan hayatta fiil mefulün kendisidir. Bir şeyde kırılan olmadan kırılma, bir kimsede dövülen olmadan dövme fiilleri düşünülmeceği gibi mevcut olmaksızın icat ta mümkün değildir. O halde icadın kadim olduğunu kabul edersek mevcudatın da kadim olduğunu kabul etmiş oluruz,¹⁰⁹ şeklinde bir düşünce tarzı ileri sürülür.

¹⁰² el-İhlas 1120/3

¹⁰³ Sâbüni, a.g.e., s. 35-36; Taftezânî, a.g.e., s. 175-176; Harpûti, a.g.e., s. 219.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, a.g.e., s. 44-49.

¹⁰⁵ Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal*, Mısır ts, s. 135.

¹⁰⁶ en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, trc. C.Akpınar, Konya 1977, s. 36.

¹⁰⁷ el-Fatiha 1/3.

¹⁰⁸ en-Nesefî, a.g.e., s. 36.

¹⁰⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, trc., Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980, s. 102.

b-Mâtürîdîler ise, tekvin mükevvenenden ayrıdır, fiil de mefulün aynı değildir. Tekvin mükevvenin aynı olsa idi, Allah âlemden daha kadim ve âlem üzerinde kudret sahibi olmak-tan başka bir rolü, tesiri ve âlemlle ilgisi olmayan bir yaratıcı olurdu. Bu nedenle Allah'a âlemin yaratıcısıdır denemezdi.¹¹⁰ Durum böyle olmadığına göre Allah âlemin yaratıcısıdır. Allah, yaratıcı olmakla birlikte/beraber tekvinle mükevven aynı değildir. O zaman tekvin mükevvenenden ayrı olunca, tekvin sıfatının kadim olması, mükevvenin de kadim olmasını gerektirmez. Tekvin ezelde ve ebedde de bâkîdir. Fakat tekvin sıfatının taallukunun hudûsu ile mükevven hâdistir. Bu durum irâde, ilim, kudret ve sair sıfatlarda da aynıdır. Bu sıfatların kadim ve ezeli olmalarından, taalluk ettikleri şeylerin de ezeli olmaları gerekmez.¹¹¹

III-Yaratmada etkin sıfatın taalluku meselesi

a-Eş'arî'ye göre, tekvin sıfatından maksat, eserin var oluşuna müessir bir sıfat ise, o kudret sıfatının ta kendisidir.¹¹²

b-Mâtürîdîler, kudret eserin var oluşuna müessir bir sıfat değildir. Kudret, kâdir'in bir fiil yapabilme ve iktidar gücüdür. "*Kâdir, yaratır*" değil, "*Kâdir, bir fiil yapabilme gücüne sahiptir.*" demektir.¹¹³ Bu itibarla tekvin, kudret sıfatından ayrı bir sıfattır, yani tekvin ayrı bir sıfattır, kudret ayrı bir sıfattır. İkisi bir sıfat olarak telakki edilemez.¹¹⁴

5-KULA GÜCÜ YETMEYECEK ŞEYLERİ TEKLİF

Cürcânî, et-Ta'rifât'ında "*teklif*" kelimesini, muhataba "*külfet*" yüklemek¹¹⁵ şeklinde açıklarken, Bağdâdî de ise "*teklif*" kelimesi, "*külfetten*" alınmış, "*yorgunluk ve meşakkat*" manasınadır. Şeriatta emre ve nehye itlak olunmuştur. O halde teklif: hitabın emir ve nehy olarak muhataba yönelmesidir.¹¹⁶ Diğer taraftan teklif konusu her ne kadar doğrudan doğruya Usul-ü Fıkhî ilgilendiren bir mesele¹¹⁷ ise de, kelâm ilminin de konuları arasına girmiş ve insanın fiillerinin bir parçası olmuştur.

Mâtürîdîler "*teklif*"i, ancak vukuu makdur olana bağlı ve bu şekilde bir emrin ifadesi olan şey anlamında kullanır. Teklif yerine getirilirse, mükâfatı gerektirir, yerine getirilmezse cezaya davet eder. Fakat teklifin bu tarzda icraya konması insanın irâde gücüyle olur.¹¹⁸ Mâtürîdî kelâm okulunda önemli olan, teklifin insanın irâde ve gücüyle ilgili oluşudur. Güç yetmeyen işe teklif kabul edilmemektedir.¹¹⁹ Mâtürîdî ise, bu konu ile ilgili şu ayeti mesnet kabul etmektedir: "*Allah bir kimseye ancak gücü*

¹¹⁰ Pezdevî, a.g.e., s. 102; Sırrı Paşa, *Naktü'l-Kelâm*, İstanbul 1302, s. 137 vd.

¹¹¹ Sırrı Paşa, a.g.e., s. 138 vd.

¹¹² Râzî, a.g.e., s. 135.

¹¹³ bk.Yıldırım, Suad, *Kur'an'da Ulûhiyet*, İstanbul 1987, s.178-182.

¹¹⁴ Konu ile ilgili olarak bk.Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, Mısır 1327; Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980; İzmirlî, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1341, II/121

¹¹⁵ el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 45.

¹¹⁶ Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 270.

¹¹⁷ Haydar Efendi, *Usûlü Fıkhî Dersleri*, İstanbul 1966, s. 104 vd.

¹¹⁸ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 250.

¹¹⁹ Mâtürîdî, a.g.e., s. 250; Şeyhzâde, a.g.e., s. 25.

yettiği kadar teklif eder.”¹²⁰ Mâtürîdîlikte mesele insanın gücü ve bu gücün imkânlarının Allah'ın ezellilik ve mutlak ilmince bilmesi açısından ortaya konmaktadır.¹²¹

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî: “Onlar hakkı işitmezler, gerçeği görmezler”¹²² ve “Kelâmını işitmeye de tahammülleri yoktur”¹²³ ayetlerini güç yetmeyen için Allah tarafından teklifinin mümkün olduğuna delil gösteriyor.¹²⁴ Böylece Eş'arî'de iki teklif anlayışı görüyoruz. Bu durumda kâfire, Allah imanı teklif etmiş midir? Sorusuna “evef” ile cevapladıktan sonra imana gücünün yetip yetmediğine ise, “Eğer gücü yetseydi, iman ederdî” diyor. O halde kul gücünün yetmediğine mükellef midir? Sorusuna ise, bunda da iki yön vardır, diyerek insanın aczinden dolayı imana gelmediğini reddediyor. Bütün bunlara karşılık olarak insanın imanı terkinden dolayı ve onun zıddı olan şeylerle meşgul olduğundan ötürü insanın imana gelmeyişi kabul ediyor.¹²⁵ Şu halde teklif meselesi, temelde insanın kudretine bağlı ama bu kudret Eş'arî anlayışında Allah'tan gelmektedir. Diğer taraftan Eş'arî aczi, bir şeyin kendisini ve karşıtını yapmamak olarak anlamaktadır. Acz halinde ise, emir olunanla birlikte, bir şeyi almak ya da terk etmekte bulunmaz.¹²⁶

Eş'arî'nin bu görüşü şu şekilde açıklanabilir. Allah insana gücünün yetmediği şeyi yüklemesi, teklif etmesi caizdir. Bu, şeriat yönünden doğrudur. Zira Ebû Leheb'e Allah'a iman etmesi emredilmiş ve ayrıca Peygamberi tasdik ile bütün haber verdiklerine iman etmesi bildirilmiştir. Bütün bunlara rağmen Allah onun iman etmeyeceğini de bildiğinden bu durumu ezeli ilmi ile haber vermiştir. Güç yetmeyen için teklifinin mümkün oluşuna ise, “Ey Rabbimiz, güç yetiremeyeceğimiz şeyi bize yükleme”¹²⁷ ayeti delil olarak alınabilir.¹²⁸

6- HİKMET ve SEBEP

“Hikmet” kelimesi lügatte, adaletle hükmetmek, eşyanın hakikatlerini olduğu gibi bilmek ve gereğine göre amel etmektir. Allah hakkında hikmet, eşyayı bilmek, onu sağlam ve muhkem bir gaye üzerinde vücûda getirmek, insan hakkında ise hikmet, varlıkları bilinmesi ve hayrı işlemesi anlamındadır.¹²⁹ Mâtürîdî, hikmetin manasını, doğruca gidip erişme, yerini bulma, her şeyi yerli yerine koyma anlamında olduğunu söyledikten sonra, bunun adalet manasına, sefihînin ise, bir şeyi kendi gerektiği yerden başka bir yere koymak¹³⁰ şeklinde açıklamaktadır.

¹²⁰ el-Bakara 2/ 286.

¹²¹ Sâbü'nî, *el-Bidaye*, s. 118.

¹²² Hud 11/20.

¹²³ el-Kehf 18/101.

¹²⁴ el-Eş'arî, *el-Lum'a*, s. 99.

¹²⁵ el-Eş'arî, a.y.

¹²⁶ el-Eş'arî, a.g.e., s. 99-100.

¹²⁷ el-Bakara 2/286.

¹²⁸ Gölcük, Şerafeddin, Toprak. Süleyman, *Kelâm*, Konya 1988, s.221.

¹²⁹ el-İsfehânî, Ragıb, *el-Müfredât*, s. 127, Beyrut ts.; Tahânevî, *Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn*, Tahran 1947, I/370; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, IV/244.

¹³⁰ Mâtürîdî, a.g.e., s. 97, 114.

el-Gazzâli (ö. 505/1111) hikmet kelimesini iki anlamda kullanmakta ve bu konuyu şöyle izah etmektedir: 1-Eşyanın düzeni ile onların ince ve yüksek manalarını mutlak olarak kavrama ve istenilen gayenin tamamlanması için gerektiği gibi onlar üzerine hükmetmek, 2-Bu birinci manaya ilave olarak, düzen ve tertip vücuda getirmek, iyi ve sağlam kılmak üzere kudretin isnat edilmesidir.¹³¹

Eş'arîlere göre, Allah'ın fiillerinde hikmet vardır. Ancak onun bu hikmet sahibi oluşu, zorunlulukla değil, cevaz suretiyledir. Her varlığın yaratılmasında Allah hikmet sahibidir. Allah mahlûkatı yaratmasa da, hikmetten çıkmaz, yarattığını kat kat yaratması da caizdir. Kâfirleri yaratıp, mü'minleri yaratmaması, cansızları yaratıp, canlıları yaratmaması da caizdir. Bu yönden hangisi olursa olsun, ondan doğru, adil ve hikmet olarak meydana gelir.¹³² Ancak Eş'arîler, Allah'ın bir kısım fiillerinde hikmetin tasavvur edilmeyeceğini ileri sürerler. Meselâ kâfirlerin cehennemde ebedî kalması, bu dünyada akreplerin ve yılanların yaratılması gibi pek çok şeyi gösterebiliriz.¹³³

Mâtürîdîler ise, Allah'ın fiilleri, bir zaruretle değil, hikmetinin gereği ve ihsan olarak meydana gelmektedir.¹³⁴ Onlar bu görüşlerini şöyle izah ederler, eğer zikredilen manada Allah'ın fiilleri için gereklilik olmayacak olsa, fiilin meydana gelmesi veya terki de eşit olur. Bu takdirde onun fiilinin bazısının hikmetten uzak kalması caizdir. Bu durumda onun bir kısım fiillerinde manasızlığın/abesliğin caiz olması gerekirdi ki, Allah bundan uzaktır.¹³⁵

Mâtürîdîler, Eş'arîlerin Allah'ın bir kısım fiillerinde hikmetin tasavvur edilemeyeceği görüşlerine şöyle cevap verirler. Allah'ın fiillerindeki hikmeti kavrayamayışımızdan dolayı hikmetin yokluğu lazım gelmez. Bizim aklımızın sınırlılığı sebebiyle, Allah'ın fiillerinin bütünündeki hikmeti bilemeyiz.¹³⁶ Zira Mâtürîdîlere göre, hikmet, ister ilim yönünden, ister fiil ve amel yönünden olsun, isterse her ikisinin kapsamı dahilinde olsun, Allah'ın bu ikisiyle de ezelde muttasıf olduğunu belirtirken, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ise, hikmetle ilim murat edildiğinden, onu zatî ve ezeli sıfatlardan saydığı, fiil murat edildiğinde, onu ezeli sıfatlardan saymadığını kaydeder¹³⁷ şeklinde bir görüş ileri sürer.

Eş'arî mezhebi ile Mâtürîdî mezhebi arasında, hikmet konusunda, bağlandıkları prensiplerden kaynaklanan bir görüş ayrılığı bulunmaktadır. Eş'arî mezhebine göre, Allah'ın zatî sıfatları ezeli'dir. Fakat fiilî sıfatları ezeli değildir. Fiilî sıfatları izafî olup, hakikî değildir. Eş'arîler tekvin sıfatını kabul etmezler. Onlara göre, tekvin sıfatı, kudret sıfatının hâdis olan taallukundan ibarettir. Onlar, Allah'ın kudret sıfatının biri ezeli, diğeri hâdis iki taalluku olduğunu kabul ederler. Böylece Eş'arîler,

¹³¹ el-Gazzâli, *el-İktisad*, s. 165.

¹³² Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-Din*, İstanbul 1928, s. 150; Şeyhzâde, a.g.e., s. 27.

¹³³ Bağdâdî, a.g.e., s. 165; Şeyhzâde, a.y.

¹³⁴ Mâtürîdî, a.g.e., s.217-221.

¹³⁵ Şeyhzâde, a.y.

¹³⁶ Şeyhzâde, a.g.e., s. 27.

¹³⁷ Şeyhzâde, a.g.e., s. 28.

fiilî sıfatların hâdis olduğunu söyleyerek Mâtürîdîlerden ayrılırlar. Eş'ârî'lere göre, Hâkim, âlim manasına kullanılırsa, zâtî sıfatlardandır. Onun için Allah, ezelde hâkimdir. Eğer hâkim, fiilde isabet eden anlamında kullanılırsa, bu takdirde fiilî sıfatlardandır, ezeli değildir¹³⁸ diyorlar.

Mâtürîdîlere göre, hikmet, fiilin sağlam ve muhkem kılınması manasında da olsa Allah'ın ezeli sıfatıdır. Çünkü bu durumda hikmet tekvin sıfatına racidir. Fiilî sıfatların raci olduğu tekvin sıfatı ise ezeldir. Aslında hikmet sıfatı Allah'ın ezeli sıfatıdır. Hikmet sıfatı, Allah'ın hem zâtî, hem de fiilî sıfatını içeren bir sıfattır. Çünkü hikmetin manası, hem eşyanın inceliklerinin bilinmesi, hem de fail olarak o eşyayı gerektiği gibi yapmasını kapsamaktadır.

Hülâsa edecek olursak, Eş'ârîler, açıklamalarıyla hikmeti, ilim ve mutlak irâdeye irca etmekte, Mâtürîdîler ise hikmeti, Allah'ın hem zâtî ve hem de fiilî sıfatını içeren bir sıfat olarak kabul etmektedirler.

7-EZELDE MA'DÛMA HİTAP

Allah'ın ezelde ma'dûma hitap meselesinde Eş'ârîyye'ye göre, ma'dûma ezelde ilâhî hitap taalluk eder. Buna göre, Allah ezelde mütekellimdir. Mâtürîdîyye ise, Allah ezelde mütekellim değildir. Yani ma'dûma ezelde ilâhî hitap taalluk etmez.

İbn Hümam "el-Müsayere" isimli eserinde bu konuyu kısaca şöyle izah eder: "Ehl-i sünnet âlimleri, Allah'ın zatıyla kaim olan kelâmı nefsiyle ezelde mütekellim olduğunu ve mütekellim olarak devam ettiğinde ittifak etmelerine rağmen, Allah'ın ezelde mütekellim olup olmadığı noktasında ihtilaf etmişlerdir. Eş'ârîler buna "Evet" demişlerdir. Yani Allah ezelde mütekellimdir. Bazı Ehl-i Sünnet âlimlerine ve Hanefî kelâm âlimlerinin çoğunluğundan nakledilenlere göre ise bunun cevabı "hayır"dır. Yani Allah ezelde mütekellim değildir."¹³⁹ Hatta bu konuda İbn Hümam'ın kendisi Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî'yi desteklediğini de belirtmektedir.

8-EŞ'ARİLERE GÖRE NÜBÜVVET İÇİN ERKEKLİK ŞART DEĞİLDİR

Nübüvvet konusu İslâm'ın en önemli inanç esaslarından birini hatta bir bakıma en önemlisini oluşturur. İslâm düşünce tarihinde, nübüvvet çeşitli ekoller tarafından farklı anlaşılmıştır. Bu nedenle peygamberlerin cinsiyeti konusunda Mâtürîdîler ile Eş'ârîler arasında ihtilaf vardır. Ehl-i Sünnetin her iki kolu peygamberin erkeklerden olduğunu kabul eder.¹⁴⁰ Ancak Eş'ârîler ise, kadınların da peygamber olabileceğini benimserler. Mâtürîdîler bu düşünceyi benimsemezler. Çünkü

¹³⁸ Râzî, Fahreddin, *et-Tefsirü'l-Kebir*, Kahire ts, II/210.

¹³⁹ İbn Hümam, *el-Müsayere*, Bulak 1317, s. 76-77.

¹⁴⁰ İbn Hümam, a.g.e., s. 198.

“Peygamberler ancak erkeklerden olur” diyen Mâtürîdîler¹⁴¹ Kur’ân-ı Kerim’den şu ayeti delil gösterirler: “Senden evvel (peygamber olarak) gönderdiklerimiz şehir halkından kendilerine vahiy eder olduğumuz erkek adamlardır.”¹⁴²

İmâm Eş'arî ile kitap ve sünnetin zahirlerini kendilerine mezhep edinen birkaç âlim bazı ayetlere¹⁴³ dayanarak Hz.Meryem'in nübüvvetine kail olmuşlardı.¹⁴⁴ Kur'an'daki birkaç ayet ile istidlal ederek Hz. Meryem'in nübüvvetine kail olanlar, resûl ile nebi arasındaki farkı belirtirken “nebi, ister tebliğ memur olsun, isterse olmasın kendisine vahiy olunandır” tarifine dayandırmışlardır.¹⁴⁵ Bu duruma göre kadınlardan peygamberlikleri söz konusu olan altı kadın: Hz.Havva, Hz. Sara, Hz.Hacer, Hz.Musa'nın annesi, Firavunun eşi Asiye ve Hz. Meryem'dir.¹⁴⁶ Hâlbuki Mâtürîdîler Kur'ân'da kadınlar ile ilgili vahyin diğer varlıklara gelen vahiy gibi telakki ederler, yani bunun nebevî bir vahiy olmadığını söylerler.¹⁴⁷ Kadınlara gelen bu şey belki bir ihsandır, derler.

9-İBADETİN İFASI

Mâtürîdîler, Müslüman olmayanların ibadetleri ifa ile mükellef olmadıkları görüşün-dedirler. Onlar küfürlerinden dolayı ceza görürler. Fakat ibadeti ifa etmediklerinden dolayı cezaya çarptırılmazlar. Eş'arîler, Müslüman olmayanların ibadetle mükellef olduğu görüşündedir. Onlara göre gayri Müslim bu sebeple yani ibadetleri ifa etmediğinden dolayı da ceza görürler.¹⁴⁸ Mâtürîdîler peygamberin şu hadis-i şerifini kendilerine delil olarak gösterirler: “Hz. Peygamber Muaz b. Cebelî Yemen'e gönderdiği zaman: Onlar/Yemenliler Allah'tan başka ilâh olmadığına şahadet getirmeleri için davette bulun, eğer buna icabet ederlerse yani şahadet getirirlerse o takdirde Allah'ın onlara beş vakit namazı farz kıldığını bildir.” diye söylemişti. Burada icabet etmeleri ve icabet ettikten sonra da üzerlerine ibadeti emretmek arasında bağ vardır. Yani Mâtürîdîler icabet yoksa ibadetin ifası da yok diyor.

Eş'arîler ise, bu konuya şu ayeti delil göstererek meselelerine sağlam bir zemin bulmaya çalışıyorlar: “(Kâfirlere) Allah Teâla sorar. Sizi Cehenneme sokan şey nedir? Onlarda biz namaz kılanlardan değildik”¹⁴⁹ diye cevap verirler. Yani onların ibadetleri terk edişleri ateşe girmelerine sebep oluyor. Mâtürîdîler ise, cevaben diyorlar ki, ayeti kerimede ki, asıl mana şöyledir. “Biz namazın farz oluşunu itikat edenlerden değildik. Azapta itikadı terk ettiklerinden dolayıdır. Yoksa İbadeti terk etmelerinden dolayı değildir.”¹⁵⁰

¹⁴¹ Şeyhzâde, a.g.e., s. 49.

¹⁴² Yusuf 12/109; ayrıca bk. en-Nahl 16/43; el-Enbiya 21/7.

¹⁴³ Âl-i İmrân 3/42; Meryem 19/16-19.

¹⁴⁴ Beyâzîzâde, a.g.e., s. 329.

¹⁴⁵ Bağçeci, Muhittin, *Peygamberlik ve Peygamberler*, İstanbul 1977, s. 73 vd.

¹⁴⁶ Zebidi, *Tecridi Sarih Tercümesi ve Şerhi*, trc. Kamil Miras, Ankara 1971, IX/150.

¹⁴⁷ İbn Hümmam, a.g.e., s. 198.

¹⁴⁸ Şeyhzâde, a.g.e., s. 58.

¹⁴⁹ el-Müddessir 74/42-43.

¹⁵⁰ Şeyhzâde, a.g.e., s. 58.

10-İRTİDAT

Lügatte “dönme” anlamına gelen irtidat, iftial ölçüsünde bir mastardır. Riddet ise, irtidat mastarının ismi olarak kullanılır.¹⁵¹ Kısaca dinden “dönme” diye tercüme ettiğimiz irtidat kavramı istilahta ise, bir kimsenin Müslüman iken İslâm dininden dönmesi, İslâm’ı terk etmesidir. Bu şekilde dinden dönen kimseye mürted denir. Hz. Peygamber zamanından beri İslâm dünyasında az da olsa dinden dönme olayları meydana gelmiştir. Ancak bunlar gerek sayı gerekse nitelik olarak hiçbir zaman İslâm’ın yaşamasına ve yayılmasına zarar verecek derecede problem oluşturmamıştır.¹⁵² Ancak mürtedin tekrar müslüman olması halinde amellerinin boşa gidip gitmediğinde ihtilaf edilmiştir.

Eş’arîler göre, irtidat edip te yeniden imana dönen kişinin amelleri kendisine avdet eder. Mâtürîdîler ise, mürtet imana dönse de amelleri ona avdet etmeyeceğini belirtiyorlar ve bu konu ilgili olarak da şu ayet delil getiriyorlar: “...Kim imanî inkâr ederse, şüphesiz amelleri boşa gider.”¹⁵³ Eş’arîler ise, karşı delil olarak şu ayeti ileri sürmektedir: “...İçinizden dininden dönüp kâfir olarak ölen olursa, bunların işleri dünyada ve ahirette boşa gitmiştir...”¹⁵⁴

11-TÖVBE-İ YE’S

Tövbe, lügatte rücu’ etmek, geri dönmek pişman olmak, nedamet duymak, yaptığı günahları bırakıp Allah’a yönelmek manalarını ifade eder. Dini manasına gelince, yapılan kötülüğü, işlenen günahı veya kabahati Allah yönünden, affedip, bağışlamak; kul yönünden yaptığının kabahat veya günah olduğunu bilip, onu bırakıp terk ederek Allah’a yönelmektir. **Ye’s** ise, bir kimsenin bir şey hakkında kendi bilgi ve ihtiyarıyla karar vermeyerek ye’s ve korkuya düşmesine ye’s hali denir. Bazen bu kelime yerine be’s kelimesi de kullanılır. Tövbe-i ye’s: bir kimsenin ölüm esnasında ilâhi azâbı görünürken tövbecar olup iman etmesine denir.¹⁵⁵

Eş’arîlerce tövbe-i ye’s makbul değildir. Mâtürîdîlerce makbuldür.¹⁵⁶ Eş’arîler bu konu ile ilgili şu ayeti delil olarak ileri sürmekte: “Kötülükleri işleyip dururken ölüm kendisine geldiği zaman “şimdi tövbe ettim” diyenler ile kafir olarak ölenlerin tövbesi makbul değildir. İşte onlara elem verici azap hazırlamışsınız.”¹⁵⁷ Bu ayetten anlaşılan, kötülükleri işlemeye devam etmek suretiyle günahlarını çoğaltıp duran ve bu durumda iken ölüm kendisine gelip çatinca, “Ya Rabb’i, işte şimdi tövbe ederek iman etmeden ölen kimseler aynı değerdedir ve bunların tövbeleri Allah tarafından kabul

¹⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut ts., III/173 vd..

¹⁵² Doğrul, Ömer Rıza, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1928, VI/74-92.

¹⁵³ el-Maide 5/5.

¹⁵⁴ el-Bakara 2/217.

¹⁵⁵ Ye’s için bk. Bağçeci, Muhiddin, “Ye’s”, *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, c.VI, ilgili madde, İstanbul ts

¹⁵⁶ İzmirli, İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1341, I/115.

¹⁵⁷ en-Nisa 4/18.

edilmez. Bunların her ikisi de Allah'ın şiddetli azabıyla karşı karşıya kalacaklardır. Fakat çekecekleri azabın derecesi birbirinden farklıdır".¹⁵⁸

Mâtürîdîler ise şu hadisi delil getiriyorlar: "Yüce Allah kulun tövbesini, ölüm anında boğazında hırıltı başlamadıkça, boğazında ruhu gidip gelmeye başlamadıkça kabul eder."¹⁵⁹ Buyururken Allah'ın insanın ölüm anında bile tövbesini kabul edeceği kanaatini taşımaktadır.

12-KELÂMI NEFSÎ

Ehl-i Sünnetin her iki mezhebi de, Allah'ın kelâmının zât ile kaim ve kâdim bir sıfat olduğunda ittifak halindedir. Buna göre Allah'ın sıfatı olan nefsî kelâm, kâdimdir. Nefsî kelâma delalet eden harfler ve sesler ise, hâdistir. Bu konuda iki mezhep arasındaki ihtilaf, nefsî kelâmın işitilip işitilmeyeceği meselesinden kaynaklanmaktadır.¹⁶⁰ Ancak aralarında kelim konusunda bir ayrılık bulunmamaktadır. Çünkü bu sıfat Allah'ın sübûtî sıfatlarındandır. Bu iki mezhebin aralarındaki ihtilaf ise kelâm-ı nefsinin işitilip işitilemeyeceği konusudur.

Eş'arî'ye göre kelâm-ı nefsî mesmu' olur/işitilir. Mâtürîdî'ye göre mesmu' olmaz/işitilmez. İnsanın mütekellim olabilmesi, ancak iki şekildedir: **Birisi**, kelâm-ı nefsdır ki, insana nispetle kelâm-ı nefsi kalpte dolaşıp duran söz demektir. **Diğeri** de dildir. Dil/lisan onun tercümanıdır. Meşhur şair Ahtal'in (ö.90/710): "Asıl söz kalbedir. Lisan/söz kalbde dolaşan söze sadece tercümandır."¹⁶¹ Demiş olması ve ayrıca bizlerin de "zamirimden/içimden neler geçiyor, kalbimde neler vardır? Tabirlerini kullanıyor olmamız, kelâm-ı nefsinin kendi dilimizde de olduğunu gösterir."¹⁶² Ayrıca kelâm-ı nefsi Kur'ân-ı Kerim'de zikredilmiştir: "...*Kendi nefislerine derler.*"¹⁶³

Ehl-i Sünnet uleması, manada hakikat, lafızda mecaz olarak kabul ettikleri kelâm sıfatını lafzî ve nefsî olarak ikiye ayırmışlardır.¹⁶⁴ Bu taksimde yer alan kelâm-ı nefsinin işitilip işitilmeyeceği/mesmu' ve gayri mesmu' meselesi ise, Ehl-i Sünnet içinde bir ihtilaf konusudur.¹⁶⁵ İmam Eş'arî ve muakiplerinin tercihi göre, var olan her şeyin görülmesi nasıl mümkün ise, işitilmesi de mümkündür. ¹⁶⁶ İmam Mâtürîdî ise, işitilmek hadis ve maddi şeyler için varittir. Kadim olan kelâm-ı nefsi, hâdisata mahsus olan böyle maddi bir keyfiyetle vasıflandırılmaz.¹⁶⁷ Mâtürîdî'ye uleması, "Ta

¹⁵⁸ Tunç, Cihat, *Sistemik Kelâm*, Kayseri 1994, s. 104-105.

¹⁵⁹ İbn Mace, *Sünen*, II/1420 Hadis no: 4253.

¹⁶⁰ Şeyhzade, a.g.e., s. 16.

¹⁶¹ el-Bakillâni, *Temhid*, s. 251; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 108.

¹⁶² Tunç, Cihat, a.g.e., s. 129.

¹⁶³ el-Mücadele 58/8.

¹⁶⁴ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 95.

¹⁶⁵ Şeyhzade, a.g.e., s. 15.

¹⁶⁶ el-Eş'arî, *el-lbâne*, s. 23-24.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, a.g.e., s. 58-59.

ki, Allah'ın kelâmını işitsin.”¹⁶⁸ Mealindeki ayeti kerimeyi “...Ta ki, Allah'ın kelâmına delâlet eden şeyi işitsin” manasının kastedildiği kanaatindedir.

13-KESB

“Kesk” lügatte toplamak, istemek, rızık vermek manalarına gelir.¹⁶⁹ İstilahta ise, “yarar sağlamaya veya zararı uzaklaştırmaya yönelik olan fiildir.” diye tarif edilmiştir. Kesb kelimesi Kur’ânî bir kelimedir.¹⁷⁰ Bu kelimeyi kelâmî manada ilk defa bir terim olarak kullanan Ebû Hanife olmuştur. Ona göre kesb, “insanın irâde ve kudretinin fiiline taallukudur.”¹⁷¹ Eş’arî’ye göre kesb, “yaratılmış bir kudretle müktesibten/kesb eden insandan meydana gelen şeydir.”¹⁷² Buradaki tariflerden de anlaşılacağı üzere Ebû Hanife’de kesbin oluşması için, irade ve kudretin fiile taalluku gerekir ve Eş’arî’de ise yaratılmış bir Kudretle kesbeden insanda meydana gelmiş olması gerekir şeklinde bir tarif vermektedirler.

İnsanın fiili, kendi irâde ve kudretine nispetle “meksub/kesb edilmiş”, Allah’ın irâde ve kudretine nispetle “mahluk/yaratılmış” adını alır. Halk ile kesb arasında fark vardır. Bu farkı ifade etmek için, aletsiz meydana gelen şey halk, aletli olarak meydana gelen de kesbdir.

İnsan kendi irâde ve gücünü kullanarak Allah tarafından yaratılan fiili kendisine kesb yapmaktadır. İnsanın bu kesbine Mâtürîdîler hakiki manada fiil adını verirken, Eş’arîler bundan kaçınmışlardır. Onlar fiili, yoktan var etme manasına almışlardır. Sadece hakiki manada Allah’ın fiiline “fiil” denebileceği, insanın kesbine fiil adının verilmesinin ise mecaz yoluyla olabileceğini söylemişlerdir.¹⁷³ Hakikatte Eş’arî ile Mâtürîdî, insanın fiilinin kendi irâde ve kudreti dâhilinde Allah’ın yaratmasıyla meydana geldiği fikrinde mutabıktır. “Kulun kesbinin hakiki manada fiil adı verilebilir mi, verilemez mi?” tarzındaki bu ihtilaf ise, öze ait bir ihtilaf olmayıp lafzî olduğu ortadadır.

Mâtürîdî’ye, “kesb, insanın bir şeye azim ve niyet etmesidir.” derken Eş’arî’ye, “kesb, insan gücünün makdura iktiranıdır.” demektedir.¹⁷⁴ Kesbin insandaki istitaaya bağlı olduğunu ve istitaa olmadığı zaman insanın bir şey kesbetmesinin imkânsız olacağını savunan Eş’arî-ye¹⁷⁵ göre, insan gücüyle meydana gelen kesbin, fiil üzerinde zâtî veya aslî bir etkisi yoktur. O sadece kudreti altında hâsıl olmasıyla, fiilin faile isnadını sağlar.¹⁷⁶

¹⁶⁸ et-Tevbe 9/16.

¹⁶⁹ Ebû’l-Müntehâ, *Şerhu Fıkhu’l-Ekber*, İstanbul 1307, s. 13.

¹⁷⁰ el-Bakra 2/225, 267, 286; el-Maide 5/89; el-A’raf 7/39.

¹⁷¹ Ebû’l-Müntehâ, a.g.e., s. 13.

¹⁷² Eş’arî, *el-Lum’a*, Kahire 1955, s.76. ayrıca bk.Tortumluoğlu, Sedat, *Kur’an Açısından Eş’arî’nin Kesb Doktrini*, Sivas 1998, (Yayınlamamış Yüksek Lisans Tezi)

¹⁷³ Sâbüni, Nureddin, *Mâtürîdî Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul 1991, s. 136-137.

¹⁷⁴ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, I/110-113.

¹⁷⁵ Eş’arî, a.g.e., s. 97.

¹⁷⁶ Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 227.

İnsanın kesbinin yaratıcısı Allah'tır. Ama bu kesbi, insan için yarattı diye Allah'ın kâsib olmasını gerektirmez. Tıpkı ızdırar hareketinin müteharriki Allah olmadığı ve onu meydana getirecek gücü başkasında yarattığı gibi, kesb edecek gücü de insanda yaratmıştır.¹⁷⁷ Mâtürîdî bu hususu Eş'arî gibi kabul etmekle beraber, kesbi ondan farklı anlamış ve insanın fiillerindeki tesirini isbat etmiştir. İnsanın bir şeye niyet ve azmetmesine kesb diyen Mâtürîdîyye göre de fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Burada Eş'arî'nin "yaratılmış fiilleri insan kesb eder" görüşüne Mâtürîdî, insanın kudret ve irâdesinin fiilin meydana gelişinde tesir ettiğini ortaya koyuyordu.¹⁷⁸ Kesb konusunda Mâtürîdî ve Eş'arî birbiriyle mukayese edildiğinde Mâtürîdî Eş'arîye nispetle insana daha geniş hürriyet tanımaktadır.

SONUÇ

Yukarıda yazdıklarımız Ehl-i Sünnet mensubu Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri arasındaki bir kısım ihtilafı konulardır. Bunlardan da açıkça anlaşılacağı gibi asıl konularda yani tekvin, kader-kaza, kesb, kelâm gibi ve buna benzer daha sayılarını çoğalta bileceğimiz ihtilaflar olmayıp genellikle fer'î ihtilaflardır. Bu ihtilaflar ile ilgili bir çizelgeyi yukarıda verdiğimiz için tekrar etmek zait olur düşüncesiyle belirtmedik. Mâtürîdî'nin tâbileri, bazen imamlarını bırakarak Eş'arî'ye tabî oldukları gibi, Eş'arî'nin tabîleri de imamlarını muhalefet ederek, Mâtürîdî'lere uymaktadır. Bu nev'iden ihtilaflar mesnet edinilerek, Mâtürîdî mezhebinin Eş'arî mezhebinden çok Mu'tezileye yakın olduğu söylenemez. Ehl-i sünnet mezhepleri arasındaki fer'î hususlara itibar edilerek, onların birbirlerinden ayrıldıkları neticesine de varılmamalıdır. Çünkü asıl ayrılıklar, prensip ve metotlarda meydana gelen ayrılıklardır. Ayrıca bilinmelidir ki, Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat mezhebi, vacib, caiz ve mümteni olan konularda tamamen hem fikirdir. Fakat bu hususlara ulaştıran bazı metot ve prensiplerde ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i sünnet mezhepleri dikkatlice araştırıldığı zaman şu üç zümreden teşekkül ettiği görülmüştür. Ehl-i hadis, aklî tefekkür ehli olanlar ve bu iki mezhebin ittifak ettiği Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Eş'arîdir.¹⁷⁹

Ehl-i Sünnet Kelâmının iki büyük temsilcisi olan Mâtürîdîyye ile Eş'arîyye mezhepleri Kelâm ilminin ana konuları olan(mâkasıd ve mesâil) hususlarında ittifak etmiş olduklarını söylemiştik. Her ikisi de aynı dönemde ama ayrı ayrı yerlerde/bölgelerde kelâm metoduyla iman esaslarından bahsetmiş, Ehl-i sünnet görüşünü müdafaa etmişlerdir. Ancak bu tür fikri faaliyeti yaparken açıklamalarında, izahlarında bazı farklılıklar söz konusu olmuştur. Bazı araştırmacılara göre "şeklî ve lafzî", bazılarına göre ise köklü sayılabilen ve sayıları yazarlara göre değişen, hatta müstakil risaleler oluşturabilecek kadar hacimli yazılan bu görüş farklılıkları, muhtemelen her iki kelâmcının yaşadığı kültürel çevre ile de yakından ilgilidir. Her ikisinin mücadele ettikleri gruplar göz önüne alınırsa, bazı konularda değişik fikirlere ve görüşlere sahip olmaları normal olarak mütalaa edilmelidir.

¹⁷⁷ Eş'arî, a.g.e., s. 78-79.

¹⁷⁸ Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s.70.

¹⁷⁹ Beyazîzade, a.g.e., s.298.

Ehl-i Sünnet Kelâmının iki büyük ekolü olan Mâtürîdiyye ile Eş'arîyye mezhepleri arasındaki ihtilafı olarak görülen konularda, devamlı bir şekilde deliller ve karşı deliller ileri sürülerek bir mücadele içerisinde tez-antitez şeklinde devam etmiştir. Ayrıca ihtilaf konusu olan her mesele taraftarlarının dayandıkları bir takım naklî ve aklî deliller ile ortaya konarak ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu iki mezhep arasındaki ihtilafı meseleler çok farklı rakamlar ifade ettiği gibi aradaki ihtilafın sayıları hayli abartılıdır. Yani bu konu ile ilgili meselelere temas eden, eser yazan veya eserlerinde bahseden müellifler kendi aralarında ortak bir sayıda ittifakı sağlamış değillerdir. Hâdimî eserinde bu ihtilafı meselelerin sayısını 73'e çıkartırken, İbn Subkî'ye göre ihtilafı konuların 13 olduğunu ve bu ihtilafı konuların 7'si lafızla ilgili, 6'sının da mana ilgili olduğunu söylemektedir. Hatta Şeyhzâde bu meselelerin 40, Beyâzîzâde ise, 50 mesele olduğunu yazmış oldukları eserlerinde bahsederler. Bu konu ile ilgili yukarıdaki çizelgeye bakıldığında mesele daha iyi anlaşılacaktır.

Bütün bu sayılar bize göstermektedir ki, bu iki mezhebin arasında ortaya konan meseleler, ya İslâm'ın özgür düşünceye verdiği önemden ve serbestlikten ya da herkesin kendi düşüncesinde hür olduğunu göstermesinden kaynaklanmaktadır. Bu iki mezhep arasında farklı bir anlayışın ortaya çıkma nedeni, ya metod farklılıklarından kaynaklanan bir sonuç olabilir, ya da daha doğrusu bunların İslâm adına suni bir dalgalanma meydana getirmek için ortaya konulmuş yani iki mezhep arasında bak bu kadar görüş veya ihtilaf mevcuttur. Diğer taraftan insanın aklına gelen şeylerden bir tanesi de bu iki mezhep âlimlerinin kılı kırk yarma sonucunda veya meseleleri zoraki veya zorlama sonucu meydana getirilmiş birer konular olduğu insan aklına gelebilir. Kısaca bütün bunlar nasıl anlaşılırsa anlaşılırsın ortada bir vakıa mevcut bulunmaktadır. O halde şu sonuçları çıkarmamız mümkündür.

1-Her iki mezhep arasındaki bu görüşler gelişi güzel olarak ve indi mülahazalar neticesinde ortaya konulmuş meseleler değildir. Fakat ortaya atılan görüşlerin ve konuların mezhep müntesipleri için fiilî ve amelî hayatlarıyla hiçbir ilgisi ve faydasının bulunmadığı, insanlar arasındaki tatbikatta her hangi bir karışıklığa sebebiyet vermediği görülmekte, sadece ve sadece bir kanaat olarak kaldığı gözlenmektedir.

2-Bir de doğrudan doğruya ayet ve hadislerle ilgili bulunmayan "*vücûb ve zaruretîn mahiyeti ve tesiri, vücûbun yokluk mu varlık mı oluşu ve mümaseletin ne olduğu*" gibi aklî ve felsefi konularla ilgili ihtilaf vardır. Bu ihtilaf hakkında şöyle diyebiliriz: Bu ve buna benzer konular bütün müslümanları ilgilendiren bir husus değildir. Bu hususlar İnanç ve itikad noktasında zafiyeti gerektirecek ve de olmazsa olmaz şartlarında birer mesele değildir. Zira bu meseleler yalnızca ilmi ortamlarda kalmalı ve orada enine boyuna tartışılmalıdır. Ta ki bu konular avama kadar indirilmemelidir.

3-Bu meselelerde sürekli olarak Mâtürîdîler bir tarafı, Eş'arîler karşı tarafı tutmuş değildir. Yani bu konularda birileri veya ötekileri şeklinde bir ayırıma gitmek ciddi boyutta yanlışları doğuracağı için çok dikkatli olmak durumundayız. Her ikisinin bir çatı altında bulduklarını ve burada kullanılan malzemenin bizi sonuca götürmesi noktasında hem fikir olmamız gerektiğini düşünebiliriz ve düşünmek zorundayız. Zira

hemen hemen bir meselede Eş'arî görüşü benimseyen Mâtürîdî âlimleri olduğu gibi bunun tersi de mevcuttur. Mâtürîdî görüşü benimseyen Eş'arîlerin varlığı da söz konusudur. Bu hususun örneğine baktığımızda yıllarca Mâtürîdî olduğunu bildiğimiz Osmanlı medreselerinde hep Eş'arî mezhebine mensup âlimlerin eserlerini okutmuşlar. Bu âlimlerce bir konu ilgili doğru ve gerçek nerede veya hangi mezhebin düşünce yapısında olursa olsun hiç bir zaman fark etmemiş, ona meyletmişler; hatta "*benim düşüncem*" veya "*meylim/kanaatim bu tarafta*" demekten de hiç çekinmemişlerdir.

4-İhtilaf konusu olan konular yalnız Mâtürîdî ve Eş'arîleri ilgilendirmemekle sınırlı kalmamaktadır. Bu ikisi dışındaki diğer mezhepler arasında da geçerliğini sürdürmektedir. Bizim burada bu iki mezhebi seçişimizdeki temel nokta her ikisinin de Ehl-i Sünnet ekolünün çatısı altında birer temsilci olduklarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca her iki mezhep mensupları hiç bir zaman da kendilerini bu meselelerden yani aralarındaki ihtilafardan dolayı kendilerine tan altında bırakacak noktaya kadar ileri gitmemiş olmalarından ötürü özellikle bu iki fırka tercih edilmiştir. Diğer fırkalarla aralarında belli ölçüde bağ olmakla birlikte bu iki mezhep arasındaki kadar sıkı ve fıki bir bağlantı yani usul ve fûru' bağı bulunmamaktadır.

5-Eş'arîlerle, Mâtürîdîler veya bunlarla Mu'tezile arasında farklılık meydana getiren problemler ve ihtilafı konular çoğunlukla lafzî problemlerden öteye geçmemiştir. Oysa bu problemler, bağnazlık ve taklid ruhundan uzak, bilimsel ve mantıkî bir metotla ele alınmış olsaydı, bu fırka mensuplarının genellikle aynı şeyi söyledikleri görülecekti.

6-Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki ihtilafı konuları uzlaştırmak ve bağdaştırmaktan yana olanlar, bu ihtilafın sayısını azaltmaya çalıştıkları görülmektedir. Ancak bu çalışmaya iyi niyetle yaklaşanların gelecekte bir takım insanlara veya bu konuları irdeleyen veya araştıranlara yeni bir ihtilaf konusu çıkardıklarının farkında değildiler. Hepsi iyi niyetle bu meseleleri ve problemleri kaldırayım derken, gelecekte insanlara hep boy hedefi olmuşlardır.

7-Eş'arîler ile Mâtürîdîler aynı şeyi düşünmekte, fakat fikirlerini değişik terimlerle anlatmaktadırlar. Mana bir, yalnız lafız farklıdır. Bu durumu İslâm'ın düşünmeye ne kadar geniş hürriyet ya da özgürlük verdiğinin açık bir göstergesi olarak görmek mümkündür. Dini hürriyet demek zaten tartışmanın olması demektir. Zira insanların anlayışları çok farklıdır, kavrayışları ve ortaya koydukları çözümler de hep farklı farklı olmuştur. Bazılarının "*Dini mutlak kabul edeceksin*", "*hiç konuşmayacaksın*", "*hiç tartışmayacaksın*" şeklindeki tasavvurları tamamen temelsiz ve dayanaksız bir iddiadır. Hatta böyle bir düşünce ise tamamen cehaletin bir ürünüdür. Dünyada din kadar veya dinin getirdikleri kadar konuşma veya tartışma mevzuu olmamıştır. Yukarıda kısaca temas ettiğimiz konuları ve belki de bu tartışlar dinin geniş hürriyet boyutu içerisinde değerlendirilmelidir.

İnsanı sevindiren asıl mesele, Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında bu gibi ihtilafı konular olmakla beraber, her iki mezhebe mensup insanların birbirlerini hiçbir zaman tekfir etmedikleri gibi, sapıklığa ve bid'ata nispet edecek kadar da ileri gitmemiş olmalarıdır. Her ikisi de Ehl-i sünnet çerçevesi içerisinde bulunmakta ve hatta bu iki mezhep zaman içinde düşünce itibarıyla birbiriyle kaynaşmış bir vaziyette görünmektedir. Bizlere düşen bundan sonra yeni bir ihtilaf konuları meydana

getirmek değil, şimdiye kadar ortaya çıkanları asgari bir sayıya indirgemek ya da ortadan kaldırmak olmalıdır. İhtilaf problem değil, hatta rahmet olabilir. Problem, ihtilafın iftiraka dönüştürülmesidir.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire 1964.
- Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, "RVD" maddesi, İstanbul 1304-1305.
- Aynî, Mehmed Ali, *Türk Ahlâkçıları*, İstanbul 1993.
- Bammad, Haydar, *İslâmiyetin Manevî ve Kültürel Değerleri*, trc. Bahadır Dülger, Ankara 1963.
- Bağçeci, Muhittin, *Peygamberlik ve Peygamberler*, İstanbul 1977.
- Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, İstanbul 1951.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul 1928.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Mısır 1949.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmî Kelâm*, İstanbul 1972.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Hz.A.Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul ts.
- el-Cürcânî, Seyyit Şerif, *el-Ta'rifât*, İstanbul ts.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239.
- el-Cüveynî, *el-İrşad*, Beyrut 1405/1985.
- Çubukçu, İbrahim Agah, "Mu'tezile ve Akıl", *AÜİFD*, XII, Ankara 1964.
- De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, trc. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara 1959.
- Doğan, Lütfi, *Ehli Sünnet Kelâmında Eş'arî Mektebi*, Ankara 1961.
- Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Osman Eskicioğlu, İstanbul 1970.
- Ebû'l-Müntehâ, *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*, İstanbul 1307.
- Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Kahire 1969.
- Eş'arî, *el-Lum'a*, Kahire 1955.
- el-Eş'arî, *el-İbâne*, Beyrut 1401/1981.
- el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Bulak 1324.
- el-Gazzâlî, *el-İktisad*, Beyrut 1403.
- Gelenbevi, İsmail, *Hâşiye ale'l-Celâl*, Matba-ı Âmire 1308.
- Gölcük, Şerafettin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979.
- Güzel, Abdurrahim, "Eş'arî" maddesi, *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1990.
- Harpûti, Abdulatif, *Tenkihu'l-Kelâm*, Dersaadet 1330.
- Haydar Efendi, *Usûl-ü Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1966.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967.
- İbn Hümam, *el-Müsayere*, Bulak 1317.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Ahmed Cevdet Paşa, İstanbul 1277.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts.
- İmam Azam, *el-Fıkhu'l-Ekber*, trc. Mustafa Öz, İstanbul 1981.
- İrfan, Abdülhamid, "Eş'arî", *DİA*, İstanbul 1995.
- el-İsfehânî, Ragıb, *el-Müfredât*, s.127, Beyrut ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, İstanbul 1341.

- İzgör, Ahmet Zeki- Çelebi, İlyas, "Beyâzîzâde", *DİA*, İstanbul 1992.
J. Schacht, "Sübkî", *İA*, İstanbul 1985.
Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, İstanbul 1941-43.
Kaya, Mahmut, "Beytül Hikme", *DİA*, İstanbul 1992.
Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, İstanbul 1979.
Meydan Larousse. "İrâde" maddesi, İstanbul 1971.
en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, trc. C. Akpınar, Konya 1977.
Râzî, Fahreddin, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, Kahire ts.
Râzî, Fahreddin, *el-Muhassal*, Mısır ts.
Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, trc., Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980.
Sadru's-Şerîa, *et-Tavdih*, İstanbul 1310.
Sâbûni, Nureddin, *Mâtürîdî Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul 1991
Serkîs, Yûsuf Elyân, *Mu'cemü'l-Matbû'âti'l-Arabîyye ve'l-Mu'arreb*, Kahire ts.
es-Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, Kahire 1965.
Sırrı Paşa, *Naktü'l-Kelâm*, İstanbul 1302.
Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, Mısır 1317.
Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*. London 1934.
Taftézânî, *Şerhu'l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1980.
Tahânevî, *Keşşâfû Istilâhati'l-Fünûn*, Tahran 1947.
et-Tancı, Muhammed b. Tavî, "Ebû Mansûr Mâtürîdî", *AÜFD*, Ankara 1955.
Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, Kahire 1968.
Tunç, Cihat, *Sistemâtik Kelâm*, Kayseri 1994.
Tunç, Cihat, "Bişr b. Mu'temir", *DİA*, İstanbul 1992.
Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", *DİA*, İstanbul 1995.
W. Barthod, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, trc. M. Fuat Köprülü, Ankara 1973.
Zebidi, *Tecridi Sarih Tercümesi ve Şerhi*, trc. Kamil Miras, Ankara 1971.

İSPANYA'DA ARAP HÂKİMİYETİNİN İZLERİ¹

Yazan: **E. ROSENTHAL**
Çeviren: **Yusuf ALEMDAR²**

Anahtar Kelimeler:

İspanya, Endülüs, Arap, Emevî, Mağrip, Eser, Etki, Müslüman ve Hristiyan.

Özet

Ünlü müsteşrik E. Rosenthal'in kaleme aldığı bu makalede, 138/756–422/1031 yılları arasında (ki, iki buçuk asrı aşkın bir zaman diliminde) İspanya'da hüküm süren Endülüs Emevî Devleti'ne ait tarihî mirastan bahsedilmektedir. Yazının başlığı her ne kadar "... Arap ..." şeklinde atılmış olsa da, batılı oryantalistlerin büyük çoğunluğunda var olan; 'İslâmî' nitelikli her şeyi -orijinininden dolayı- Araplara mal etme zihniyeti, burada da kendini göstermektedir. Ancak Rosenthal'in, bu çalışmasını adlandırırken haklı bir gerekçesinin olabileceği ön-kabülünü taşıyoruz ki, o da şudur: Öncelikle; halefleri olan Abbasî Hanedanı'nın kendilerine zararı dokunacağı endişesiyle anayurtlarından kaçan, -deyim yerindeyse- soluğu İber Yarımadası'nda alan, orada bir devlet kurma fikrini ortaya atan ve bunu, uzun ve zahmetli mücadelelerden sonra gerçekleştiren -bir avuç mesabesindeki- ilk müslüman topluluk, asıl Ümeyye Sülâlesi'nin bakiyesi olan Araplardı. Nitekim bu devlet, banilerine izafeten tarihte "... Emevî ..." diye anılmaktadır. Bu yüzdendir ki, yazımız makalesine bu ismi uygun bulmuş olabilir. Zira gerçekte burada; adı geçen devlet döneminde, çeşitli vesilelerle Endülüs'e göç eden ve zamanla hâkim kitle konumuna yükselen tüm müslümanlar tarafından tesis edilen ve de yazarın yaşadığı devirde -aslî hüviyetiyle olsun olmasın- her nasılsa ayakta kalmayı başarabilen veya birtakım vesikalar sayesinde yerleri saptanabilen eserler söz konusu edilmiştir. Ayrıca; yine İslâm nüfûzunun etkilerini hâlâ üzerlerinden atamamış olan İspanyol şehir ve kasabalarının, kendi sağlığındaki vaziyetlerini anlatan Rosenthal, bu arada tarihsel olaylar (özellikle savaşlar) ve müslümanların sosyal-ekonomik-kültürel durumları hakkında bilgi vermeyi de ihmal etmiyor.

Key Words:

Spain, Andalusia, Arab, Umayyad, Moor/Moorish, Trace/Remain/Relic, Influence, Muslim and Christian.

Abstract

Traces of Arab Influence in Spain

In this article, a famous orientalist Mr. E. Rosenthal is talking about historical heritage that belongs to the Andalus Umayyads which ruled in Spain between 756-

¹ Özgün adı; "Traces of Arab Influence in Spain" olan bu araştırma-inceleme yazısı, *Islamic Culture*, c. XI, s. 3, Haydarabad-Dekkan (Temmuz) 1937, s. 324-340'ta yayımlanmıştır.

² Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Gör. alemdar@cumhuriyet.edu.tr

1031. Even though article's headline is entitled like "... Arab ...", in this article, Mr. Rosenthal, like many orientalis, takes every Islamic heritage, because of the its origin, to back to the Arabs. However, we are in agreement with Mr. Rosenthal in this article's headline because of this presumption: First of all, first Muslim community who went away from homeland because of the worry about the successor of Abbasid Dynasty could damage them, arrived to the peninsula, got an idea to establish a state and after so many difficulties achieved this aim, was Arabs who were remained from Umayyads. Likewise, this state was called "... Umayyad ..." to imply its founders. Because of this, the author might think this headline for the article. The author mentions about heritages which belongs to the people who lived in this state and became superior to others. Furthermore, he talks about the heritages that remained or was known through some documents in his time. In addition this, Rosenthal does not neglect to give an information about the Spanish cities and towns that is seen impact of Islamic culture on them. By the way, he mentions about the historical events, especially wars, and Muslims' socio-economic and cultural conditions.

İspanya'ya yaptığım ziyaretler sıklaştıncaya ve buranın meşhur olmayan kasabalarını görme fırsatı elde edinceye kadar Arap hâkimiyetinden kalma eserlerin, bu harika ülkenin yalnızca güneyinde bulunabileceğine inandım. Bununla beraber ben, Kuzey Endülüs'ün uzak kesimlerinde de, bir zaman(lar)ın Arap sultanları³na ait pek çok parmak izine rastladım. Bu makalede benim bütün çabam; Arap kalıntılarının, sadece İspanya'nın daha iyi tanınan şehirlerinde değil, diğerlerine nisbeten adı daha az anılan kentlerinde de bulunduğunu göstermek ve bu mirasa dikkat çekmekti. Sözünü ettiğim yerleşim yerlerini, (kendi) gezi programıma göre anlattım. Zira buraların sınırları içinde kalan anıtların kronolojileri, (birbirleriyle) eş-zamanlı olduğundan; bunlardan, tarih sıralamasına göre bahsetmek imkânsızdı.

Moor nitelemesi, her ne kadar (o vakitler) İspanya'ya yerleşen Kuzey Afrikalı Berberiler'e verilen bir sıfat ise de; esasında İspanya'daki tüm Muhammediler'e atıfta bulunulduğunda bu tabiri kullanmak, alışkanlık haline gelen bir âdettir. Bundan dolayı ben de "Moor" terimini, işte bu yaygın anlamıyla kullanmayı tercih ettim.⁴

İspanya'ya, Portekiz'in Badajoz'a yakın bir yerinden girdim. Burası, 711'den itibaren müslümanlarla hristiyanlar arasında sık sık meydana gelen mücadelelere sahne olan bir bölge idi. Bu, -kaderi belirleyen- önemli bir yıldır. Çünkü rivayete göre; bu sene, aynı zamanda Mağribli Tarık'ın Kuzey Afrika'dan yola çıkarak İspanya'ya ayak bastığı ve Cadiz yakınlarında gerçekleşen Guadalete Savaşı'nda Gotları mağlûp ettiği tarihtir. Badajoz, Araplardan kalma eserlerle birlikte tarumar vaziyette

³ Not: Yazar yer yer *Prince*, *Overlord*, *King* ve *Kingdom* ifadelerini kullansa da, başlangıçtan I. Dünya Savaşı sonrasına denk gelen tarihlere kadar müslümanların devlet yönetimi geleneğinde *Prens*, *Derebeyi*, *Kral* ve *Krallık* olmamış ve bu lafızlara idarî sistemlerinde yer vermemişlerdir. Dolayısıyla biz de bunları tercüme ederken, tam da Arap/Emevî söylemlerine uygun olarak; *emir/emirlik*, *halife/halifelik/hilâfet*, *sultan/sultanlık/saltanat*, *hükümdar/hükümdarlık/hükümlerlik* kavramlarıyla karşılamaya çalıştık. (çev.)

⁴ Not: *Garb/Garbî* ve *Mağrib/Mağribî* karşılığındaki *Moor* ve *Moorish* kavramları; aslında, dar manada *Fas'î/Faslılar*'ı, geniş manada ise, Mısır dışındaki tüm *Kuzey Afrika'yı/Kuzey Afrikalılar*'ı içermektedir. Gerçekte bunlar, yazarın da belirttiği gibi; -Endülüs Emevî Devleti'nin tarihî adının *Mağrib* olması itibariyle- devrin İspanya, hatta Portekiz'i de ihtiva edecek şekilde bütünüyle İber Yarımadası havzasında yaşayan Arap kökenli tüm müslümanları kapsayan deyimlerdir. Burada bunlar tercüme edilirken, bu anlamıyla; yerine göre *Mağribiler*, yerine göre de *Mağribliler* ifadeleri ile kullanılacaktır. (çev.)

bir kaleye sahiptir. 1086'da Badajoz civarında bulunan İspanyol Sakralyası (Kutsal Mekânları)'ndan Zallaka (Zalaka)'da, Almoravides (Murâbitlar), Castilian (Kastilya) Ordusunu yendi. 1195'te ise, yine Badajoz yakınlarındaki Alarcos'ta; bu sefer Almohades (Muvahhidler), binlerce düşmanını öldürdükleri ve yüklüce ganimet topladıkları muharebede hristiyanlara karşı büyük bir zafer kazandılar.

Bundan sonra, eskiden İspanya'daki İslâmî (müslümanlara ait) kalelerin en önemlilerinden biri olan Toledo (Tuleytula)'ya doğru ilerledim. 712'de en büyük şehir, bilahare Visigoth (Vizigot)lar'ın başkenti olan bu yerleşim birimi; Tarık'ın, hariçten saldırısına maruz kalınca, -herhangi bir mukavemet göstermeksizin- ona teslim edildi. Toledo, Cordova (Kordova/Kordoba/Kurtuba) Halifesi'nin idaresi altında iken, başkente yakışır bir merkez haline getirildi. Sonrasında; yani 1035'ten 1085'e kadar da burası, bağımsız bir devletin önemli bir baş-şehri idi.

Tarık, Toledo önlerine vardığında; bir önceki yıl vukû bulan Guadalete Savaşı'nda bozguna uğratılarak bastırılan Got yöneticileri, başka bir müslüman akınından çekinerek kaçıp kenti terk ettiler; şehrin kapılarını da Tarık'a, yahûdiler açtı. Toledo'nun o kapıları, (buraya bakan) bir seyircinin, bin yıl veya bundan daha fazla geriye gitmesini sağlıyor ve böylece ona, kentin Arap idaresi altında geçen günlerdeki görünümünü imgesel olarak tasavvur etme olanağı sunuyor. Adı, *Bâb Şakra/h* ("Kızıl Kapı")'dan türetilen *Puerta Vieja de Visagra* ("Eski Vis/zagra Kapısı"), dokuzuncu yüzyıldan beri bozulmadan ayakta kalmıştır. Bu kapının tanıklık ettiği pek çok trajediden biri de; VI. Alfonso ve Cid'in, 1085 yılında bu ana-kapıdan muzaffer bir edayla girişidir. *Puerta del Sol* ("Güneş Kapısı") ise, Araplar tarafından inşa ve/veya ihya edilen bir yapı idi.

Arap etkisinin izlerine, Toledo'nun her köşesinde rastlanmaktadır. Caddeler dar ve doğuya özgü görünümleri var. *İç-avlular*, yani evlerin dâhilindeki üstü açık, etrafı galerilerle çevrili bahçemsi küçük mekânları ve tıpkı Arapların hüküm sürdüğü günlerdeki gibi kadınlara mahsus odaları/haremi bulunan evler bu cümledendir. Açıkçası; tarihle dolu bu şehirde, önceden bu müstahkem mevkiin başından geçen kaotik olaylar/kargaşa ortamı, bir film şeridi gibi zihinde canlanıyor. (Cumbalı) pencerelerin arkasında gizlenen örtülü/peçeli kadınların ve sokaklarda Arap (soylu adam)ların görülmemesi, şaşırtıcı gibi geliyor (insana).

İspanyol tasarımcısından aldığı isminden ziyade, hâlâ (zaman içinde) bozulan bu Arapça adı⁵ ile daha fazla tanınan *Zocodover*, eski günlerde bir Arap pazar-yeri olduğu gibi, bugün de Toledo'nun (ticarî ve sosyal) aktivitelerinin odağı olmaya devam etmektedir. Akşam saatlerinde meydan kalabalıklaştığında ve şehrin

⁵ Aslı *Sûk ed-Düvvâr*'dır. —Editör.

Not: *Yazan, derleyen, inceleyen (hakem), düzelter/düzenleyen ve yayımlayan/yayımlayan* gibi manalara gelen "Editör" sözcüğü, bu makalenin tüm dipnotlarında *tetkik, tahkik ve tashih ederek neşre hazırlayan kişi* olarak kullanılmıştır. Yani, "dergi editörü" (ki bu cilt, Muhammad Asad-Weiss tarafından edit edilmiştir) anlamıyla kelimenin orijinal hali burada korunmuştur. (çev.)

kalp atışları *çok güçlü* bir şekilde duyulmaya başladığında; insanlar, buradan, onuncu yüzyılda inşa edilen Arap (orijinli) kemer-altı yoluna yöneliyor (dolayısıyla hareketlilik buraya kayıyor). Daha yukarılarda ise, eski hisarın yerini alan *Alcazar (el-kasr)*'in kuleleri var. Evlerin düz ve yassı dam/teraslarından, eski kapıların ve -son derece sıkı koruma tedbirleri altında tutulan- Alcazar'ın Arap istihkâm mevkilerinin muhteşem görüntülerini yakalayabiliyorsunuz.

İlginç bir bina da; yapımına 922'de başlanan, at-nalı kemerleri ve değişik sütun başlıkları yüzünden Büyük Kordova Cami-i'ni andıran ve şimdilerde *Santa Cristo de la Luz* Kilisesi olarak bilinen yapıdır. Hem içer(i)den, hem de dışarı(ı)dan çok etkileyici olan bina; gerek manzarası, gerekse atmosferi itibariyle o denli Arap ki; kılavuz gibi gözükken küçük İspanyol kız bile, *Bâb el-Mardû'in* Cami-i kiliseye tahvil edilirken hristiyanlar tarafından yapılan ve ana-binadan ayrı gibi kalan işreti değişikliklerden daha yakın duruyor burada (yani; sonraki tadilat burada sakil kalırken, o kız sanki buraya daha çok yaklaşıyor). Bina, uzun zamandır kullanımda değil; fakat diğer önemli arkeolojik eserler benzeri o da, İspanyol Cumhuriyeti (Hükümeti) tarafından titizlikle muhafaza edilmektedir.

Toledo'nun her iki eski sinagogu, *El Transito* ve *Santa Maria la Blanca* ("Ak/Saf veya Kar gibi beyaz Azize Mary/Masum Meryem"), Mağrib sitilindedir. İlki (yani *El Transito*), on dördüncü yüzyılda yaşamış Rothschild adında biri tarafından inşa edilmiş olup; içinde, el-Hamra'dakilerle neredeyse aynı güzellikte, kum ve kireçli sıvayla yapılmış Arap usulü süslemeler; tepesinde ise, büyük ustalık ve incelikle sedir ağacından yapılmış bir çatı bulunmaktadır.

Hristiyanlar tarafından *Santa Maria la Blanca* olarak adlandırılan (ikinci) sinagog, on ikinci asırda inşa edilmiştir. Buranın (ibadete tahsis edilen) geniş ve yüksek orta-iç mekânı, her biri farklı temeller üzerine oturan sütunlara dayanan yirmi sekiz adet at-nalı kemerle ayakta durmaktadır. Dâhildeki Arap tarzı süslemeler ve çam ağacından özenle işlenmiş çatı, Granada (Gırnata)'nın usta mimarlarını ve işçilerini hatırlatıyor ziyaretçilere. 1550 dolaylarında kiliseye çevrilen sinagog, Toledo Archbishop Cardinali/Başpiskoposu tarafından genişletilmiş ve etik değerleri çok da gelişmemiş (ama yaptıkları ahlâk-dışı işlerden dolayı pişmanlık duyan hafif-meşrep) bayanlar/hayat kadınları için bir sığınağa dönüştürülmüştür. Ancak, orayı tanıtan (rehber) kitabın verdiği bilgiye göre; "İspanyol yazarın ifadesiyle, bu (*ejemplarísima fundacion*); yani örnek alınacak bu kurumda ikamet eden hanımlar arasındaki tövbekârlık, günbegün azalmakta olduğundan, burası M.S. 1600 yılında lağvedildi." Böylesi mükemmel tarihî bir eserin, (sanat) değerinden hiç bir şey kaybetmeden korunabilmesi için elden gelen tüm çaba harcanmaktadır.

Toledo Katedrali ise, Arap dönemiyle bugün arasındaki irtibatı sağlayan bir köprü mesabesinde. Zira Tarık'ın şehri zapt etmesinden sonra, burada Gotlar

tarafından inşa edilen kilise, camiye çevrilmişti. Yaklaşık olarak 1032'de bu eski bina yıkılmış, yerine yeni ve önemli bir cami yapılmıştı. Bu caminin şadırvanı⁶, hâlâ iş görür vaziyettedir; hatta içindeki suyun, çeşitli hastalıklar için şifa dağıtan mucizevî özelliklere sahip olduğu zannedilir. Toledo Katedrali'nin hazinesi, fevkalade kıymetlidir; sergilenen eşya arasında; göz kamaştıran mücevherler, altın ve gümüş tabaklar ve bazı kadim Arap (halklarının) bayrakları, dikkat çeker niteliktedir.

Bir Arap şair, Toledo'yu; "zevk ü safa ve eğlence kenti" olarak methettikten sonra şunu eklemiştir: "Allah; onu her türlü zînetle donatmak, etrafını -âdeta- sarık gibi saran duvarlar, çevresini -sanki- kemer gibi kuşatan bir nehir ve üstünü de yıldızlar gibi donatan ağaç(ların) dalları(nı) vermek suretiyle ona haddinden fazla bonkör/cömert davranmıştır."

Ayakları arasındaki açıklığın, şehri bir kuşak gibi saran/süsleyen Mağrib menşe'li iki köprü var. Onlardan biri, hâlâ Arapça ismiyle hatırlanan *Alcantara* (*el-kantara*)'dır. Bu köprü, her ne kadar 977 yılında Almanzor (el-Mansur) tarafından yapılmış ve daha sonraki üç asırda birkaç kez restore edilmiş olsa da, hâlâ Mağribli kimliğini korumaktadır. Kordova Halifesi marifetiyle dokuzuncu yüzyılda inşa edilen ve St. Martin'den günümüze dek bu isimle adlandırılan öteki köprü'nün değeri, resimlere konu olan ve Arap atalarını anımsatan Mağrib tarzı burçları sayesinde artmıştır. Yanında ise, nehre karşı duran bir Arap kulesi bulunmaktadır. Hâlbuki o, gerçekte bir müslüman türbesidir. "C/Kava Hamamı" diye bilinen bu eserin hikâyesi, çok güvenilir bir menkıbeye göre şöyledir: Got(ların) Kralı Roderick, burada, Ceuta Valisi Kont Julian'ın güzel kızı La Cava'yı uzaktan görür. Roderick'in gözlerini şaşkına çeviren bu manzara, (aynı zamanda) onu perişan et(meye yet)miştir. Onun Cava'ya yönelik aşkının duyulması, Roderick'in tahtını kaybetmesine yol açar. İşte bu olay üzerine, kızının (zedelenen/kaybolan) onurunu kurtarmak isteyen ve intikamını alma kararlılığında olan Kont Julian, Araplar'a destek verir; onlar da İspanya'yı istilâ ederler.

İspanya'da Arap inşaat ustaları, hristiyan egemenliğinden sonraki uzun yıllar boyunca (da) hep tercih edildi. Bu yüzden hristiyan dönem(ler)(nin) tarihini taşıyan birçok binada Arap tezyinatı bulunmaktadır. Örneğin; *San Tomé* Kilisesi, harika bir kuleye sahiptir. Allah'tan, burası cami iken, onun bir parçası olan bu kule (daha doğrusu minare, cami) bir hristiyan ibadethanesine dönüştürüldüğünde yıkılmamış (minare aynen kalmış)tır. Minarenin tuğla işçiliği muhteşem olup; bu yapı, içinde kâin olduğu/yer aldığı dar sokağa, kendine has karakterini kazandırmıştır.

⁶ *Su kuyusu, su sarnıcı, su havuzu, su deposu, su tankı, sebil, çeşme* gibi anlamları bulunan *cistern, pond, tank* ve *fountain* kelimeleri; burada, kurucuları müslümanlar olan tesislerin, özellikle camilerin bir ünitesi olarak gündeme geldiğinde; biriktelik sağlamak için tek bir sözcükle, -ibadet öncesi temizlik (abdest) dolayısıyla- bizim gündelik yaşam kültürümüzde/dinî literatürümüzde önemli yer tutan ve manası çok iyi bilinen "*şadırvan*" tabiri ile ifade edilecektir. (çev.)

On altıncı yüzyıl ressamlarından El Greco'nun, şu anda sanat galerisi olan Toledo'daki evinde bile, antreye açılan (ve) Arap oymacılığının eseri olan mükemmel bir söveye/üst-eşiğe rastladım. Yine, Toledo'da kaldığım otelin camından dışarı (her) baktığımda, eski bir sarayın girişinde bulunan nefis bir Arap kemeriyle karşılaşırıyordum.

Toledo'nun yazlık köşklerinin süslemesine verilen isim olan *cigarrales*'in, Arapça'da "ağaçlık yer"⁷ manasına gelen *zigarr* kelimesinden alındığına inanılır.

Önceden *Santa Cruz* Hastanesi'nin bulunduğu alana inşa edilen Toledo Müzesi, Arapça ve Kûfi yazılardan oluşan taş-kitabeler ve Mağrib devirlerinden kalma -çini ve seramik gibi- doğuyu yansıtan şaheser özellikle nice emaneti bünyesinde barındırmaktadır.

Madrid'deki Arkeoloji Müzesi'nde, Zaragoza'daki *Aljaferia (el-Ca'feriyye)*'den intikal eden on birinci yüzyıla ait kemerlerle birlikte, Palencia'dan getirilen birkaç güzel Arap sandığı vardır. Hem Zaragoza, hem de Palencia, İspanya'nın kuzeyinde yer almaktadır. Daha önceki şehirde bulunan Aljaferia, görkemli bir Mağrib(li) (zanaatının) vesikası hüviyetindedir. Aljaferia, ismini, kendini (âdetâ) var eden (usta)dan, İbn Ca'fer'den almıştı. Arap sultanlar, Aljaferia'yı kendilerine ait hükümdar sarayı gibi kullanmıştır. Aradan geçen yüzyıllar boyunca bir hayli hasar görmüş; ancak hâlâ bazı arabesk (çok şatafatlı) hoş süslemeleri ve *ajimeces*, yani Arapların estetik kaygılarla kullandığı çift yönlü/birbirinin ikizi zarif pencereleri içinde barındırmaktadır.

Arap hazineleriyle dolu diğer bir kuzey kenti de, eski Navarre (Navar) Krallığı'nın başkenti olan Pamplona'dır. Ağustos 1935'te, £100.000 (yüz bin sterlin) değerindeki Arap (tarzı) işlemeli on ikinci asra ait bir mücevher sandığı, Pamplona Katedrali'nin hazine (daire)sinden çalınmış; fakat ne şans ki, bu (kutu), hırsızların saklamış oldukları ormanda bulunmuş ve eski yerine tekrar konulmuştur.

Valladolid ile ilgili, güvenilir ilk tarihî rivayete göre; kentin adı, onun kurucusu olan Arap vali Olid⁸den gelmiştir. Valladolid'in doğusuna doğru Zamora uzanır. Burası da, -Arapça'da türkuaz (yeşili) için kullanılan sözcükten esinlenerek- sonradan *zumurrud (=zümrüt)* diye anıldı. Zamora, müslümanlarla hristiyanlar arasındaki birçok çatışmaya sahne olan bir yerd.

Endülüs, şöhretini/yaygın ismini Tarık'a borçludur ki, bu sevimli ülkeye; "Batı Toprağı" anlamına gelen al-Andalus (*el-Endülüs*) adını o hediye etmişti. (Bir dönem) bağımsız Mağrib Krallığı'nın ilk başkenti olan Jaen (Arapçası *Ceyyân*)'da tahrip olmuş kale ve surların etrafında gezinti yapmak, buraya mahsus büyüleyici bir

⁷ *Eşcâr* (çoğulu *şecerât*), "ağaçlar" anlamında. —*Editör*.

⁸ el-Velid? —*Editör*.

meşguliyet (ayrıcılık bir seçim/tecrübe)dir. Kaldı ki orada-burada/her tarafta; büyük bir incelikle kesilerek yapılan at-nalı kemerler, *ajimeces* (ikiz pencereler) ve (dövme demirden mamul) nefis ferforjeler/parmaklıklar ile süslenmiş oriental görünümlü/doğuya has evler de vardır. Jaen'in setler halinde üzerine kurulduğu yamaç, Mağribliler tarafından büyük (bir) hassasiyetle korunmuştur. İddialara göre; gelişmiş sanayileri sayesinde Araplar, Jaen Krallığı altında kazdıkları beş bin kadar çukurla İspanya'nın yeraltı zenginliklerini neredeyse tüketmişlerdir. Bölgeyi önemli kılan bir başka özellik de, Arap atları üretimindeki başarısıdır.

Jaen, Granada Krallığı'nın kuzeydeki anahtarı konumundaydı. Bu güzel ve zengin ülkenin tacı ise; çevresi, bin otuz kuleden oluşan bir duvar (sur)la kuşatılan Granada'ydı. On dördüncü asrın başlarında Granada'nın nüfusu iki yüz bin idi ve ülkenin altın çağında şehir, elli bin askeri bulunan bir garnizona sahipti. Arapların muazzam kaleleri için seçtikleri yer, sarp ve derin yollarla çevrili bir arazi idi. Bu arazinin arkasında ise, Mağrib dilinde *Ho Layz* olarak geçen karlı Sierra Nevada tepeleri vardı.

Granada'nın tarihi üzerine düşülecek bir not, buranın devamlı artış gösteren ağırlığını ve el-Hamra'daki sanat eserlerinin fazlalığını tahmin etmemize yardımcı olacaktır.

Kordova halifelerinin idaresi altındayken Granada'da hüküm süren hanedan, Zîrî ya da Zeyrî sülâlesi idi. 1229'dan 1238'e kadar Granada, Mürcie Krallığı'nın bir parçası idi; sonrasında ise, Jaen Prensi ve Nasrid Hânedânı'nın kurucusu Ebû Abdillah Muhammed b. el-Ahmer'in el(ler)ine geçti. İbnü'l-Ahmer, M.S. 1246 yılında Jaen'i kaybetmiş olmasına rağmen; Granada, Almeria ve Malaga'yı birleştirdi. Kendisi ve yirmi beş halefi, 1492 yılına kadar kesintisiz olarak Granada'yı yönettiler ve Arap egemenliğinin son iki buçuk asrında Granada, benzeri görülmemiş bir refah seviyesine ulaştı. Kent, tarihçi İbn Haldun (1332–1406) ve coğrafyacı İbn Battûta (1304–1378) tarafından ziyaret edilen meşhur bir sanat ve edebiyat merkezi haline geldi.

1462'de baş-gösteren bir kriz sonrası, Sultan Nasr b. Sa'd tahttan indirildi ve yerine oğlu Mevlâ Ebû'l-Hasan getirildi. Yeni hükümdar, Isabella de Solis adında güzel bir İspanyol cariye ile evlendiğinde; ilk karısı Âişe, ona düşman kesildi. Kaldı ki, Isabella müslüman oldu ve Süreyya ismini aldı. Âişe, babasının gözdesi Süreyya'nın çocukları tarafından, oğlu Boabdil (yani Ebû Abdillâh)'in ayağının kaydırılacağından korkuyordu. Bu kuşkuyla Âişe, oğlu Boabdil'i ayaklanmaya teşvik etti. Annesinin hırslı ve gücü sayesinde Boabdil, Granada'nın tahtına çıktı. Ancak Boabdil 1491'de tacını, müteakip senenin 2 Ocak günü şehre giren Katolik idareciler Ferdinand ve Isabella'e bırakmak zorunda kaldı. Boabdil'e ait en acıklı hatıra; onun, Madrid'de bulunan eski Hükümdar Sarayı -ki, şimdiki adıyla Millî Saray- içindeki silah deposunda saklanan hançeridir.

Kala'ât el-Hamrâ' şeklindeki ismin yerini alan *el-Hamra*, ilk önce, Süvâr b. Hamdûn adındaki bir Arap komutanın, 864–65 yıllarında yazdığı biyografide kullanılmıştır. *Kala'ât al-Hamrâ'*, üzerinde bulunduğu ve kendisiyle inşa edildiği toprağın rengini taşıması itibarıyla “Kızıl Kuleler” olarak anılıyor olabilir. 1019'da Habûs b. Meksan, *el-Kadîme* ya da “Eski Hisar” olarak bilinen ve etrafını çevreleyen burçlarla güçlendirilmiş bir yerleşim yeri, yani *kasaba* inşa etti. Buraya; 1037'de Badis b. Habûs tarafından yapılan *el-Cedîde*, yani “Yeni Hisar” ile karıştırılmaması için *el-Kadîme* veya “Eski Hisar” denmişti. *Alcazaba (el-kasaba)*, Badis tarafından tesis edilen *Cedîde*'nin bir bölümü olarak tasarlandı. Aşağı-yukarı 1248 yılında, Nasrid hanedanının kurucusu Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Ahmer, seleflerinin ikamet ettiği sarayı genişletme kararı aldı. Amacı; Fas, Şam ve Bağdat'taki hilafet mensubu ailelerin yaşadığı malikânelerin ihtişamını gölgede bırakmaktı. Bu girişiminde, büyük ölçüde başarı da elde etti. *Kasr el-Hamrâ'* (el-Ahmer Kalesi), 1333'te Granada'nın tahtına geçen Yusuf Ebû'l-Haccâc tarafından tamamlandı. Ki o, büyük ve aydın bir emir olmasının yanı sıra, gerçek bir sanat uzmanıydı. Bir Arap şaire göre; “Yusuf zamanındaki Granada, içi zümrüt ve sümbül dolu gümüş bir vazo gibiydi”. Doğrusu hükümdar öyle varlıklıydı ki; talihini, sahip olduğu metallerin tahviline borçlu olduğu varsayırdı. Kalenin ana girişini, yani Mahkeme Kapısı veya *Puerta Judicaria*'yı da Yusuf Ebû'l-Haccâc yaptırmıştı. Üst düzey yönetici (bundan kasıt, emir veya kadı olmalı), bu noktada durup halkına seslenir; onların anlaşmazlıklarını çözüme kavuşturur ve adalet dağıtırdı. Kemerin üzerinde, İspanyol Arapçası karakterleri kullanılarak yazılmış, tercümesi aşağıda verilen bir kitâbe yer almaktadır:

“Bu Mahkeme Kapısı (Allah onu İslâm'ın adaletinden ayırmasın ki, orası, O'nun adı, kuruluşundan itibaren sonsuza dek yüceltilerek orada daima anılsın diye); adalet sahibi ve mükerrem insan Sultan Ebû'l-Velîd b. Nasr Efendimiz'in oğlu, müslümanların lideri, âdil ve muzaffer Sultan Ebû'l-Haccâc Yusuf'un emirleriyle yapılmıştır. Allah onun halis amellerini mükâfatlandırın ve girdiği gazaları mübarek kılsın. Burası, 749 [M.S.1348] yılında inşa edildi. Allah ona dayanma gücü versin ve bu eserin yapımını, hayırlı ve ölümsüz fillerin (sadaka-i cariyeye) arasına katsın.”

At-nalı kemerin boyu, -üzerine oyulmuş elin hizasına kadar- yirmi sekiz fit geliyor. Şu hususun da belirtilmesi gerekir ki; bugüne kadar birçok Endülüs annesi, çocuklarını kem gözlerden sakındırmak için, onlara, (üzerlerinde) fildişinden veya ahşap malzemeden el yapımı nazarlıklar bulunan elbiseler giydirmiştir. Mahkeme Kapısı'nın üstündeki kısımda, bir de anahtara benzer bir rem(i)z var. Bu sembol, Cennet Kapıları'nı açma ve kapama gücünü temsil ediyor. Bu anahtar, İspanyol Arapların bayrak/sancaklarında ve el-Hamra('nın) projesinin muhtelif yerlerinde de baş-rolü üstlenmiş pozisyonudur.

Mahkeme Kapısı'na fazla uzak olmayan bir yerde, asıl giriş holünün (içinde) yer aldığı, (bu haliyle) sarayın en eski ve orijinal bölümü sayılabilecek Cami Avlusı, yani *Patio de la Mazquita* bulunmaktadır. İşte aşağıdaki yazıt, bu antrenin hemen üstündedir:

“Ey Yüce Devletin ve Muazzam Manzaranın Barınağı, Sen büyük bir zafer kazandın; işin ve sanatkârın değeri, *İmam* Muhammed’in şanı-şerefidir. Allah’ın selâmeti, hepinizin üzerine olsun.”

Yine bu mahallin yakınlarında, İmparator V. Charles tarafından kiliseye dönüştürülen Büyük Cami var. Çatı, üç renkli çilli evcil kediyi (ya da kaplumbağa kabuğunu) ve altını andırıyor; *mihrâb* ise zerafetinden hiç bir şey kaybetmemiş durumdadır. Bunun kenarlarında, burayı gezenlere yönelik öğütler var: “İlgisiz kalanlardan olma.” Tuğlalar arasında ise; “Allah’tan başka fatih yoktur” yazıyor. Bu harikulâde ibadethanede aklıma; 1354 yılında, ölümü yine aynı camide karşılayan, asil ruhlu ve sanat düşkünü hükümdar Yusuf Ebû'l-Haccâc geldi. Hançerini sultana saplayan katil, cezasını buldu; ancak yapımını tamamlayan, dolayısıyla kendisinin varlık sebebi olan büyük hükümdarını -ki, bu ünlü hisar sayesinde onun ismi ebedileşmiştir- yitiren el-Hamra adına bu, onun kaybının telâfisi için yeterli değildi.

Alberca Avlusu, adını Arapça’da havuz veya sarnıç anlamına gelen *el-birka*, ya da hayır/bolluk duası anlamına gelen *bereket/h* kelimesinden almıştır. Bu iç-bahçe, muhtemelen, saray camiine girmeden önce abdest almak amacıyla hükümdar ailesi tarafından kullanılmıştı. Avlu, çepeçevre kuşatıldığı mersin çiçeklerinden ötürü, Arapça’da menekşe manasındaki *er-reyhan*, yani *De Los Arrayanes* olarak bilinmektedir. Bu alan, “Comares Salonu” olarak da tanınan ve el-Hamra’daki en büyük salon olan *Sala de los Embajadores*’i, yani Sefirler Holü’nü içinde barındıran Comares Sarayı’nın merkezidi. Onun bu isimle anılmasının sebebi, inanılmaz bir hassasiyet ve alışılmışın dışında bir işçiliğe sahip dekorasyonunun, İran’ın Comarech Bölgesi’nde görülen mimarî üslûba benzemesiydi. Bina, yerden yaklaşık dört fitlik mesafeye kadar tuğlalarla yüksel(til)miş; daha yukarıda, yaprak ve çiçek motifleriyle çerçeve içine alınmış Küfî yazı sitilinde metinlerin bulunduğu oval biçimde kitâbeler var. Gökyüzünün sanatsal yorumu olan tavan ise; beyaz, mavi ve altın renklerde boyanmış dairesel kabartma taşlar ve yıldızlarla donatılmıştır. Salonunda taht için yapılmış (mihrabı andıran) girinti, o holün geçmişteki kullanımı sırasında sahip olduğu muhteşem görkemini ortaya çıkaran bir insan müdahalesinin eseri olduğunu yeniden anlatır/hatırlatır. Kemerin üzerinde şu sözler yazılı: “Liderimiz Ebû'l-Haccâc aziz olsun. Allah, amellerinde ondan yardımını esirgemesin.” Âişe’nin, rakibi Süreyya’nın gazabından korumak istediği oğlu Boabdil’i, bir sepet içinde pencerelerden birinden aşağı doğru sarkıttığı nakledilir.

el-Hamra’daki dış-cephe (sıva) işçiliği fevkalâdedir. İlk bakışta, duvardaki girintili-çıkıntılı ince süslemelerin tamamının el (marifeti) ile oyulduğu düşünülür. Oysa bu gösterişli şekillerin, alçıdan kalıplara dökülerek yapıldığının anlaşılması, ciddî bir incelemeyi gerekli kılar. Duvarların böyle karo desenleri kullanılarak tasarlanması, Şam’da ortaya çıkmış ve Fas Araçları tarafından da epey geliştirilmiştir. Çıplak vaziyette iken duvar, -sanatçıların (bir örnekten) resim kopyalarken yaptıkları gibi- sağ köşelere uzanan çizgilerle bölünmüştür. Onun yanında da daire parçalarını birleştiren seri halde bir dizge oluşturulmuş; (böylece) düz ve kavisli çizgilerin kombinasyonundan modellerin harika bir çeşitliliği ortaya

çıkılmıştır. Bu dış duvar sıvası, altın sarısı yıldızla süslenmiş; aradaki boşluklar ise yumurta akıyla karılmış parlak kırmızı ve mavi ile bezenmiştir.

Comares'in yanındaki saray, Aslanlar Avlusu'nu çevreleyecek biçimde (etrafına) inşa edilmişti ve (geçici sığınma evleri tarzında) kadınların kullanımı için tasarlanmış konaklar vardı. Aslanlar Avlusu, doğuya mahsus döşemelerle kaplı galerileriyle güneşi dışarıda tutmayı hedefleyen en kusursuz örneklerden biridir. İkişer ikişer yek-diğerini takip eden ama her çift ötekilerden farklı olarak dizayn edilen beyaz mermer sütunlar, o denli zariftir ki; zamanın tahribatına nasıl karşı koydukları mucizevî bir şekilde hayret vericidir. Mimar, sütunların, yerlerine daha kuvvetli bir şekilde oturmasını temin etmek için onların kaidelerine kurşun levhalar yerleştirmişti. Aslanlar Çeşmesi, her biri blok taşlardan ayrı ayrı oyulmuş mermerden mamul on iki aslanın desteklediği küçük beyaz bir mermer havuzdan ibarettir. Bu surette onlar, ölümlerin ruhlarını taşıyan bir ejderhanın kanatları gibi yelelerle sanki armayı anımsatmaktadır/tasvir etmektedir. Kuvvet ve iktidarı temsil eden bu sembollerin ağzından akan berrak suyu görebiliyoruz. Şadırvanın çevresinde de, bunun banisi olan hükümdar V. Muhammed'e methiye içeren oymacılıkla yazılmış bir şiir yer almaktadır.

Aslanlar Avlusu'ndan başlayan Abencerrages Salonu'nun olağanüstü bir sarkıt çatısı var. Prizmatik biçimli sarkıtlar, değişik açılarla yerleştirilmiş; renk desenleri de mavi, kırmızı, kahverengi ve altın (sarısın)dan oluşmuştur. Çatı ise, bunun, Arapların göçebe çadırı fikrinden çıktığını hatırlatır mahiyettedir. Tavanın esnek çizgileri, çadır bezinin kabardığında sergilediği görüntüye benziyor. Çadırın içinde bir meydan ve bunun ortasından geçen bir de direk bulunmaktadır. Bu hole adını veren öykü şöyledir: Boabdil, Benû Sarrâ, yani Abencerrages güzergâhındaki önde gelen kabile şeflerini, bu binada düzenlenecek bir ziyafete davet eder. Yemeğin resmî seremonisi bittikten sonra, misafirleri teker teker Aslanlar Avlusu'na çağırır ve başlarını vurdurur. On beşinci yüzyıl ortasına kadarki zaman zarfında; Abencerrages, (buna benzer nice) hükümlerlik imtiyazlarına tedricen tecavüz etmiş, büyük oranda onları gasp/ihlâl etmiş(ler)dir. el-Hamra hakkında özel bir araştırma yapmak amacıyla 1829 yılında (bir süre) onun duvarları arasında yaşayan Washington Irving, bu alçak suikastı gerçekleştirenin; dolayısıyla bunun sorumlusunun Boabdil değil, babası Mevlâ Ebû'l-Hasan olduğunu beyan etti. Bu adî cürümün Mevlâ Ebû'l-Hasan tarafından işlenmesinin nedeni de, Sultan'ın son gözdesi Süreyya ile Aîşe arasındaki mücadelede Abencerrages'in açıkça Aîşe'yi tutmuş olmasıdır.

Abencerrages Salonu'nun karşısında İki Kızkardeş Salonu var. Bu yapının çok iyi muhafaza edilmiş durumdaki sarkıt çatısı, beş bin parça civarında alçı-sıvadan oluşuyor. Salon, adını, zeminin bir bölümünü meydana getiren, görünüşleri ve ebatları özdeş olan iki beyaz kalın mermer diliminden alıyor. Mimar, Aslanlar Avlusu'nu da plânlayan İbn Sansid olup, duvarlar, yine nefis sıva nakışlarıyla veya dantelimsi süslemelerle kaplıdır. İki Kızkardeş Salonu'nu Sultan kendisine tahsis etmiştir ki, bunun ötesinde Solak Muhammed'in haremindeki sevgililerinden biri ve bir Arap güzeli olan Lindaraja'ya ait *Mirador* veya *Boudoir* yer almaktadır. Lindaraja'nın

babası tahttan indirildiğinde, Malaga *alcaide (kâ'id)*'i (yani valisi ya da komutanı) olan Muhammed'e sığınmış; o da ona geçici olarak bir iltica hakkı tanımış. Tacını tekrar ele geçirince, monark, kızını bu önemli emirle evlendirmek suretiyle ona minnettarlığını göstermiştir. Düşün törenleri elbette el-Hamra'da yapılmış. Nitekim eski tarihçiler için dikkate değer bir nokta da şudur: Granada'nın bütün hanedan ve saray mensupları, sırf bu amaç için özel olarak hazırlanmış bu hususî mekânda sultanlarının da katıldığı törenlerle hep burada evlenmişlerdir.

Aslanlar Avlusu'nun doğusunda bulunan Krallar Salonu, el-Hamra'daki en büyük odalardan biridir. Mahkeme Heyeti Meclis Salonu olarak da bilinen bu hol, yedi bölmeye ayrılmış uzunca bir galeriden ibarettir ki, çok zarif süslemeleriyle hoş bir görünüme sahiptir. Orta kısımdaki kameriyenin tavanında, minder üzerinde oturan uzun sakallı ve ellerinde iki tarafı keskin Arap kılıçları tutan on Mağribli'yi tasvir eden bir resim çalışması var. Bu resimlerin yapıldığı dönemle ilgili olarak birçok tartışma ortaya çıkmıştır; fakat tarihçilerin büyük çoğunluğu, bu kişilerin, el-Hamra'ya yapısal yönden (birtakım) ilavelerde bulunan yöneticilerin portreleri olduğuna inanırlar. Zaten el-Hamra arşivlerinde bu bölümden, "Portreler Odası", *El Cuarto de los Retratos* diye bahsediliyor. Krallar Salonu'nda korunan ve Mağrib'e özgü seramik sanatının en önemli örneklerinden biri kabul edilen el-Hamra Vazosu, 1320 yılından kalma olduğu tarihen sabittir ki; bu, sarayın mahzenlerinden birinde bulunduğu için altın doluymuş. Bir de antika ve çok güzel bir mermer şadırvanı var ki, bu da ilk defa bir camide kullanılmıştır.

Aslanlar Salonu'nun üzerinden (ancak dikkatli) bakınca fark edilen yerleri, kadınlara ait haremlerdir. Bu daireler öyle akıllıca plânlanmış ki, bir yanda pınar/akarsu vardır; öbür yanda bahçelerin bulunduğu harika manzaralara sahiptirler. Sanat ve estetiğe olan düşkünlükleri sayesinde onlar, Arap idarecilerin özel hayatlarını, tıpkı bir ışık (kaynağı) gibi aydınlatmaktadırlar. Onların haşmetli günlerindeki safiyet, sevgi/aşk, lüks tutkusu ve kadınsı cazibe; kıymetli halılar, pahalı duvar kumaşları ve sedirlerle döşeli bu odalara sinmiş ve hâlâ gözüküyor bu takımlarda.

En büyük müzisyenler ve şairler, topluluklar halinde Granada'ya akın etmişlerdir. Zira anlatıldığına göre; sultanların müzik sevgisi sayesinde, bir müzisyenin eserleri ve enstrümanları, onun ölümünden sonra bile el-Hamra'da kendilerine daima yer bulmuşlardır. *Mağribli Yaşlı Özel Bir Ud Öğretmeni* isimli eserinde Dr. Farmer, 1496-97 tarihli Latince bir çalışmaya atıfta bulunuyor ki, burada; Mağrib asıllı bir Granadalı tarafından yapılan ve İspanyollar'ın da kendilerine uyarladıkları bir ud bestesinden bahsedilmektedir. Keza; Gevaert'den de alıntı yapan Dr. Farmer, bir yerde şu kaydı düşmüştür:

"Erken dönemlerde -Endülüs'ü zikretmeye gerek yok- Kastilya ve Aragon'un yerlileri, Mağriblilerle devamlı temas halindeydiler. Böylelikle onların luteyi (*udu*) bizzat tanımış ve ondan etkilenmiş, onu çalmayı öğrenmiş ve hatta ulusal şarkılarını söylerken onu kullanmış olmaları kaçınılmazdır. Sonrasında, müzik kültürü yönünden

daha ileri bir düzeye gelmeleri ile birlikte (ortaya çıkan) hristiyan sazendeler, kendi müziklerini yapıp-icra ederken müslümanları taklit içinde olmuşlardır hep.”⁹

Washington Irving de, hristiyan müziği üzerindeki Arap tesirini vurgulayan yazarlardan bir diğeridir. O, bu hususu şöyle belirtiyor: “İspanyol edebiyatının şu an bile gurur ve neşe kaynağı konumundaki ezgileri, aslında bir zamanlar Endülüs’ün müslüman meclislerini şenlendiren ateşli ve şövalye ruhlu gazellerin yankılarıdır. Granada üzerinde inceleme yapan çağdaş bir tarihçinin dahi *rima Castellana*’nın ve ozanların şen-şakrak mizacının kökenine vâkıf olabilmesi için, bu gerçeği bilmesi gerekir.”¹⁰

el-Hamra’nın hamamları, sıcak ve soğuk su tertibatını birlikte tesis etme noktasında Arap mühendislerinin olağanüstü becerilerini ortaya koymaktadır. Banyolar öylesine maharetle onarılmış ki, bunları kullanma esnasında onların bakış açıları kolaylıkla anlaşılabilir. Dinlenme odası, estetik zevke hitap eder biçimde kiremitle örtülmüş ve (aydınlatma) orada bulunan ve divanların üzerinde yatarak istirahat eden ve dahi yukarı (kat)daki (üstü kapalı) koridorlarda icra edilen müziği dinleyen kişinin gözlerini rahatsız edecek derecede fazla ışık almayacak bir düzene göre ayarlanmıştır. Dinlenme odalarının ilerisinde çocukların banyoları var. Kız ve erkeğe yönelik özel olarak tasarlanmış hücrelerden ibaret olan her bir banyonun içerisinde; mermerden usulüne uygun biçimde oyulmuş bir kurna, takunya/terlik ve oyuncaklar bulunmaktadır.

Meşhur kulelere giden yolda, güllerle dolu bir bahçeden geçiliyor. Bu bahçenin bir kenarında küçük ve çok güzel bir cami var. *Mihrabın* etrafını şöyle bir ibare kaplıyor: “İbadetin vaktini ve bilhassa namazı unutmayın. Gelin ve dua ve niyazda bulunun, (sakın) ihmalkârlardan olmayın.”

Her kulenin, insanî olduğu kadar, sanatsal ve arkeolojik bir cazibesi var; zaten birçoğunun adı, romantizmi çağırıştırır. (Meselâ;) Sultan Ebû'l-Haccâc I. Yusuf tarafından yapılan *Torre de las Damas* (“Kadınlar Kulesi”) var ki, bu, gayet hoş kireç-siva tezyinata sahiptir. *Torre de las Infantas* (“Prensesler Kulesi”) ise, en güzelinden birtakım yassı tuğlalarla zarif bir şekilde örülmüş ve en canlı renkler kullanılarak boyanmış ki; bu malzeme ve işlemler, *Torre de la Cautiva* (“Hapishane Kulesi”)’nde de mevcuttur. Burası, sevimli tutuklu Isabel de Solis’in, Sultan’ın teveccühünü kazanmadan ve onun Hanım-ağa Süreyya’sı olmadan önce kaldığı yeri.

el-Hamra’nın bitişiğinde, Generalife Sarayı, (Arapçası) *Cennetü'l-Ârif* (“Mimar-ın- Bahçesi”) var. Granada’nın ileri gelen (idareci)lerine tahsis edilen bu yazlık villa, 1319 senesi civarında yazılmış kitâbelerde yer aldığı gibi; ilk yöneticiler

⁹ *An Old Moorish Lute Tutor*, edited by H. G. Farmer, Civic Pres, Glasgow 1933. (Collection of Oriental Writers on Music, No. 1.)

¹⁰ Washington Irving, *The Alhambra*.

tarafından inşa edilmiş ve Ebû'l-Velîd'in hükümdarlığı döneminde "Büyük Din Zaferi Yılı"na yakın bir tarihte genişletilmiştir. Binalardan daha önemli olan bahçeler, o kadar güzel ki; (buraları gezip-gören) turistler (hemen), Delhi İmparatorlarının eseri olan Keşmir'in göz kamaştıran Moğol bahçelerini hatırlıyor. Mersin çiçeği, servi ağaçları ve defne ağaçları Generalife Bahçeleri'nin önde gelen motifleridir ki; bunlardan ilk iki tanesi, kırılmış ve belli bir düzen içinde forma sokulmuş; sonuncusu ise, gelişigüzel yetişmeye terk edilmiştir. Güller havaya koku saçmakta, portakallar altın toplar gibi durmakta ve kanalın iki tarafında uzanan mersin çiçekleriyle örtülü su fişkırtan fiskiyeler de Taç Mahal bahçelerini anımsatmaktadır.

Granada şehri, el-Hamra'nın bütün ihtişamı ile üzerine kurulduğu yamacın eteğinde bulunuyor. Önceleri Araplar buraya, *Ġarnatât el-Yehûd*, yani "Yahudi(lerin) Granadası" demişler; çünkü Araplar'a yaptıkları yardım karşılığında İsraililer'e, Granada'da serbest oturma (otonomi) hakkı verilmişti. Araplar, Granada kentini, devasa kulelerle güçlendirilmiş üç surla çevirmişler ki, geçen zaman içinde bu duvarların sadece birkaçı ayakta kalabilmiştir.

En ilginç caddelerden biri, dar(acık) *Zacatin*'dir. Burası bir vakitler, Mağriblilere ait çarşının kurulduğu yermiş. Görmeye niyetli gözler, hem *Zacatin*'de hem de *Alcaiceria*'da -ki, birincisi Mağriblilerin ipek çarşısıydı;- Arap nüfuzunun etkilerini bulacaklardır.

Eski (klasik) şarkılarda sık sık methedilip kutsanan *Bibarrambla*¹¹, hâlâ Granada'nın ana-yolu durumundadır, Darro nehrinin aşağısında da *Hammin el-Geuza* (*Cezve/h Hamamı*) veya "Ceviz Ağacı Kaplıcası"nın enteresan bazı kalıntıları var.

Şimdi Kıptîlerin Mahallesi olan *Albayzin*, Granada için önemliydi; Araplar tarafından *Rabat el-Beyyâdîn* olarak bilinen bu semt, şehrin refah seviyesi en yüksek kesimlerinden biriydi. Civar yöredeki birçok kilise kulesi, başlangıçta aslında birer minare idi. Bölgenin en büyük (ana) kiliselerinden biri, on altıncı yüzyılın sonlarına doğru yıkılan Büyük Cami'nin yerinde bulunuyor. Araplar'ın eş-*Şeria(h)* dedikleri Xarea mıntıkası, içlerinde mükemmel bir şadırvanının da bulunduğu pek çok Mağribî eski esere sahiptir.

Granada'ya özgü ama Mağrib'e ait en önemli antik yapıtlardan biri de, Almohades (Muvahhidler)'in idaresi altındayken 1218'de yapılan *Alcazar Genil*'dir. İspanya'daki Arap hükümrancılığının son yıllarında burası, Boabdil'in annesi Â'îşe'nin ikametine ayrılan saray idi. Asıl yapının tek kulesinin geniş-enli saçaklarında kabartma işlemler olan ahşap aynalı harika bir tavanı vardır. Ayrıca bu binanın alanı içinde, Mağribî günlerinden kalma bir tarihe rastlayan bir de şadırvanı bulunmaktadır.

¹¹ *Bâbu'r-Ramle(h)* —Editör.

İspanyol köylüleri, İspanya coğrafyasının arz ettiği genel özellikten dolayı, eskiden kalma Mağrib kalelerinin tümünde altın saklı olduğuna inandırılmıştı. Bu kanaate, zaman zaman harabe vaziyetteki pek çok kalede saklanmış altın ve gümüşün (birtakım kimseler tarafından) bulunması yol açmıştır. Vakiya şu ki, savaş ve iç karışıklıklar sırasında insanlar değerli mal/eşyalarını birtakım yerlere gizlemişlerdi.

Granada istikametinden kolayca gidilebilecek bir başka yer de, ılıca olarak kullanıldığına dair deliller bulunan Alhama'dır. İspanya'da Arapça (kökenli) bu adı taşıyan, Alhama de Aragon ve Alhama de Murcia gibi birçok kasaba var ki; Alhama kelimesinin anlamı, "Banyolar" (*el-hammâm*)'dır. Her iki şehir de, eski devirlerden beri kaynak sularıyla ünlenmiştir. İçlerinde pitoresk (resimsi) görünmeye en elverişli olanı Granada yakınlarındaki Alhama'dır. Burası, Araplar zamanında da devamlı gidilen bir sağlık merkezi idi. En gözde banyosu olan *El Bano Fuerte* ("Ana Banyo"), iyi korunmuştur. Kaplıca, romatizma ve hazımsızlık için şifalı olduğu kabul edilen suları(nı) hâlen muhafaza ettiği için müşteri çekmektedir.

İspanya'daki en mühim Mağrib yapımı limanlardan birisi, Araplar'ın *el-Mer'iyye(h)* dedikleri, Granada'nın güney-doğusundaki Almeria idi. Mısır ve Suriye ile yapılan ticaret bura üzerinden gerçekleştiği için, Almeria, gayet zengin (bir yer) idi ve hatta; "Granada daha onun bir çiftliği durumunda iken, Almeria yine Almeria idi" diye de övünülürdü. Almeria'nın mat beyaz çatıları, (aralara sıkıştırılan) ufak kuleler biçimindeki kubbelerle birbirinden ayrılmıştır.

710 yılında Berberîler tarafından işgal edilen Malaga, büyük bir liman ve stratejik bir mevki idi. Adının, "tuzlamak" manasına gelen *malahadan* türetildiğine inanılır; çünkü Malaga'nın başta gelen ticaret malı, tuzlanmış balıktı. Şehri ikiye ayıran Guadalmedina nehri de, ismini, yine Arapça'dan (*Vâdi'l-Medine*'den) almıştır; bu da "Kent(in) Irmağı" anlamındadır. Malaga'nın arkasında ise, Gibralfaro'nun heybetli görünümlü istihkâmı konumundaki tepe (*Cebelü'l-Fevrah*), yani "Fener Kayası" bulunmaktadır. Gerçekte Gibralfaro, bir Phecenician kalesiydi. Büyük direk Granadalı Muhammed (1273–1302) tarafından onarıldı ve (şu anda) oldukça faal durumda. Onuncu yüzyılın ortalarında Malaga, Rayyah *valisinin* ikametgâhı haline gelmiş; buranın önemi(nin artması da) o devirden sonraki günlere tesadüf eder. Müteakip yüzyılda, İdrisî hanedanına mensup emirlerin karargâhı (olmuş) idi. Arap coğrafyacı, yani İdrisî, burayı; "çok güzel bir şehir, kalabalık nüfuslu, büyük ve çok mükemmel bir yer. Onun pazarları sık sık gidilen (uğrak yerleri), ticareti (faal ve o aranda) önemli, kaynakları da sayısız (derecede fazla)" diye tanıtmıştır. 1350 yıllarında Malaga'yı ziyaret eden İbn Battûta, bu kent ve onun çarşılarından büyük bir hayranlıkla söz ediyor: "Onun çarşısında sekiz libre üzümün, bir *dirheme* [yaklaşık olarak iki pense] satıldığını gördüm. Onun Murcian (Mürchie mahsulü) narları yakut gibi ve dünyada benzerleri yok. Malaga'da yapılan yaldızlı/altın kaplamalı şahane porselenler, dünyanın en uzak köşelerine ihraç edilmişti. Buranın camisi, büyük ve zamana karşı (çok iyi) dayanmış; bahçelerinin güzellikte yarışacağı hiçbir rakibi yok ve oraların fevkalade görünümü portakal ağaçlarıyla gölgelendirilmişti."

İbn Battûta'nın değindiği caminin yerini alan ve *Alcazaba (el-kasaba)*'daki Arap mimarisinin bazı güzel örneklerinin bulunduğu Malaga Katedrali'ni, 1279'larda Mağribliler inşa etmiş ve Gibrafaro ile birleştirmişlerdi.

İspanya'nın bütün bu güney sahilleri boyunca Arap sanatının ilginç eserlerine rastlamak mümkün. En önemli hapishanelerden biri, Gibraltar'daki Mağribî Kalesi'dir ki, kapının üzerindeki kitâbeye göre 725'te yapılmıştır.

İspanya'nın en güneyinde bulunan Tarifa, memleketin, en fazla doğu görünümü arz eden şehridir. Eski duvarları ve kuleleri, yılan gibi kıvrılan caddeleri, kafesli pencereleri, çiçeklerle donatılmış düz çatıları Afrika'yı çağırıştırır ki, Gibraltar'ın Boğazları'ndan geçince Arapçası *Bâbü'z-Zükâk* olan "Dar Geçit Kapısı" görülür.

Granada'nın konumlandığı arazinin coğrafi sınırındaki Sierra de Ronda'nın (Ronda Zirvesi'nin) dağ/yayla yaşamı sürdüren pek çok insanın Mağribî kökeninin damgası çok belirgindir. Eski ve pitoresk (resim konusu olmaya elverişli) Ronda kasabası, kayalık bir tepenin doruğuna konurulmuştur ki, bu yükseliş, Guadalevin nehri yukarısında şaşırtıcı şekilde büyük bir zirveye çıkıyor. Bu ırmak Ronda'da oldukça daralıyor ve dolambaçlı bir hale geliyor ki, bu durumuyla o, vadiye doğru inerken oluşan köpüklerden ötürü dağdan akan seli andırmaktadır. Arap hâkimiyeti zamanında Ronda, Granada sultanlığına bağlı idi ve defalarca hristiyan saldırılarına karşı koymuştur. Ronda'nın doğu yönünde uzanan dağlar, kayaların renginden dolayı "Kırmızı Bölge" diye bilinirdi. Oranın yarıkları ve sarp uçurumları, kusursuz tuzaklar gibidir. Nitekim Mağribliler, gerilla savaşları boyunca düşmanlarını buraya çektiler ve -Granada Şehri'nin Ferdinand ve Isebella tarafından işgal edilmesinin ardından- onları burada takip altına aldılar.

Kasabanın dörtte birlik bölümünü oluşturan eski Mağribî kısımla, bundan daha fazlasını teşkil eden Hristiyan bölümü arasındaki irtibat, 110 adım uzunluğundaki halat bir köprü vasıtasıyla sağlanmıştı. Nehir yatağından 300 fitin üzerinde bir yükseklikte bulunan bu köprünün epey aşağısında Arap hâkimiyeti günlerinde yapılmış bir başka köprü daha var. Bunun hemen yanı-başında muhtemelen Mağrib orijinli eski bir değirmen ve dikkate değer bir yer-altı camisi bulunmaktadır. Bu cami, önündeki koru/fidanlık ve çatısında yetişen otsu bitkilerle öyle bir özenle örtülmüş ki; burası, hristiyan hâkimiyetinden sonra gizli bir ibadet yeri olarak çok güzel hizmet etmiş olabilir. Bu cami, yeraltında saklı iki adet, bunun altında da başka bir tane daha sığınak tipi hücreye sahip olması itibariyle kesinlikle takdire şayan bir gizlenme yeriydi. Bunun da aşağısında, yerin önemli ölçüde altında bir mahzen daha var. Buranın girişini bulmak o kadar zor ki, ibadet için gelenler orayı mutlaka elle yoklayarak arayıp-bulmak mecburiyetindedeler; yoksa orayı keşfetmek imkânsızdır. Bu caminin kolonları ve kemeri, zamanın tahribatına karşı olağanüstü bir mukavemet göstermiştir. Direklerinin oyma başlıkları hâlâ çok süslüdür. İç-avluda ise, mü'minlerin kullanması için güzel bir şadırvan vardır. Komşu bahçelerde hassasiyetle korunmuş (sıra sıra dizilmiş) şerit biçiminde ince işlemeli birkaç Arap hamamı

bulunmaktadır. Banyolara, -yeraltından çıkan sıcak kaynak suyu sayesinde- Arap hâkimiyeti döneminde var olduğu gibi, bol su temin edilmektedir.

Bu hamamların yukarısında Mağrib Hükümdarı'nın, 1042 yılı sonrasının tarihini taşıyan Malikânesi *Casa del Rey Moro*'nun kuleleri yer almaktadır. Bu köşk; dağ yamaçlarının tesviye edilmesiyle oluşturulan bahçeleri, onun iç-avlusu ve kiremit-tuğla-çini dekorasyonları dâhil olmak üzere dikkatli bir şekilde tamir edilmişti. Eski bir konağın restorasyonu, modern uygulamaya adaptasyon için çok enteresan bir örnektir. 1342 yılında Ebû Malik'in emriyle kayaların yontulmasıyla yapılan dört yüz basamaklı bir merdiven vasıtasıyla *Mina de Ronda*'nın bitişiğindeki ırmak kenarı ile bu mesken arasında bağlantı kurulmuştu. Bu merdiven, ayaklarını yere sağlam basan katır ve eşekleriyle sanki düz bir yolda (öylesine) alelâde yürüyormuşçasına yukarıya çıkıp-inen yöre halkı için şimdi bile çok gözde bir geçittir.

Ronda Katedrali, önceden bir cami idi; *mihrabı* ise, şu anda Adak Sunağı'(nın) Şapeli (özel mabedi/küçük kilisesi)'ne dönüştürülmüştür. *Alcazaba*'nın Mağribî kalıntıları ve şehrin, üzerine kurulduğu tepenin her iki tarafındaki istihkâm, Arap mimarlarının ve yapı ustalarının marifetini gözler önüne sermektedir. Ronda'nın güney kısmında da, üç set halinde kemer(ler)den meydana gelen eski bir Arap geçidi var. İçe doğru uzanan kavisli iki kemer, saf Mağribî olup; inşasında kullanılan ince tuğla ve briketler, imal işinde Arapların üstün olduğu malzemelerdir. İspanyol hükûmranlığı müddetince üçüncü kemere yapılan eklemelere rağmen; geçit, bütünüyle doğuya ait görünümünü hâlen korumaktadır.

Ronda'dan Cordova'ya giderken, hakkında Washington Irving'in şu satırları yazdığı Antequera'da durup mola verdim:

"Sabah erken saatlerde, Antequera'da bir Roma(n) kalesinin yıkıntıları üzerine inşa edilen eski Mağribî kalesinin kalıntıları arasında dolaştım. Burada ufalanmakta olan bir burcun arta kalanı üzerinde otururken; muazzam ve muhtelif, kendi içinde hoş hikâyelerle ve romantik ilişkilerle dolu kır manzarasının tadını çıkarmaya başladım. Zira Mağribîlerin (Müslümanların) ve Hristiyanların centilmence bir mücadele (tatlı bir rekabet) içine girdikleri o ünlü ülkenin tam da ortasıydım. Benim aşağı tarafımda, yani tepelerin eteğinde ise, tarihî vesikalarda ve eski türkülerde adı çok sık geçen kadîm savaşçı şehir uzanıyordu..."

"Sağa doğru Âşıklar Kayası, ovanın içine sarp bir kayalık gibi saplanıyordu. Mağribî *emîr*'in kızı ile (onun) sevgilisi, (kız babası kendilerini) yakın takibe aldığı anda, ümitsizlik içinde kendilerini (tam da) buradan aşağı atmıştı."

Bu Mağribî öyküye göre; (henüz evlenmemiş) genç kız ile aşığı, kızın babasının öfkesinden (çekindikleri, dolayısıyla ondan) kaçıp-kurtulmak için, kendilerini bu kayadan aşağıya atmışlardı. İşte bu tema, Southey'in duygusal bestesi (bizdeki *Leyla ü Mecnun* hikâyesi benzeri) *Leila ve Manuel*'in de konusu olmuştur.

Washington Irving, aynı zamanda kendisinin İspanya'sındaki âdetlerin büyüleyici bir tanımını verir: Hizmetçi kız, Antequera'daki handa (veya yurttta) eşyasını *alforjas*'a doldururdu. Bu İspanyol *alforjas*, uzunca bir elbisenin el ve ayak (kısım)larını yukarı doğru kıvrarak yapılan ve (yerine göre değişen) bel (eğer/semer)in üzerinden aşağıya sarkıtılan Arap kaynaklı heybeler veya ceplerdir.

Müslüman hâkimiyeti günlerinde Kordova, Avrupa medeniyetinin merkezi ve eğitim-öğretimin dünya (çapın)daki en önemli yerlerinden biriydi. Mağriblilerin İspanya'dan çıkarılmasından sonra Kordova, bir (taşra) kasaba(sı)nın seviyesine düşmüştü. Onun harika camisi, hâlâ İspanya'daki Arap hükümranlığı zamanındaki Kordova'nın önde gelen görkemli bir mirasıdır.

I. Abdurrahman, Şam'daki Emevî Halifelerinden olan ve Abbasî hanedanı tarafından tahttan indirilen ailesinin ardından 755'te İspanya'ya ayak bastı. "Ümeyyeoğulları'nın bakiyesinin Endülüs'e gelmesi, romantik bir hikâye sayfası gibiydi... Haber, büyük bir yangın felâketini andırırcasına memleketin her tarafına süratle yayıldı. Kral(iyet) ailesinin eski yandaşları, ona biat (sadakat yemini) etmek üzere alelacele yanına koştular. Emevî sülâlesinin özgür kalan torunları da, -hür iradeleriyle- onun himayesine girdiler... Endülüs'ün (eyalet) Valisi, askerlerinin büyük çoğunluğu tarafından terk edildi ve yeni bir askerî birlik oluşturmak zorunda kaldı. Fakat bu zaman zarfında baş-gösteren kış yağmurları, bir seferberlik girişimi kampanyasını imkânsız kıldı ve böylece Abdurrahman'a asker toplamak ve kuvvetlerini organize etmek için vakit kazandırdı."¹² Ertesi yıl Abdurrahman, (muzaffer bir komutan edasıyla) şaşaalı biçimde Kordova'ya girdi. Arap örfü uyarınca, hristiyanlara din (ve ibadet) özgürlüğü teminatı verdi ve eski bir Roma(n) mabedinin yerine yapılmış olan katedrali kullanmalarına müsaade etti. Bununla birlikte Abdurrahman, nüfus artışında meydana gelen çoğalma nedeniyle, çok geçmeden katedralin yarısını camiye çevirmeyi zarurî gördü. Bilahare hristiyanlara ibadethanelerinin diğer yarısı için yüklü miktarda ödeme yapıldı ve ayrıca bundan başka, kuracakları bütün yeni kiliseler için kendilerine ruhsat verildi. Abdurrahman, -Şam'daki bir benzeri gibi- katedralin yerinde görkemli bir caminin tesis edilmesi konusunda azimli ve kararlı idi. Bu İspanyol cami, Batı'nın Mekke'si hüviyetine büründü ve *Zekât/h* ya da Arınma Evi olarak tanındı. Halife, Büyük Kordova Cami-i'ni kendisi tasarladı ve gelirin önemli bir kısmını, bu binanın yapım çalışmasına harcadı; hatta günlük birkaç saatliğine (de olsa), kendisi bizzat inşaat sahasında bulundu. Abdurrahman'ın oğlu I. Hişâm da, işin ilerlemesi için buna devam etti. Öyle ki, on yıl gibi şaşırtıcı bir şekilde kısa bir müddet içerisinde Büyük Kordova Cami-i tamamlandı ve üzerinden bin yıl geçmiş olmasına rağmen, burası dünyada hâlâ ayakta kalan en önde gelen dinî yapılardan biridir.

¹² Stanley Lane – Pool, *The Moors in Spain (=İspanya'daki Kuzey Afrikalılar)*, Story of the Nations Series (=Milletlerin Hikâyesi Dizisi), 1887.

912 ilâ 961 arasında devleti yöneten III. Abdurrahman, buna minare ve şadırvan eklerken; Hişâm'ın vezirlerinden el-Mansur da, bunlara ilâveten onuncu yüzyılın sonlarına doğru kubbeli sekiz yeni sahn yaptırdı.

Her ne kadar Kordova'nın bu büyük mabedi şu anda bir katedral ise de, daima cami (kelimesi)nin İspanyolca'sı olan *Mezquita* olarak bilinir, anılır. Araplar zamanında o, Mekke'deki Büyük Cami (Ka'be-i Muazzama) ve Kudüs'teki Ömer Cami-i'nin peşinden büyük müslüman eserleri arasında kıdem bakımından üçüncü kutsal mekân idi.¹³ Kordova *Mezquitası*, Muhammedî bir dindarın Avrupa'da bulabileceği en mükemmel örnek yapıdır. Cami(nin üzerine kurulu olduğu) alanı, mazgallı (tıpkı sur gibi, siperlerle korunmuş) yüksek bir duvarla çevrilmiştir; kapılar oldukça şatafatlı ve at-nalı kemerlerle yapılan süslemeler ağırlıktadır. Güzel(im) minaresinin tepesinde, iki tanesi altından, bir tanesi de gümüşten olmak üzere III. Abdurrahman'dan kalma nar biçiminde üç adet lamba var. Fakat minarenin üst kısmı, on altıncı yüzyılda vuku bulan bir deprem sebebiyle hasar görmüş; yalnızca en alt kat sağlam vaziyettedir. Esasında *Mezquita*'nın önü, direkt sevimli Portakallar Avlusuna açılıyor. Burada, -abdest ve temizlik için- takriben 945'te III. Abdurrahman tarafından buraya yerleştirilen bir şadırvan bulunmaktadır. Duvarlar, şu an Büyük Cami'yi, hristiyan devirlerinde eklenen bu iç-avludan ayırmaktadır.

Mezquita'nın içi, hepsi yeckpare mermerden ve değişik renklerden oluşan bir sütun ormanına benzetilebilir. Nitekim buradaki direklerden on dokuzunun şekli, doğudan batıya uzanan muhteşem nefler biçimindedir; yirmi dokuzu ise, kuzeyden güneye doğrudur. Bu sahnlar, birbirlerini doğru açılarla kesmekte ve çok harika bir manzara meydana getirmektedir ki, bunların her birinin üzerinde bulunan kat kat sıralanmış at-nalı kemerler, çeşitlilik ve zenginlik açısından onlara fazladan değer katmaktadır. Sütunların bazıları, başlıklarıyla birlikte İspanya'nın çeşitli bölgelerinden temin edilmişti. Bazıları da, Fransa'daki Nimes ve Narbonne'dan geldi. Keza bazıları, Kartaca'dan hediye mahiyetinde idi. 140 adedini ise, Doğu Roma İmparatoru, Constantinople (Konstantiniye)'den Kordova'ya göndermişti. Onlar farklı uzunluklarda olduğundan, kolonlar on üç fitten ibaret standart yükseklikte sabit tutulabilmeleri için direkler belli bir noktaya kadar yere gömülmüş ya da sütunlara Korint veya Kompoze başlıklarla eklentiler yapılmıştı.

Mihrabın üstü, tek blok mermerden ibaret kubbemsi bir şekle benzemekte, sütunlar altın başlıklarla bezenmiş, mozaikler kıymetli taşlar gibi parılıyor, etrafındaki hatlar da altın (suyun)dandır. Yine burada, II. Hakem'in yerleştirdiği değerli sedef kakmalı ünlü minberi (veya kürsüsü) bulunmaktaydı. Bu eser, zengin süslemelere sahip olmasından dolayı eşsizdi (ama ne yazık ki); fazla uzak olmayan

¹³ Burada yazar, çok açık bir hataya düşmüştür. Müslümanlar her zaman, yukarıdakilerden ayrı olarak sadece üç yeri hürmete lâyık kutsal mekân olarak kabul ederler. Bunlar da; Mekke Cami-i, Medine'deki Peygamber Mescidi ve İsrail'deki Büyük Cami (ki bu, yanlışlıkla Ömer'e isnat edilmiş)'dir. Kordova'nın Büyük Camisi, bunların arasında değildir. Ancak o da, -bilindiği gibi- tüm müslümanlar tarafından yüksek seviyede saygı görmekteydi. Nitekim buna benzer bir durum, Kahire'deki el-Ezher Cami-i için geçerli idi. —*Editör*.

bir süre önce gözden kayboldu. Fildişi ile kaliteli kereste kullanılarak yapımı yedi yıl aldı. Çiviler saf altın ve gümüş idi ve ender bulunan kıymetli taş kakmalıydı.

Mozaik tezyinat, dünyanın başka hiçbir yerinde görülmesi olanaksız Bizans sanatı örneklerinden çok daha üstündü. Halife, mozaik işi konusunda uzman sanatkarların Kordova'ya gönderilmesi talebiyle bir elçiyi Constantinople/Konstantiya'ya gönderdi. Bu isteğe cevap olmak üzere mahir ustalar, yanlarında armağan kabilinden, *Mezquita*'yı süsledikleri on altı ton ağırlığında küçük (kesimli) mermerlerle Kordova'ya geldiler. Bu itibarla sanki yapının içi, altın ve emsalsiz taşlarla bezenmiş gibi gözüküyordu.

İspanyol yetkilileri *Mezquita*'yı, orijinal haline, en azından eski ölçülerine sadık kalarak restore etme gayreti içindedirler. Büyük Cami'nin katedrale dönüştürüldüğü 1238'den beri (bina üzerinde) birçok değişiklik gerçekleştirildiği için, bu iş çok karmaşık bir hâle gelmişti. Hâlâ, Arap duvarcılığı (sanatı)nın en güzide yapıtlarından birinin üzerini örten sıvayı kaldırmak ve eski dekorasyonu, kendisini iğrenç bir şekilde örten alçı-kireç karışımı badanadan kurtarmaya yönelik yoğun çalışmalar devam ediyor. Uygunsuz resimler de yerinden çıkarılmakta, yer döşemelerinin bir kısmı sökülmekte ve aynı yerlere yenileri döşenmekte; böylelikle direklerin temellerinin açığa çıkmasına imkân verilmektedir.

Dayanıklı ve göz zevkine hitap eden burçlarla güçlendirilmiş Kordova'nın şehir duvarlarında, bir Arap zanaatı hüküm sürüyor. Arapça olarak el-Vâdi'l-Kebîr ("Büyük Nehir") diye adlandırılan Guadalquivir üzerindeki köprü, Romalılar zamanının tarihini taşıyor; ancak Halifeler tarafından yeni baştan imar edilmiştir. Köprü, on altı kemerden oluşuyor ve yakınlarında da bazı ilginç Mağrib usulü değirmenler bulunmaktadır. Çokgen payandaları ve gözetleme kulesiyle *Calahorra (el-Kal'atü'l-Hürre/h)* hisarı, kente yönelik saldırılara karşı mühim rol oynayan bir müdafaa mevkiidir.

Kordova'nın mülhakatında, III. Abdurrahman tarafından yapılan ve onun gözde karısın(in vefatının) ardından Zehra diye anılan muhteşem saray, *Medinetü'z-Zehrâ'nın* kalıntıları var. Yakın zamanlarda yapılan kazılar, -inşasında on bin kişinin yer aldığı ve bu denli yoğun çalışmayla imarının yirmi beş yıl sürdüğü- bu harikulade malikânenin pek çok tesisinin açığa çıkmasını sağlamıştı. Buranın en hayret uyandıran ayrıcalıklı yeri; altın işlemeli mermer duvarlara ve tavana, cıvadan imal edilen bir sarnıca, fildişi ve abanoz ağacından yapılan ve değerli taşlar hakkedilerek süslenmiş sekiz kapıya sahip bulunan Halifeler(in) Konağı olmalıdır.

Bu sevimli şehir hakkında mahallî çapta söylenegelen bir deyime göre; "Sevilla'yı görmeyen, bir harikayı kaçırmış demektir." (İşin doğrusu,) cazip gelen ve merak uyandıran en önemli güzel görüntülerin pek çoğu Arap kaynaklı olanlardır. (Neredeyse) kente girecek kadar yaklaşmış bulunan ziyaretçinin ilk dikkatini çeken bina, bir zamanlar Sevilla'nın Büyük Camisi'nin minaresi olan *Giralda*'dır. Giralda, 1196'da inşa edilmiş ki, (bunun) benzeri kuleleri (daha doğrusu minareleri) Fas'ta

görmek mümkün. Yılların geçmesiyle gittikçe kuvvetlenen ve sertleşen Arap (tarzı) tuğla (duvarın)da bir manzume yer almaktadır. Sırasıyla Gever, Hever ve Cabir isimleri yakıştırılan mimarın, Roma'nın ölçülerinden bir hayli yararlanmış ve oranın etkisinde kalmış olduğuna inanılır. Öyle ki, heykel, Giralda'nın temelleri için vazgeçilmez bir ana unsur gibidir. Araplar(ın) döneminde kule, yalnızca yüz elli fit yüksekliğindeymiş. Tepesinde ise, çok uzak mesafelerden bile parlaklığı fark edilebilen yıldız süslemeli yuvarlak dört ince-uzun ve iri (cüsseli) küre varmış. 1395'teki bir deprem, kulede herhangi bir yıkıma yol açmasa da bu topları yerinden oynatmıştı. Yaklaşık iki yüz yıl sonra buna eklemeler yapılarak yüz fit daha uzatılmış oldu. Bu süper yapının içinde, şahane bir rüzgar gülü ile İnanıcı temsil eden bronz (dan imal edilmiş) ve İspanyolca'da "dönmek" anlamına gelen *girar* sözcüğünden türe(til)miş bir kelime olan La Girandilla diye adlandırılan bir kadın figürü bulunmaktadır. Kulenin içinde, merdiven yerine, (yukarı) çıkışı kolaylaştıran büyükçe bir rampa var. Burası o denli iyi yapılmış ki, bu bayırı (atla) çıkan bir süvari, burayı gayet rahat ve kolaylıkla tırmanmış.

Kulenin dekorasyonu, oyma taştan yapılan ve kafesi andıran haremelerin yan-üst taraflarına kondurulmuş; bazıları oval, bazıları da sivri kemerler biçimindeki bir dizi *ajimecesten*, yani ikiz pencerelerden ibarettir.

Sevilla Katedrali, -yapımına, Giralda'yı inşa eden kişinin babası Emir Yusuf tarafından başlanan- Büyük Cami'nin yerinde bulunmaktadır. Arap binasının (yani, banisi Araplar olan caminin) sadece bir bölümü olan ünlü minare, Portakallar Avlusu, dış duvarın bir kısmı, kuzey, doğu ve batı kapıları Katedral bünyesinde toplanmıştır. Müslüman(ların) devrinde abdest için kullanılan şadırvan, Portakallar Avlusu'nda hâlâ sağlam vaziyette ayakta durmaktadır.

Giralda'nın bitişiğinde, Sevilla bağımsız bir sultanlık haline geldiğinde inşa edilen ve Arapların hükümdar sarayı olan *Alcazar (el-Kasr)* bulunmaktadır. Yapımına 1181 yılında başlanan sarayın, el-Hamra'dakiler kadar güzel birçok odası bulunmaktadır. Geride kalan asırlar boyunca Alcazar'ın tamiratının temeli, hep Arap projeleri oluşturdu. Bu sebeple, İspanya Cumhuriyeti kuruluncaya dek, sarayın ana karakteri korunmuş; yanı sıra bir kral köşkü gibi kullanılmıştır. Alcazar'ın dış cephesinde, emek verilerek incelikle hazırlanmış ve (müslümanlar arasında) sık sık tekrarlanan ve devasa ölçülerde Küfî harflerle yazılmış bir kitâbe yer alıyor: "Yegâne fatih Allah'tır." Sarayda en güzel bölüm, Sefirler Salonu'dur. Buradaki at-nalı kemerleri destekleyen zarif sütunlardan müteşekkil üçlü girişle oluşturulan Mağribî dekorasyon, mükemmel bir modeldir. Harika bir kubbesi bulunan binanın duvarları nefis tuğlalarla tezyin edilmiş. Bir yazıta göre; Mağrib usulü kakma işlemeli görkemli kapıları, 1364'te Toledo'dan gelen Arap marangozlar tarafından yapılmıştır.

Hemen yandaki kapı ise, güya "Oyuncak Bebekler Avlusu" diye anılan *Patio de las Munecas*'dir. Bu adı almasının sebebi, duvarların dış yüzeyine (orta tarafa denk gelen yere, ilk bakışta kolayca) görülebilecek şekilde kuklaya benzer iki oyuncak bebek başının çizilmiş olmasıdır. *Patio de las Doncellas*, yani "Bakireler

Salonu”, kırk tanesi ikiz halde dizilmiş olmak üzere elli iki mermer sütunla çevrilmiş. Üçgen şeklindeki kemerler, kafesi andıran sıvayla dekore edilmiş. Süslü duvarların üstündeki tavan ise, (yazılı olarak) şu Sureyi taşıyordu: “O, Allah’tır ve tektir; (Yine O,) Allah’tır ve ebedîdir; (Keza) O, ne (başkasından) doğmuştur ve ne de O (birisini) doğurmuştur. O’nun asla bir eşi-benzeri yoktur.” Üstü kapalı geçit/kemerin iç tarafı, metalik yansıma etkisi yaratan değerli taşlar gibi ışık saçan mozaiklerle kaplanmıştır.

Sala de Justicia; yani “Mahkeme Salonu”nun dış cephesi, göz alıcı renklerle parlatılmış, küçük sütunlar da pahalı mermerden yapılmıştır. el-Hamra’nınkini hatırlatan işçilik, hâkimiyetleri sırasında Endülüs’ü de egemenlik alanlarına katmaya karar veren Almohades (Muvahhidler) dönemine aittir. 1146 yılında Almohades (Muvahhidler), Sevilla’yı ele geçirdi ve birkaç yıl sonra da bütün güney İspanya’nın hâkimi haline geldi. Sevilla’daki kiliselerin çoğunun aslı cami idi ve kulelerin büyük ekseriyeti de Arap özünden (minarelikten) uzaklaşmıştı.

Arap günlerinde önemli bir gözetleme kulesi olan Guadalquivir kıyılarındaki *Torre del Oro*, yani “Altın Kule” sağlam durumdadır. İsmi, dış yüzeyini kaplayan garip portakal renkli çinilerden aldığı söylenir. Diğer eski eser uzmanları da Almohades (Muvahhidler) tarafından kullanılan (Arapça) *Burcu’z-Zehab*, yani “Altın Kule” adını korumaktadırlar. Çünkü burası onlar tarafından depo ve (malîyeye ait) hazine olarak kullanılmıştı.

Sevilla’nın dokuz mil uzağında ise, resimlere konu olan Mağrib menşe’li Alcalà de Guadaria kalesi var ki, burası, Portekiz’in güneyinde bulunan *siloların* ve yer-altındaki tahıl ambarlarının pek çoğuna sahipti. Alcalà ismini, Arapça “kale” anlamına gelen *el-Kal’a/h* sözcüğünden almıştı. Aklıma gelmişken söylemek gerekirse; bu, Madrid’teki en önemli geçiş yollarından birinin adıdır.

Sevilla’dan Portekiz’e otomobile döndüm. Beja ve Alcacer do Sal’i bir baştan öbür başa araba kullanarak dolaşım. Bu kasabaların her ikisi de Arap hâkimiyeti zamanından kalma (emanet türü) hatıra eşyaya sahiptir ki, bunlarla ilgili (detaylı) malûmatı, *Portekiz’de Arap Nüfûzunun İzleri*¹⁴ adlı makalemde ele aldım.

¹⁴ Bkz. *Islamic Culture* X, I (Jan./Ocak 1936).

Not: Sözü edilen çalışmayı, imkânlar elverirse en kısa zamanda tercüme etmeyi ve Türk okuyucusunun istifadesine sunmayı düşünüyoruz. (çev.)

SEMPOZYUM DEĞERLENDİRMESİ

I. TEFSİR ANABİLİM DALI KOORDİNASYON TOPLANTISI VE TEFSİR ANABİLİM DALI EĞİTİM-ÖĞRETİM PROBLEMLERİ SEMPOZYUMU (11-12 Haziran 2005 Van)

İsmail ÇALIŞKAN*

Son yıllarda İlahiyat fakültelerindeki anabilim dalları kendi aralarında tanışmak, kaynaşmak, iletişimi artırmak, doğrudan bilgi alışverişinde bulunmak, kendi bilim dallarında ortaya çıkan problemleri ve yeni gelişmeleri görüşüp tartışmak amacıyla yılda bir defa olmak üzere toplantı düzenlemeye başlamıştır. İlahiyat fakültelerinin sayıca artışına oranla öğretim elemanlarının çoğalması, buna paralel olarak ilmi eser ve faaliyetin artması, dini karakterli soru ve sorunların daha akademik ve kolektif çalışmalara ihtiyaç duyması gibi nedenler sebebiyle bu toplantılara ihtiyaç duyulmuştur. Ama en önemli neden, bizce, İslam dünyasında önemli bir yer edinmeye başlayan Türk İlahiyat camiasının artan faaliyetleri sonucu İslami İlimler'de bir toparlanma döneminin başlamış olmasıdır. Dolayısıyla geçmişin bir muhasebesini yapabilmek ve geleceğe yönelik yeni perspektifler ve açılımlar elde edebilmek için bu toplantıların yapılması kaçınılmaz olmuştur. Henüz yeni olan ve gelenekselleşmeye doğru giden bu toplantıların her anabilim dalı için özel, ilahiyat alanına ise genel olmak üzere birbirine bağlı iki yönlü olumlu etkisinin olduğunda kuşku yoktur.

Azami katılımın sağlanmasının amaçlandığı bu toplantılar, genellikle her yıl bir şehirde ve oradaki fakültenin organizasyonu ile düzenlenmektedir. Tefsir Anabilim Dalı 2005 yılına kadar bu minvalde bir toplantı yapmadı, ancak zaman zaman bu yönde istekler dile getiriliyordu. Nihayet Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fakültesi (Van) bu işte bir öncülük yaparak ilk toplantıyı tertip etti.

10 Haziran 2005 Cumartesi sabah saat 9.00'da toplantının yapılacağı Yüzüncü Yıl Ü. Nihat Bayşu Konferans salonunda bütün erkân hazırды. Saygı duruşu ve İstiklal Marşı'nın ardından 'hoş geldiniz' ve program takdimi için söz sunucu Dr. Mehmet Ünal'da idi. İlk konuşmayı Van Belediye Başkanı Burhan Yenigün yaptı. Ardından Prof. Dr. Halil Çiçek koordinatör sıfatıyla konuştu.

Çiçek'in konuşmasının ana teması bilgilerin gittikçe dar alanlara bölünmesi, yeni anlayışlar ışığında Kur'an'ın incelenmesi ve tefsir edilmesinin zarûriliği, Kur'an'ın

* Doç. Dr. İsmail Çalışkan, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, icalis@cumhuriyet.edu.tr

hayatımızdaki yeri ve tefsir eğitim-öğretiminin problemleri üzerineydi. Geçmişte tefsirin çeşitli biçimlerde tezahür ettiğini ve günümüze kadar geldiğini, dolayısıyla biri tefsir yapmak diğeri de onu yaparken istifade edilen bilgiler (*Ulûmu'l-Kur'ân*) olmak üzere iki disiplin olarak ortaya çıktığını anlattı. Tefsirin bir kriz döneminden geçtiğini belirten Çiçek, çağdaş dönemde Kur'ân yorumlarındaki çeşitliliğe ve bu arada yeni çabalara göndermede bulunarak, asıl meselelerden birinin çağdaş sorunlara Kur'ân'dan yola çıkarak cevaplar verilmesi olduğunu söyledi. Konuşmasının en önemli kısmı, günümüzde tefsirin problemlerini on maddede özetlemesiydi: İlahiyat programındaki aksaklıklar ve eksiklikler; tefsir tedrisatının keyfiyetindeki sıkıntılar; ders saatlerinin yetersizliği; tefsir eğitimindeki metotsuzluk ve pedagojinin eksikliğinden kaynaklanan problemler; dil yetersizliği; öğrencilerde Tefsir Usulü ve Ulûmu'l-Kuran hakkındaki bilgi eksikliği; Tefsir Usulü ve Ulûmu'l-Kur'ân'ın güncelleştirilememesi; tefsir öğretiminde çağdaş teknolojik araç ve gereçlerden yararlanılamaması; ilmi uzmanlığın ilk basamağı olan yüksek lisans ve doktora tedrisatının bazı yerlerde verimsiz geçmesi; çağın meydan okuyuşları karşısında tefsirin çağa yansıtılamaması, asrın Kur'ân'a karşı geliştirdiği sorulara gerekli cevapların verilemeyeşi, gündelik hayatla ilişkilendirilememesi ve öğrenciye mal edilememesi. Bunların yanında öğrencilerin tefsire ilgisizliği, Kur'ân'ı anlama yeteneğinin öğrenciye kazandırılmayışı da sorunlardan bazılarıdır. Tefsir ve Kur'ân araştırmaları alanında yayın yapan özel bir derginin olmaması, internet ortamının kullanılamamasını da eklemek gerektiğini belirterek bir an önce girişimlerde bulunulması, ayrıca bir Kur'ân ve tefsir enstitüsünün kurulmasının ve bu tür toplantıların devamlı ve düzenli yapılmasının gerektiğini vurguladı. Çiçek son olarak bu ve benzeri toplantıların işaret edilen sorunlar etrafında oluşan krizin aşılmasında son derece faydalı olacağını vurguladı.

Yüzüncü Y. Ü. İlahiyat Fak. Dekanı Prof. Dr. Selahattin Kıyıcı da yaptığı konuşmada Kur'ân'ın anlaşılmasının önemine değinerek çağımız müfessirinin görevinin daha da önem kazandığını söyledi. Açılış konuşmalarının sonuncusunu misafirler adına Prof. Dr. Suat Yıldırım yaptı. O da Türkiye'de İslami ilimlerde güzel birikimin olduğunu ancak bu birikimin uluslararası alana taşınamamasından yakındı. Yıldırım, bir Tefsir Enstitüsü'nün açılması konusunda Çiçek'in isteğine destek verirken, Kur'ân'ın öğrenciye nasıl öğretilceği ve halka nasıl götürüleceği hususunun iyice düşünülmesi gereğine dikkat çekti.

Açılış konuşmalarının ardından I. Oturum'a geçildi. Başkanlığını Prof. Dr. Musa Kazım Yılmaz'ın yaptığı bu oturumda ilk tebliğ, Prof. Dr. M. Sait Şimşek'in "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Dersi: Problemler ve Öneriler" isimli tebliği idi. Hocanın eşi rahatsız olduğu için (daha sonra Temmuz ayında vefat etti) gelemediğinden tebliği Dr. A. Emin Çimen okudu. Tebliğde üzerinde durulan konular şöyle özetlenebilir: İlahiyat fakültelerindeki tefsirle ilgili ders saatleri yetersizdir, artırılması gerekir. Tefsir öğretimi geçmişe odaklanmış durumdadır, derslerde geçmişe gidip orada kalınıyor. Tefsir Usulü de benzer bir durumdadır, eskide kalmış olan ve Tefsir Usulü'nde okutulan bilgilerin (*Ulûmu'l-Kur'ân*) çoğunun Kur'ân'ı anlamaya bir faydası yoktur. Son bir problem de tefsir ilmi ile uğraşanlar arasında iletişimin çok az

olmasıdır. Bu tebliği Prof. Dr. Zeki Duman müzakere yaptı ve daha çok Şimşek'in belirttiği noktalara ilave bilgiler vererek açıklamalarda bulundu.

İkinci olarak Doç. Dr. Abdulhamit Birişik, "İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Bölümü (İDÖB) Tefsir Derslerinin Bölüm Hedeflerine Uygun Hale Getirilmesi" başlıklı tebliğini sundu. Tebliği, önce İDÖB ders programındaki dersler hakkında genel bilgi verdikten sonra derslerin içeriği ile ilgili bazı gözlemlerini açıkladı. Buna göre mesela, Kur'an'ın Ana Konuları'na dair kitapların Kelam, Ahlak, Fıkıh vb. şablonlara göre yazıldığını, bu içeriğe sahip kitapların da öğrenciye Kur'an kültürünü veremeyeceğini iddia etti. Ona göre bu tip kitap yazımı yerine öğrenciyi doğrudan Kur'an'la muhatap edecek bir üslup benimsenmelidir. Bazı fikirlerine katılmamakla birlikte halen en ideal kitap olarak Fazlur Rahman'ın *Ana Konularıyla Kur'an* adlı kitabının tercih edilebileceğini belirten Birişik'a göre esasında böyle bir kitaba da gerek yoktur, çünkü bu ders için Kur'an, Kur'an fihristi ve hoca yeterlidir. Birişik'in tebliğinin müzakeresini Prof. Dr. Yakup Çiçek yaptı.

Bu oturumun üçüncü ve son tebliği "Akademisyenler ve Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesinde Tefsir Öğretimi Üzerine Bir Araştırma" adıyla Dr. Yusuf Acuner, Dr. Ömer Kara ve Dr. Mehmet Ünal'ın ortak sunumu olup alan araştırmasına dayalı önemli sonuçlar içeriyordu. Prof. Dr. Muhammed Çelik'in müzakere ettiği bu tebliğden sonra soru-cevap faslı ile birlikte ilk oturum tamamlanmış oldu.

Öğle yemeği ve dinlenme arasından sonra saat 13.30'da II. Oturum başladı. Prof. Dr. Lütfullah Cebeci'nin başkanlığını yaptığı bu oturumda Prof. Dr. Mehmet Paçacı "Tefsir Geleneği" isimli tebliğini sundu. Prof. Dr. Sadık Kılıç'ın müzakere ettiği tebliğde Paçacı, müslüman tefsir geleneğinin kökenlerini ve günümüz için ne ifade ettiğini tartıştı. Doç. Dr. İsmail Çalışkan'ın tefsir tarihinin problematik noktalarını sorgulayarak günümüz için yeni bir tefsir tarihi yazımının gerekliliğini anlattığı ve Prof. Dr. Ali Eroğlu'nun müzakere ettiği tebliğinin başlığı "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği -Eleştiriler, Gerekçeler, Teklifler-" adını taşıyordu. Kur'an'ın günümüzde yorumlanmasında karşılaşılan problemleri ise Doç. Dr. Hayati Aydın "Kur'an Yorumunun Problemleri" başlıklı tebliğinde dile getirdi. Aydın, Kur'an'ın fonetik, psikolojik, hermenötik ve bilimsel olmak üzere dört çeşit yorumu üzerinde durdu. Bu tebliğin müzakeresini de Prof. Dr. İdris Şengül yaptı. Oturumun son tebliği Doç. Dr. Mustafa Ünver'e aitti. Kendisinin hazır bulunmaması sebebiyle Dr. Mehmet Ünal'ın okuduğu "Yedi Harf Meselesinin Lisans Düzeyi Öğrencilerine Anlatımında / Anlatılamamasında Yaşanan Bazı Sorunlar Üzerine" isimli tebliğinde Ünver, doğrudan kendisinin karşılaştığı ve sıkça dile getirilen bazı problemlere odaklanmıştı. Müzakereci Prof. Dr. Davut Aydın, Ünver'in tebliğ başlığını çok iyi işlemediğini, daha çok bu konuda bir teklif ileri sürdüğünü ve sorular sorduğunu söyledi. Ünver'in asıl sorusunun, 'madem bu problemler yaşanıyor, o halde bunları öğrenciye açıklayalım mı yoksa bu konuyu hiç gündeme getirmeyelim mi?' şeklinde olduğunu söyleyerek eleştiren Aydın'a göre, bir konu problemlili olduğu için programda yer vermemenin yanlış olacağını, aksine buna müfredatta yer vererek tefsirde bir zenginlik sağlanacağını savundu.

Birinci günün üçüncü ve son oturumunun başkanı Prof. Dr. Ömer Dumlu, ilk konuşmacı ise, "Tefsir Eğitim-Öğretiminde Kur'ân Dili Arapça ile Ulûmu'l-Kur'ân İnceliklerine Dikkat Etmenin Önemi ve Bu İlkeye Aykırı Bazı Yorumlar" başlıklı tezi ile Prof. Dr. İshak Yazıcı idi. Yazıcı, Kur'ân dili olan Arapça'nın özelliğinden kaynaklanan bazı inceliklere dikkat çekerek İlahiyat fakültelerinde Arapça eğitiminin azaldığını, bunun da bir zayıflama alameti olduğuna işaret etti. Bu nedenle İlahiyat fakültelerinde kaldırılan hazırlık sınıfı uygulamasının yeniden ihdas edilmesi gerektiğini söyledi. Ayrıca İlahiyat eğitiminin bölümlere ayrılması üzerinde çalışılmasının ve nihayet öğrenci sayısının artırılmasının yararlı olacağına değindi. Daha sonra da Kur'ân üzerinde çalışılırken özellikle kavram incelemelerinde iki noktaya dikkat edilmesinin kaçınılmaz olduğuna dikkat çekti. Birincisi, bir kavramın Kur'ân'da hangi anlamlarda kullanıldığının, ikincisi de, bu kavramın bir ayet içinde hangi anlamda olduğunun tespit edilmesi. Hoca son olarak da hakikat-mecaz meselesine değindi ve hangi konularda mecaz olamayacağına örnekler vererek açıklamalar yaptı. Yazıcı hocanın müzakerecisi Prof. Dr. Şükrü Aslan'dı.

Daha sonra Prof. Dr. Ali Akpınar, "Tefsir ve Kur'ân Derslerinin Öğrencilerde 'Kur'ân Kültürü' Oluşturacak Şekilde Verilmesine Yönelik Bir Deneme" isimli tebliğini sundu ve Prof. Dr. Mevlüt Güngör de bu tebliği üzerinde değerlendirmeler yaptı. Doç. Dr. Ahmet Çelik de "Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Arap Dili Eğitim ve Öğretim Yetersizliği Problemi (Lisans)" konulu konuşmasında öğrencilerin derslerde karşılaştığı en önemli problemlerden birisi olan dil (Arapça) konusunu gündeme getirdi. Müzakereci Prof. Dr. Mehmet Soysaldı'nın hazır bulunamadığı (annesi vefat etmişti) bu tebliğden sonra sempozyumun ve bu seneki toplantının son tebliğini Doç. Dr. Veysel Güllüce sundu. Güllüce, "Tefsirle İlgilenenler Arasındaki İletişimi Geliştirmeye Yönelik Bazı Düşünceler" başlıklı sunumunda ilahiyat eğitiminde daha aktif bir tefsir dersi için atılması gereken bazı adımları dile getirdi. Prof. Dr. İbrahim Çelik de müzakeresinde ilgili konuda katkılarını dillendirdi.

İkinci gün (12 Haziran) sabah kahvaltısından sonra 8.30'da değerlendirme toplantısı başladı. Bu toplantıda Serbest Kürsü kısmının başkanlığını Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, sekreterliği Dr. Ömer Kara yaptı. Söz alan konuşmacılar bir sonraki toplantı ve diğer konulardaki genel tekliflerini ve açıklama ihtiyacı duydukları bazı konuları dile getirdiler.

Prof. Dr. Suat Yıldırım'ın yönettiği Değerlendirme Oturumu'nda ilk konuşmacı olan Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, beş konuyu dile getirdi: Arapça eğitiminin eksikliği; ders saatlerinin az oluşu; Din Kültürü Bölümü'nün, olmayan fakültelerde, açılması; tefsir akademisyenleri arasındaki iletişim eksikliği ve son olarak da kimlik kaybına uğranılması. Prof. Dr. Zeki Duman ise konuşmasını başlıca dört maddeye teksif etti: Kur'ân bilgisi; Tefsir Usulü, Tefsir Tarihi, Kur'ân Tarihi bilgisi; Arapça okuma-yazmayı öğrenme ve son olarak da internetin iyi kullanılması. Ayrıca Tefsir Usulü ile tefsir yapma yönteminin aynı şey olmadığına işaret etti. Prof. Dr. Sadık Kılıç konuşmasını şu soru etrafında geliştirdi: Tefsirin bir işlevi var mıdır, yani tefsirin kelam, fıkıh, psikolojik vb. işlevi var mıdır? Hoca, sorusunu kendi açısından cevaplandırarak, tefsirin böyle bir işlevinin olduğunu ancak bunun, tefsiri

fıkıhlaştırmadan, kelamlaştırmadan, kısaca Kur'ân'ın amacına yönelik yapılması durumunda uygun olacağını söyledi. Son olarak Prof. Dr. İshak Yazıcı ve Prof. Dr. Selahattin Sönmezsoy görüşlerini belirttiler.

İki gün boyunca konuşulan meseleleri Prof. Dr. L. Cebeci, Prof. Dr. M. K. Yılmaz, Prof. M. Paçacı, Doç. Dr. A. Güneş, Doç. Dr. A. Birişik'tan oluşan heyet Sonuç Bildirisi adıyla özetledi ve Doç. Dr. A. Güneş de okudu. Önemine binaen bazı maddelere yer vermek istiyorum: Tefsirciler arasındaki koordinasyonu sağlamak için bir web sitesinin kurulması; Tefsir Araştırmaları Enstitüsü'nün kurulması için gerekli altyapının oluşturulması; İlahiyat ve İDÖB programlarındaki Temel İslam Bilimleri ders kredilerinin artırılması; öğrencilerin Arapça tefsirlerin yanı sıra Türkçe tefsir-tercüme ve konulu tefsir çalışmalarına yönlendirilmesi; tefsir derslerine müspet katkı sağlayacağı düşünüldüğünden, İlahiyat Fakültelerini yeni kazanan öğrencilere yönelik rehberlik ve oryantasyon hizmetlerinin güçlendirilmesi; İlahiyat fakültelerindeki kontenjan düşüklüğünün öğrenciler arası etkileşimi azalttığı ve verimi düşürdüğü, bu sebeple kontenjanların makul ölçülerde artırımı yoluna gidilmesi; lisans üstü tez konuları ile ilgili tefsir web sitesine bilgi akışının ivedilikle sağlanması; Tefsir Araştırmaları adıyla yeni bir dergi çıkarılması.

Prof. Dr. Halil Çiçek hocanın kapanış konuşması ile bir sonraki toplantıda Kayseri'de buluşmak üzere toplantı sona erdi. İlk toplantının acemiliği nedeniyle ve özel bir takım nedenlerle bazı fakültelerden meslektaşlarımızın katılmadığı toplantıya onbeş fakülteden altmışı aşkın bilim adamı katıldı. Bu arada Türkiye'de halen yirmi üç İlahiyat Fakültesinde toplam 157 öğretim elemanının görev yapmakta olduğunu hatırlatalım.

Toplantının bilimsel kısmı tamamlandıktan sonra, Van dışındaki kültürel ve turistik kısmına sıra gelmişti. Programda Tatvan ve Nemrut Krater Gölü gezisi, Gevaş Selçuklu Mezarlığı ve Celme Hatun Kümbeti ziyareti vardı. Heyetkilerin büyük çoğunluğu Tatvan'ı ve Nemrut Krater Gölü'nü benim gibi ilk defa görüyorlardı. Hem Van Gölü, hem Tatvan ve özellikle de Nemrut Krater Gölü'nün muhteşem manzarası karşısında seyre dalıp gitmekten, bu harika manzara hakkında bilgi verenleri can kulağı ile dinlemekten başka bir şey yapmıyorlardı. Gerçekten de ülkemizin görülmeye değer yerlerinden birisi olduğu hakkında kuşkumuzun olmadığı bu göl gibi görmediğimiz daha nice harika manzaralar vardır. Bilimsel toplantılar bize, ilgi alanlarımız hakkında ne kadar yararlı bilgiler ve açılımlar sağlıyorsa, aynı şekilde bu tür geziler de kültür bilgimiz ve dünyaya bakışımız hakkında o kadar bilgi ve görgü sağlıyor. Her iki etkinliğin bir arada düşünülmesi kesinlikle çok isabetlidir. Bu tür vesilelerle insan, 'Okuyan mı çok bilir, gezen mi?' sözünün boşuna söylenmediğini daha iyi kavriyor. Yaşadığı dünyanın ve kendi ülkesinin doğa, tarih ve kültür değerleri, kendi toplumunun örf, adet ve gelenekleri, yaşam tarzları, hatta konuşulan dilleri vs. hakkında malumatı olmayan bilim adamlarının bir yanının eksik olduğunu vurgulamak isterim. İşte Van'da yapılan toplantı, bu serhat şehrinde şahsen benim için, zannedirim diğer ziyaretçiler için de, bu açıdan büyük kazanımlar sağlamıştır.

SARAYOVA OSMANLININ BIRAKTIĞI GİBİ DURUYOR! Bosna-Hersek Gezi Notları

Ali AKPINAR*

Hz. Âdem'in eşiyle birlikte cennetten dünyaya göçü ile başlayan seyahat, çok yönlü ve bol kazanımlı bir harekettir. Özellikle amaçlı seyahatler, bir yandan insanlar arasında sağlam bağlar kurarken, diğer taraftan nefislerin olgunlaşmasına katkı sağlar, bilgi ve ahlakî donanımları artırır, ekonomik hayatı canlandırır. Kısaca söylemek gerekirse bir bilgi ve kültür pazarı olan seyahat, kendi bereket ve kazanımlarıyla gelir. Biz bu kısa yazımızda Bosna seyahatimizin bize kazandırdığı bazı düşünce, duygu ve tespitlerimizi okuyucularımıza aktarmaya çalışacağız.

Bir Osmanlı Şehri: Sarayova

Bir turizm şirketinin organize ettiği *Dinler arası Diyalog Seminerlerine* katılmak üzere bir grup ilahiyat Hocasıyla birlikte Bosna Hersek'in başkenti Sarayova(Sarajevo)'ya gittik. Sarayova hava alanında lokum ikramı ile karşılandık. Bosna'da çay ve kahveler, genellikle lokumla servis yapılıyor.

Rehberimizin bize verdiği bilgilere göre 4 milyon üç yüz bin nüfusa sahip olan bugünkü Bosna Hersek'in yüz ölçümü 50 bin kilometre kareden biraz fazla. Nüfusun %43 ü Boşnak, %36 sı Sırp, %14 ü Hırvat ve diğer unsurlardan oluşuyor. Cumhurbaşkanlığı üçlü ve dönüşümlü bir sisteme sahip. Yönetimde asıl etkin güç ise Avrupa Birliği ülkelerinin üç yıllığına dönüşümlü olarak atadıkları kişi.

Başkent Sarayova'da Boşnakların oranı %80 leri buluyor. Savaşa rağmen üç halk grubu birlikte yaşamaya devam ediyorlar. Savaş öncesi sözlü marşa sahip olmasına rağmen şu andaki Bosna Millî Marşı, sözsüz yalnızca müzikalden oluşuyor. Boşnak, Hırvat ve Sırp'ların üzerinde bileştikleri bir sözlü marş henüz yazılmamış. Aslında bu da çok anlamlı. Dinlediğimiz müzikal, şairin ***Ağlarım, ağlatamam; hissederim, söyleyemem/Dili yok kalbimin, ondan ne kadar bızarım*** dizelerini hatırlatıp ***anlarsınız ya! Dercesine*** bize çok şeyleri anlattı.

Başkent Sarayova, çoğu Osmanlı yapısı yüze yakın camisi ile bir Osmanlı şehri. Dört bir yanı dağlarla çevrilmiş bir güzelim ova. İdman dağlarının altından çıkan ve Sarayova'nın içinden geçen Bosna Nehri şehre ayrı bir güzellik katıyor. Şehir yeşil

* C.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-mail:lakpinar@cumhuriyet.edu.tr

içerisinde bir dünya harikası görünümünde. Binalar ve insanlar yeşilin içerisinde. Baharın gelmesiyle birlikte yeşil, mavi ve diğer renklerin her tonunu Bosna'da görmek mümkün. Başkent Sarayova yahut Saraybosna olarak biliniyor.

Fatih Sultan Mehmet, at üzerinde meşakkatli yollardan geçerek Sarayova'nın dağlarından güzelim ovayı örünce **'Saray gibi ova'** demekten kendini alamamış, bu yüzden şehre Sarayova denilmiş. Şehirde bir saray bulunduğundan dolayı bu ismin verildiğine dair de bir rivayet var.

1386 da başlayan Osmanlı akınları sonucu Bosna Eyaleti 1463 de fethedilmiş, 1878'de yapılan Berlin Antlaşmasıyla Avusturya-Macaristan'a verilmeye kadar dört yüz seneden fazla Osmanlı hakimiyeti altında kalmıştır.

1984 Dünya kış olimpiyatlarına ev sahipliği yapan bu şirin şehir, 90'lı yıllarda acımasız bir savaşın içerisinde bulmuş kendisini. Büyük stadın yanındaki stat şehitlik olmuş. Zaten Sarayova ve diğer Bosna şehirleri büyük büyük mezarlıklarla dolu. Bir uçtan diğer uca uzayıp giden ve bembeyaz mermer taşlarıyla dopdolu olan mezarlıklar, yeşilin içerisinde kefenlerine bürünmüş şehitlerin dimdik ayakta yaşadıklarını ilan ediyor adeta. Bare adlı büyük mezarlığın ortalarında yatan bir Türk dostu ve büyük âlim *Tayip Okıç Hocayı* dualarla anıp gezimize devam ediyoruz.

Önce şehrin merkezine gidiyoruz ve turistik eşya dükkanlarının bulunduğu Başçarşı içerisindeki Gazi Hüsrev Bey Camii ve külliyesini geziyoruz. Kurşumliye(Selçukiye) Medresesi, Şadırvan, Sarayova'nın adeta arması olmuş tarihi çeşme Osmanlı Sebil'i, Bezistan, Ferhatpaşa Camii, Fatih Camii ve diğer camilerle tarihe gezimiz devam ediyor. Camilerin arasında gördüğümüz Katedral, dün olduğu gibi bugün de öteki ile birlikte yaşamının bugün de mümkün olduğunu güzel bir şekilde ilan ediyor.

Fatih Camiinin minberinde asılı duran yeşil zemindeki beyaz ay yıldızlı Osmanlı Bayrağını soruyoruz camii imamına. **"Terk edip gittiğiniz gündün beri aynı yerde asıl duruyor"** diye cevap alıyoruz. İki şekilde anladık bu özlü cümleyi: terk edip gittiğiniz gündün beri biz, değerlerimize sahip çıkmaya devam ediyoruz. İkinci olarak bu cümle, siz bizi terk ettiniz, bıraktınız, bizimle çok fazla ilgilenmediniz şeklinde sitemli bir cevap gibi geliyor bize.

Şehrin incisi Bosna Nehri üzerindeki Hünkar (Latin) Köprüsünü seyrederiz. Üzerinde (28 Haziran 1914) Avusturya veliahdı Arşidük Franz Ferdinand'ın bir Sırp öğrenci tarafından öldürülmesi sonucu I. Dünya savaşının çıkmasına sebep olan ve tarihe tanıklık eden hüzünlü köprüyü.

İstanbul Süleymaniye Kütüphanesinden sonra, dünyada en fazla yazma eserin bulunduğu Kütüphane binasını uzaktan izliyoruz. Onca tarihi eserle birlikte, insanlık düşmanı oldukları kadar kültür ve medeniyet düşmanı da olan Sırplarca hunharca yakılan büyük bina, **"İbret almazsanız tarih tekerrür eder"** diye inliyor.

Tarihi Kütüphanesi gibi Sarayova ve diğer gördüğümüz şehir ve köylerin hemen hepsinde hala savaşın izlerini görmek mümkün. Birleşmiş Milletlerin savaşın izlerini silme konusundaki ısrarlı ve baskıcı politikasına rağmen hala kurşun, füze ve bomba izleriyle yaralı yüzlerce bina görmek mümkün Bosna'da ve diğer şehirlerde.

Sarayova'da ziyaret ettiğimiz İlahiyat Fakültesi binası tarihî görkemi ile yaşadıklarına tanıklık etmeyi sürdürüyor. Binayı gezdiren Dekan Yardımcısı bize **"Bu bina ne büyük Kadîları (Hâkim/Hukukçuları) yetiştirdi Osmanlı'ya bir bilseniz!"** diye hüzünleniyor. Bosna, hakkında **"İlim İstanbul'da ile bitse, Bosna'da bitmez"** vecizesinin söylendiği bir ilim ve kültür merkezi olarak geçmiş tarihe. Tarihî medrese tarzındaki binanın avlu kısmını dolduran mezuniyet programına gelmiş iki yüzden fazla medrese (lise) ve ilahiyat öğrencisi **"Ecdadın izindeyiz. Gevşemeyin, üzülmeysin, inanıyorsanız en üstün mutlaka sizsiniz!"** dercesine ümit ve heyecanla geleceğe hazırlandıklarını lisan-ı halleriyle haykırıyorlar. Dillerini anlamasak da son derece temiz ve estetik giyimleri ile bizi büyüleyen bay bayan yüzlerce genç adam bunları söylediler bize, onurlu duruşlarıyla. Keşke diyorum İlahiyatlar arasında karşılıklı öğretim elemanı ve öğrenci değişimi olsa da hem zengin tabii atmosferden, hem de ilim ortamından faydalanabilsek!

Hasta döşeğinde **"Öldüğümde beni şehitlerin arasına gömün, ben onlarla birlikte olmak istiyorum"** diyen Bilge Kral Aliya İzzet Begoviç'in mezarının başındayız. Bembeyaz mezar taşlarıyla bir kefen ormanını andıran büyük mezarlığın tam ortasındayız. Ölümsüzlüğü tadan insanların arasında. *Boşnak Müslüman* olmaktan başka suçları olmayan ve tek taraflı bir katliam sonucu katledilen çocuk, kadın, erkek binlerce (iki yüz elli bin) şehidin arasında **"Burada da sizinleym"** dercesine yatan Bilge Kralın mezarının başında. Sağ elini kalbinin üzerine koyarak **"Ölsen de kalbimizdesin Aliya"** dercesine Boşnak asker nöbet tutuyor Aliya'nın başında. Mezar üstü açık son derece mütevazı, bir o kadar da estetik güzellikte bir kubbenin altında. Rahmet yağmurlarına ve gelen ziyaretçilerin dualarına gönlünü açmış bir bilge adamın huzurunda. Ruhun şâd olsun Aliya, makamın cennet olsun deyip yola devam ediyoruz.

Beyaz Kale (Byela Tabya)'ye çıkıp güzelim Sarayova'yı tepeden izliyoruz, tam o sırada şehrin dört bir yanından ezan sesleri yükseliyor ve bunca baskı, zulüm ve katliamlara rağmen **"Yıkılmadık ayakta ve ayakta kalmaya devam edeceğiz"** diye haykırıyor adeta ezanlar tüm cihana.

Saraybosna **yorgun, durgun, kırgın** ve biraz da **dargın** bir şehir görünümünde. Savaş yorgunu bir şehir, savaşın üzerinden on yıl geçmiş olmasına rağmen hala tam olarak kendine gelememiş, yıkık harabe evleri, delik deşik duvarları ile gazî bir kent. Durgun Saraybosna, tabiatın cıvı cıvı canlılığı şehre tam olarak yansımamış, sanki yaraları hala kanıyor, ağrıları hala sızlıyor. Tüm şirinliğine rağmen bunca zulmü kendisine reva gören insanlığa kırgın Saraybosna. Ve zor zamanlarında kendisini yalnız ve yardımsız bırakan kardeşlerine dargın Saraybosna.

Kalesinden tabii güzelliklerin her türlüsü görünen, semaya yükselen minareleriyle **“Ben Müslümanım”** diyen, yeşilin içerisinde bir şirin şehir. Harabe binalarıyla **“Bu zulmün hesabını kim, ne zaman soracak”** diyen boynu bükük bağı yaralı bir kent. F tih’in torunlarına **“Mukaddes emaneti ne yaptınız?”** diye hüzünle inleyen bir gaz .

Akşamleyin Boşnak, Hırvat ve Sırp çocuk ve gen erinden oluşan ve yüze yakın kadrosuyla Sultan Mehmet Fatih Korosundan ilahilerle kendimize geliyor ve tarihe derinlemesine bir yolculuk yapıyoruz. Korodakiler, belki de çoğunun manasını anlamadan onlarca Türkçe ilah  ve marş okuyor. Bir çoğuna yeni yorumlarını katarak hem de. Taleal Bedru, Eyvah Demeden Allah diyelim, Gel gör beni aşk neyledi gibi pek çok klasiğimiz akardiyon, gitar,  d, klarnet, dümbelek, def, ney ve diğer batı enstrümanları eşliğinde söyleniyor.

Veizirler Şehri Travnik

Bizim Őehz deler Şehri Amasya’yı andırıyor. Tabii ki yeşili ve akarsularıyla Amasya’dan çok daha güzel ve gizemli bir kent. Kale, Medrese ve camileriyle  nl  Travnik Şehri. Savaş sırasında önemli bir merkez olarak görev yapmış. Hersekz de Ahmed Paşa, Sokollu Mehmet Paşa başta olmak  zer tarihte onlarca vezir yetiştirmiş Osmanlı’ya. Bugün de Travnik Medresesi tedrisatına devam ediyor. Bizde medresenin olumsuz çağrışımlarına karşın, tarih  tasarımda yapılmış, teknik ve modern donanımlar içerisinde pırıl pırıl bir bina ve içerisinde din ve fen bilimlerini tedris eden cıvıl cıvıl  ğrenciler. Bilgisayar odası, laboratuvar ve tenis masalarıyla ferah ve görkemli iki binada bay bayan öğrenciler eğitimlerine devam ediyorlar. Medresenin girişindeki panoda Fatih’in Boşnaklara tanıdığı imtiyazlar ve engin hoşgörülü cümlelerini içeren meşhur fermanı Türkçe ve Boşnakça olarak yazılıp asılmış duruyor.

Travnik kalesinden Şehre baktığımızda onlarca minare ve camisiyle Osmanlı ve İslam izlerini Şehrin hemen her yanında görmek mümkün. Şehrin ortasından akan Travnik  ayı kenarında kurulmuş dönme su dolaplarının çevirdiği ızgara fırınlarda kuzu çevirmeleri yapılıyor. Her tarafı rengarenk yazı ve motiflerle süslü Alaca (Süleymaniye) Camisinde kıldığımız ikindi namazından sonra cami hocası cemaate dönüp **“Gurbanlar Hojgeldiniz”** diye söze başlayıp cami hakkında Boşnakça bilgi veriyor. Bosna Hersek’teki cami imamları genelde Arapça biliyorlar ve çoğu hafızlardan oluşuyor.

Travnik yolunda Ahmi  köyüne uğruyoruz. Bir yaşından seksen doksan yaşında  ocuk kadın, genç ihtiyaer yüzlerce insanın camiye doldurularak yakılarak katledildiği köyün camisi içerisindeyiz. Camide epey bir ziyaretçi var. Yenilenen cami duvarları ziyaretçilerine **“Nerede kaldınız, yakılıp yıkılırken sizler neredeydiniz”** diye inlemeye devam ediyor hala. Cami avlusunun bir köşesinde bulunan ve  zerine Şehitlerin isimleri kazınmış mermer  bide sessiz ve sitemli bir halde **“Allah yolunda**

can verenlere ağlamak yakışmaz” deyip gözyaşlarını içine akıtmakta, sitemlerini ise suskun ve fakat onurlu duruşuyla cihana haykırmakta.

Mostar

Mostar yolunda yanı başında akan yemyeşil ırmağın kenarındaki Konjic’de mola veriyoruz. Çelebiçi (Çelebiler) beldesinin yanındaki Konjic. Buralara fetih öncesi alperenler Konya’dan gelmişler ilkin. Onlar İslam’ın engin güzelliklerini getirerek buraları fethetmeye hazır hale getirmişler. Konya’dan gelen bu güzel insanlara vefa örneği sunmak için bu şirin beldeye Konyacık anlamına bu isim verilmiş. Lokumlu kahve molasından sonra Mostar’a doğru yola devam ediyoruz. Yine su kenarındaki vahşi cazibeli yeşilliklerin arasında tabii ki!

Mimar Sinan’ın talebesinin arkadaşının boğulması sonucu Neretva Çayı üzerinde inşa ettiği eşsiz özellik ve güzellikteki Osmanlı köprüsünün olduğu Mostar. Savaşta tarumar edilen köprü yeniden yapılmış yapılmasına ama başı dik gibi görünse de hüznle bakıyor köprü altından akan sulara. Bu zulmü kendisine reva görenlere bir şeyler söylemek için başını kaldırmış gibi duruyor, fakat duygularını kelimeler ifade edemediği için susuz ve sakin.

Mimar Sinan Mektebinin eşsiz mimarî özelliklerine sahip tek kemerli sivri köprü, yemyeşil Neretva üzerine 9 sene gibi bir sürede kesme taşlardan yapılmış (1557-1566), güzelliğinden dolayı ona **“Taş kesilmiş ay”** denmiş, hakkında **Taşımış harcını gâzileri, serdarıyla/Taşı yenmiş nice işçisi, mimarıyla.. Hayran olarak bakarsınız da/Hülyanızı fetheder bu hali..** diye şiirler söylenmiş, ama belki birkaç dakika içerisinde yerle bir edilmiş bir hüznün köprüsü. Köprü, savaş sonrası aynı tarzda yeniden inşa edilmiş edilmesine ama, **“Benim suçum neydi de bu insanlar(!) bana bunları revâ gördüler?”** diye sormaya devam etmekte.

Koski Mehmet Paşa Camii ve Karagöz Camiinin avlusunda savaşın korkunç görüntülerini sergileyen bir resim sergisiyle irkiliyoruz. Biz, duvardaki resimlerle irkilirken, o sahneleri yaşayan insanların ruh halini ve onlara bu barbarlığı revâ görenlerin ruhsuz hallerini anlamaya çalışıyoruz.

Köprü’nün yanı başındaki bina duvarları, Sırp hainlerinin kurşun izleriyle göz yaşı kurumuş gözeler gibi durmakta. Minarelerle birlikte aynı kareye, dağın tepesine savaş sonrası dikilen dev bir Haç giriyor. Müslüman Mostar’lılara, **bu şehir yalnızca sizin değil** dercesine. Bosna Hersek’in Bihaç (Haçsız şehir) adlı şehrine inat, minareler arasında anlamsız bir şekilde duran bu tahrik unsuru heykel bir ucube olarak hafızamızdaki yerini alıyor.

Alperenler Tekkesi

Adriyatik Denizine otuz kilometre kadar mesafedeki son Osmanlı kalesi olan Poçiteli köyünü ve kalesini ziyaret edip dönerken yine muhteşem doğa güzellikleri

içerisindeki Alperenler Tekkesine varıyoruz. Mevlevî dervişlerinin kurduğu, Kadirî ve Nakşî Dervişleriyle bugün de işlevselliği devam eden tekkede lokumlu çayımızı içip tarihin derinliklerine yolculuğumuzu sürdürüyoruz.

Tekke dönüşü yolda taş yapı eski bir binanın duvarında bir kitabede şu satırları okuyoruz: **Büniye hâze'l-binâ fi's-sene 1913.** (Bu bina 1913 de yapıldı) Demek ki diyoruz, bin dokuz yüzlü yıllarda bile Arapça ifadeler, bu bölgede anlaşılabilir. Zaten bugün pek çok Bosnalı kendini Boşnak olarak eğil, **Osmanlı** olarak tanıtmakla iftihar ediyor.

Bosna'nın Kaderini Belirleyen Savaş Tüneli

Bir savaştan çok, silahsız bir halka karşı yapılmış bir katliam sonucu iki yüz elli bin insan şehid olmuş, bir o kadar kişi yaralanmış, kırk bin kadına tecavüz edilmiş, bunların on beş bin kadarı hamile kalmış ve yarım milyona yakın insan da göç etmiş Bosna 93 Harbinde ve sonrasında. Sarayova'yı çepeçevre çeviren dağlara Sırplar aylar öncesinden yığınak yapıp abluka altındaki halkın üzerine ateş yağdırmışlar. Sarayova'ya günde ortalama iki bin bomba düşmüş ve bu saldırı üç yıldan fazla devam etmiş.

Sadece Bosna çayının altından kaynadığı İdman Daları Müslüman Boşnakların elindedir ve yardımlar oraya kadar gelmekte ve fakat şehre bir türlü ulaşamamaktadır. Halk sert kış soğuklarında elektrikten yoksun bir halde açlık ve hastalıktan kırılmaktadır. Sığınaklarda ısınabilmek için evlerindeki kitap, koltuk, dolap ne varsa yakmaktadırlar. İşte böyle bir ortamda kazılan 800 metre uzunluğunda, 160 cm yüksekliği ve bir metre enindeki meşhur Tünel imdada yetişiyor. Ve savaşın seyri yavaş yavaş değişip Müslümanların lehine dönmeye başlıyor ki dış güçlerin baskısıyla ateşkes sağlanıyor. Boşnaklar katledilirken seyirci kalanlar, Sırplar'ın yenilgisine tahammül emiyorlar!

Tünelin girişindeki evler harabeye dönmüş, duvarları delik deşik olmuş ama Sırplar, bir türlü tüneli keşfedememişler. Tünelin girişindeki ev bugün, mütevazı bir savaş müzesine dönüştürülmüş durumda. Bilge Kralın giydiği asker elbiseleri, tüneli geçerken kullandığı raylı sistemde giden basit sandalye, diğer savaş giysi ve silahları ile savaş resimlerinin sergilendiği amatör bir müze.

Dönüş için Sarayova Havaalanındayız. Kontrolde geçtikten sonra öğle namazını kılabilmek için mescit ararken bir bayan görevli imdadımıza yetişiyor ve bir poşette bulunan seccadeleri getirip bize bekleme salonunda bir köşe gösteriyor, kıbleyi işaret ediyor. Orada cemaatle namazımızı kılıp bu inceliğinden dolayı görevliye teşekkür edip uçağımıza biniyoruz...

Sona Doğru Bazı Öneriler

Bosna Hersek'in pek çok şehrinde, savaş sonrası pek çok İslam ülkesi adına yapılmış camiler gördük, bize söylenildiğine göre Türkiye'nin müstakil olarak

yaptırıldığı gözle görülür bir cami yahut büyük bir eser yok. Sadece Sarayova'da yıkılan Doğumevinin yerine yaptırılan hastane ve açılışını yapan Başbakan Erdoğan'ın ismi yâd ediliyor. Bir de rahmetli Özal'ı ve yardımlarını hiç unutmamış Bosnalılar. Tabii ki savaş süresince yardımlarını esirgemeyen Türk halkına da minnet duymaktalar. Gönül ister ki ecdadımızın cami, medrese, bedesten, sebil ve benzeri hizmet binalarıyla donattığı savaş sonrası Bosna Hersek'inde, bize ait çok daha fazla eserimiz olsun ve onlar Osmanlının torunlarını da orada temsil etsin.

Rehberimiz bize üzülerken Bosna Hersek'in tekstil, beyaz eşya, oto ve elektronik eşya pazarında İtalya, Almanya başta olmak üzere diğer Avrupa ülkelerinin etkinliğinden bahsetti. Türk yatırımcılar ve girişimciler ise, pek fazla görülüyor. Hatta savaş döneminde gösterilen yakın ilgi kadar bile ilgi alaka yok bugün. Yeni yeni bazı yatırımcı kuruluş ve iş adamları gelmeye başlamış. Yani Bosna Hersek, Türk iş adamı ve yatırımcılarını bekliyor.

Dünyanın pek çok ülkesinde varlığını sürdüren Türk Okulları Bosna'da da Türk bayrağını dalgalandırmaya ve değişik ırk ve renkteki öğrencilerine İstiklal Marşımızı okutmaya devam ediyor. Şimdiye kadar bine yakın mezun öğrencisi ve bir o kadar da mevcut öğrencisi ile bu okullar bizi tanıtmaya ve milletimizin haklı gururu olmaya devam ediyorlar. Yedi Bosnalı'nın şehid düştüğü bir yere yedi binalık büyük bir kampus inşaatı hızla devam ediyor. Emeği geçenlere şükranlarımızı sunarken, Bosnalılara eğitim öğretim alanında daha fazla ve daha çok yönlü katkılarımızın olabileceğini düşünüyoruz.

Daha çiçeği burnunda bir kuruluş olan *Fidan Tours*'un öncülüğünde son iki yılda on binden fazla insan Bosna'ya ziyarete gelmiş, Nisan-Mayıs aylarında ise Türkiye'den gelenler ilk sıralarda yer alıyor. Bosna ruhunun diri ve taze tutulması, karşılıklı ilim, kültür ve ekonomik alışverişlerin gelişmesi için bu ziyaretlerin kesintisiz devam ettirilmesi gerekir temennimizi yineliyoruz.

Tarihte ve Günümüzde Bosna ile ilgili geniş alanlı ve çok yönlü bilimsel araştırma ve tahliller yapılmalı, Bosna Hersek ve diğer Avrupa topraklarındaki Osmanlı İslam kültürüne sahip çıkılmalıdır.

Savaşın çıkış nedenleri, savaş süreci ve sonrasında yaşananlar, yapılanlar, yapılamayanlar çok yönlü olarak değerlendirilmeli, gelecekte benzer yanlış ve sıkıntılara düşmemek için tedbirler alınmalıdır. Bugün Bosnalılar, son savaşın kendi kimliklerine yeniden dönme ve değerlerine sahip çıkma fırsatı olarak görmektedir. Savaşın devam ettiği sıralarda Bosna'ya İsviçre ve Avusturya'dan yardım götüren bir Boşnak Müslüman'ın **Hocam bizler yaşayışımızda Sırplaştık, sonunda Allah bize Sırpları musallat etti** tespiti de bu tezi doğrulamaktadır. Bosnalı bugün değerlerine daha bir coşku ile sarılıp sahip çıkmaktadır.

Son olarak şehitlerimize rahmet, gazilere sıhhat ve afiyet, yaşananların insanlığa ibret olmasını diliyoruz.

M. Kazım ARICAN¹

Kitap tanıtımı

Religious Diversity A Philosophical Assessment (Dini Çeşitlilik: Felsefi Bir Değerlendirme),

David Basinger, Ashgate, New York 2002, 123 s. ISBN 0754615200

Son zamanlarda dinin toplumsal hayattaki yeri ve buna ilişkin sorunlar üzerinde oldukça fazla çalışma ve tartışma yapılmaktadır. Belki de şimdiye kadar olmadığından daha fazla bir biçimde temel dini disiplinlerin dışındaki disiplinler bu konulara eğilmekte dirler. David Basinger de, dini çeşitliliğin felsefi bir değerlendirmesini yaptığı bu eserinde konuya ilişkin belli başlı epistemik sorunlar üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Basinger'in okuyucuya dini çeşitlilik hakkında bir perspektif sunmaya çalıştığı söz konusu eseri, giriş dahil yedi bölümden oluşmaktadır. Eserin ilk bölümü konuya giriş mahiyetinde olup, ilgili bazı temel kavramlar üzerinde durulmaktadır. Özellikle burada katı mutlakçılık/tekelcilik/dışlayıcılık (*hard exclusivism*), ılımlı mutlakçılık/tekelcilik/dışlayıcılık (*soft exclusivism*) yani kapsayıcılık (*Inclusivism*) ve çoğulculuk (*pluralism*) kavramları tanımlanmakta ve analiz edilmektedir.

İkinci bölümde çeşitlilik ve epistemik zorunluluk (*diversity and epistemic obligation*); üçüncü bölümde, çeşitlilik ve doğrulanmış/haklılaşmış inanç (*diversity and justified belief*); dördüncü bölümde, çeşitlilik ve çoğulculuk (*diversity and pluralism*); beşinci bölümde, çeşitlilik ve insanoğlunun ezeli kaderi (*diversity and eternal destiny of humankind*); altıncı bölümde, çeşitlilik ve pozitif apologetikler/dini inanç savunmaları (*diversity and positive apologetics*); yedinci bölümde ise, çeşitlilik ve öğretim (*diversity and teaching*) konuları ele alınmakta ve incelenmektedir.

Yazara göre, bizler, gerçeğin tabiatı hakkında önemli kararlar alma konusunda tamamen zorunluluk altındayız. Örneğin ona göre, maddi varlıklardan daha basitmiş gibi davranır ve konuşuruz. Acaba, bu gerçekte böyle midir? Bizler dışımızdakilere sanki onlar eylemlerinde ahlaki sorumluymuşlar gibi davranırız. Acaba, gerçekte bizler ahlaki sorumluluk konusunda özgür müyüz? Öyle ise, tüm insanların her zaman her yerde uygulayacağı ahlaki mutlaklıklar ya da ahlaki prensipler var mıdır?

¹ Yrd. Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Bu kitap bir nevi, temel metafiziksel sorunların alışlagelenlerinin dışındaki diğer bir konuyla ilgilidir. Yani, insanlar olarak bizimle bağlantılı olan, özellikle bazı ilahi varlık ve alem gibi, gerçekliğin formlarının var olup olmadığıyla ilgilidir. Bu çalışmada yazarın temel hareket noktası ontolojik değildir. Yani yazar, eserinde, eserinde, gerçekte herhangi ilahi bir gerçekliğin var olup olmadığıyla ilgilenmemektedir. Onun, asıl olarak yoğunlaştığı başlıca husus, epistemolojiktir. Yani bizim neyi bilebileceğimiz hakkındadır. Ya da haklı olarak, böyle herhangi bir gerçekliğin tabiatı hakkında ne söyleyebileceğimizle ilgilidir.

İlahi gerçekliğin bazı formları olduğuna inananlar, gerçekte bu gerçekliğin tabiatı hakkında hemfikirse, o zaman, asıl epistemik sorun oldukça açık olacaktır: Biz onu bilebilir miyiz? veya haklı olarak, böyle bir gerçekliğin var olduğuna kesin olarak inanabilir miyiz? Bununla birlikte, yazara göre, görüldüğü kadarıyla, ilahi tabiat hakkında böyle bir düşünce birliği yoktur. Daha doğrusu, farklılığın bulunduğu yerde, görünüşte eşit samimiyete sahip olan bireyler, ilahi olanın kavranması konusunda sık sık birbirine uymayan bir anlayış, tarz ve yapı içerisindedir. İşte, yazara göre, böyle bir dini çeşitlilik gerçeği, ötekini husule getirmektedir. Üstelik bu durum, önemli temel epistemik sorunların da ortaya çıkmasını ister istemez kaçınılmaz kılmaktadır.

Şayet görünüşte samimi ve zeki bireyler ilahi olanın tabiatı hakkında farklı durumdaysalar, herhangi kesin perspektifi savunan birisi, haklı olarak yalnızca kendisinin hakikate sahip olduğunu iddia edebilir mi? Ya da en azından diğerlerinin tümünden hakikate daha yakın olduğunu ileri sürebilir mi?

İşte, söz konusu eser, yukarıda dile getirilen soru ve problemler hakkında analitik din felsefecilerinin düşünceleri yanında, yazarın kendi kıyas ve karşı çıkışlarına yer verdiği bir eserdir. Dolayısıyla, yazarın amacının sadece tartışmalara basit bir katkıda bulunmak olduğu söylenemez. Bilakis o, sorunlara ilişkin ciddi analiz ve eleştirilerle eserin önemli derecede zenginlik kazanmasına imkan sağlamıştır. Zira yazarın vurguladığı üzere çalışma, onun yıllarca süren bu konudaki araştırmalarının bir birikimini ortaya koymaktadır.

Çalışmanın önemli bir tarafı da, ilahi sürecin özel kavramsallaşmalarla anlamlı bir şekilde bireylerin ve grupların (milletleri de içine alacak şekilde) birbirlerini nasıl etkilediğini ele almış olmasıdır. Bu bağlamda o, belirli dini perspektiflerin aktif savunucularının kendileriyle hemfikir olmayanlara karşı nasıl tepki verdiklerini anlamaya ve analiz etmeye çalışmaktadır. Yazar tüm bu konuları, filozofların, özellikle de analitik din felsefecilerinin konuya ilişkin tartışmalarını ve değişik bakış açılarını kendi görüşleriyle değerlendirerek ele almaya çalışmaktadır.

Religious Diversity A Philosophical Assessment isimli eser, dini çeşitliliğin anahtar kavramlarının sınıflanması ve analiz edilmesi noktasında da önemli bir işlevi icra etmektedir. Bu çerçevede yazar öncelikli olarak dini mutlaklılık/tekelcilik/dışlayıcılık (*religious exclusivism*) kavramını açıklanmaya çalışır ve onun dini çoğulculukla karşılaştırmasını yaparak, ondan ayrı ve farklı yönlerine

işaret eder. Ardından, yine bu bağlamda, katı mutlaklılık/tekelcilik/dışlayıcılık (*hard exclusivism*), ılımlı mutlaklılık/tekelcilik/dışlayıcılık (*soft exclusivism*), yani kapsayıcılık (*Inclusivism*) ve aşırı ılımlı mutlaklılık/tekelcilik/dışlayıcılık (*extrasoft exclusivism*), yani çoğulculuk (*pluralism*) kavramlarını analiz etmeye çalışır.

Yazar konunun epistemik yönünü ortaya koyarken önce kendi iddialarını, ardından Plantinga'nın, Gellman'ın, William Alston'un, J.L. Schellenberg, William Wrinwright'in ve Philip Quinn'in fikir ve itirazlarını incelemeye çalışmaktadır. Bu arada çeşitlilik ve çoğulculuk konusunda yazar, John Hick'in düşüncelerine biraz daha fazla ağırlık vermekte, onun bu düşüncelerini sınıflamaya ve analiz etmeye çalışırken Plantinga'nın 'Reformed epistemoloji'sini de bu perspektiften ele almaya ve değerlendirmeye çalışmaktadır.

Netice itibarıyla, eser, dini inancın farklı tarzlardaki izahlarını, felsefi ve epistemolojik açıdan ve bilhassa analitik din felsefecilerinin görüşleri çerçevesinde analiz etmeye çalışmaktadır. Bu anlamda eser, dini çeşitlilik konusunu felsefi ve epistemolojik açıdan incelemesi dolayısıyla önemli bir değere sahiptir. Özellikle, çağdaş din felsefesinin temel problemlerinden olan dini mutlaklılık/tekelcilik/dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk yaklaşımlarını analitik din felsefesi açısından derli toplu ele alarak incelemesi yönüyle de kıymet ve değer arz etmektedir.

Hasan ÖZALP¹

Kitap Tanıtımı

Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı,

M. Kazım Arıcan, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, 192 s., ISBN 975-355-570-9.

Din felsefesi alanında Doktora tezi (Spinoza'nın Tanrı Anlayışı) olarak hazırlanan bu çalışma, hakkında pek fazla araştırma bulunmayan Spinoza üzerine ülkemizde yapılan ciddi çalışmalardan biridir. Eser kısaca bir Giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde Spinoza'nın hayatı ve eserleri ve onun düşünce sistemini oluşturan bilgi kaynakları üzerine durulmaktadır. Baruch Spinoza, Despinosa, Spinosa veya Benedict de Spinoza olarak da isimlendirilen filozof 24 Kasım 1632 de Portekiz'den göç eden zengin bir Yahudi tüccarın oğlu olarak Amsterdam'ın Yahudi mahallesinde doğdu. Eserde zikredilen küçük bir ayrıntının altının çizilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bazı Spinoza yorumcuları, onun İbranice Baruch olan ismini Latince Benedict şeklinde değiştirdiğine işaret ederek, bunun praised yani övülmüş kelimesinin karşılığı olarak ilginç bir şekilde 'Muhammet' kelimesiyle olan benzerliğine dikkat çekmektedirler. Yazarın, Spinoza'nın hayatına ve düşüncelerine ilişkin olarak, özellikle batı literatüründeki hemen hemen bir çok teferruatı gözden geçirecek irdelediği noktalardan birisi de 2. dipnotta değindiği bu ayrıntı, Spinoza'yı biraz daha ilginç kılmaktadır. Yazarın eserde işaret ettiği üzere bu ayrıntı, Spinoza'nın Müslümanlardan etkilenmesinin bir işareti, tesadüfi bir benzerlik ya da Hıristiyan Benedikten mezhebiyle ilintili de olabilir.

Babasının isteğiyle Amsterdam'ın yüksek Yahudi okulunda ilahiyat eğitimi alarak ilköğrenimine başlayan Spinoza, burada Talmut ve Orta Çağ Yahudi din felsefesiyle birlikte Moimanides felsefesini de öğrendi. Ayrıca Hıristiyanlık yanında Eşari ve Gazali bağlamında ilahi determinizm, vesilecilik ve nedensellik düşüncesinden, Natura ve Naturans, Natura Naturata kavramlarını da Thomasçılar vasıtasıyla İbn Rüşd üzerinden Cabir İbn Hayyan'dan aldığı ve bunlardan etkilendiği ifade edilmektedir. Hatta onun, tartışmalı da olsa İbn Tufeyl'in Hay bin Yakzan'ını Hollandaca'ya çevirecek kadar İslam düşüncesiyle yakından ilgili olduğu, buradan önemli bilgiler ve etkiler aldığı belirtilmektedir.

¹ İslam Felsefesi Yüksek Lisans Öğrencisi, hasanozalp66@gmail.com

Bununla birlikte Spinoza'nın, ontolojiden epistemolojiye, değer felsefesinden siyaset felsefesine kadar birçok konuda; Machiavelli, Hobbes, Descartes, St. Thomas, Farabi ve İbn Sina takipçisi Maimonades, İbn Sina ve İbn Rüşd etkisinde olan İbn Gebirol'den etkilendiği ileri sürülmektedir.

Hiç evlenmeyen ve gözlük camı parlaticısı olarak geçimini sağlayan Spinoza, Havra tarafından görüşleri sebebiyle lanetlenmiş ve başarısız bir suikaste dahi uğramıştır. Bütün bunlara rağmen optimist bir kişiliğe sahip olan Spinoza bir çok eser telif etmiş ve bu eserlerinden özellikle *Tractatus'da* işlediği metot bakımından kutsal metin biliminin ve kutsal metin eleştiriciliğinin ilk sistemcilerinden birisi olduğu kabul edilmektedir. Hayatına ve genel düşüncesine ilişkin bazı hususlara işaret edilen ve kendi döneminde yaygın dini ve siyasi anlayışlara aykırı gelen fikirleri dolayısıyla yalnızlığa itilen Spinoza, 23 Şubat 1677'de de yapayalnız bir şekilde ölmüştür.

Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı adlı eserin birinci bölümü, Tanrının varlığı ve tabiatı üzerinedir. Varlık fikrinden hareketle Tanrının varlığı fikrini ortaya koyan Spinoza bu düşüncesinin temeline cevheri yerleştirmektedir. Burada cevher başlığı altında öncelikli olarak düşünce/felsefe tarihinde cevherden anlaşılan şey belirtildikten sonra, Spinoza'ya göre, cevherin birliği, sonsuzluğu ve bölünmezliği üzerine durulmaktadır. Bu bölüm çalışma açısından çok önemlidir. Çünkü bütün sistem bu temel kavramlar üzerine oturmaktadır. Bu sebeple yazar, bir takım marjinal sorularla dağınık ve tutarsız gibi gözükken konuları açıklamaya, uzlaştırmaya ve aralarında bağıntı kurmaya çalışmaktadır.

Burada ilginç olan nokta şudur: Spinoza'nın tanrının varlığı ve tabiatını ortaya koyarken bir cevher teorisi oluşturması, yazarın haklı olarak Spinoza'nın varlık felsefesinden teolojiye nasıl geçtiği üzerine yoğunlaşmasına sebep olmuştur. 'Varlık nedir?' sorusuyla başlayan bölümde felsefe tarihinde varlıkla ilgili tanım ve telakkilere değinilmekte ve arkasından Spinoza'nın varlık tanımını değerlendirilmektedir. Daha sonra Spinoza felsefesinin en temel argümanı olan cevher üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yine felsefe tarihindeki cevher anlayışları genel hatlarıyla teker teker incelenmekte ve değerlendirilmektedir. Biz burada uzun uzadıya Spinoza'nın cevherin varlığı, mahiyeti, birliği, sonsuzluğu ve bölünmezliği tartışmalarına girmeden onun cevherden anladığı şeyi ifade ederek genel ve ortak kanıyı ifade edeceğiz. Spinoza'ya göre cevher; kendi kendisinin nedeni, sonsuz, tek, zorunlu, ezeli ve ebedi olan şeydir. Dikkat edileceği üzere bu tanım doğrudan Tanrı'yla örtüşmektedir. Yani sıfatları bakımından ona taalluk etmektedir.

Daha sonra eserde, Tanrı'nın tabiatı üzerine durulmaktadır. Sabık ifadelerde de geçtiği üzere Spinoza ortaya koyduğu cevher teorisi üzerine Tanrı'nın varlığı ve mahiyetini ikame eder. Şöyle ki o, 'mutlak sonsuz bir varlığa yani sonsuz sıfatları olup, ezeli bir özü, bu sonsuz sıfatlardan her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı' demektedir. Bu bölümde doğrudan doğruya cevher ve Tanrı ilişkisi tartışılmaktadır. Tanrı'nın tekliği konusunda ısrarcı olan Spinoza, onun sonsuzluğu noktasında da ısrarcıdır. Çünkü onun birçok cevheri olması demek birinin diğerini sınırlandırması

demek olacaktır. Oysa Spinoza, sonsuzluktan, başka bir varlık tarafından sınırlandırılmayan şeyi anlamaktadır. Tanrının zorunluluğunu, salt olarak kendi tabiatının zorunluluğu sayesinde var olan ve eylemleri yalnızca kendisi tarafından belirlenen şeye hür denilmesi gerektiğini ifade ederek açıklayan Spinoza, var oluşu ve eylemleri başka bir şey tarafından belirlenen şeyi ise zorlanmış olarak kabul etmektedir. Her biri sonsuz ve ezeli sıfatlardan kurulmuş cevher ya da Tanrı zorunlu olarak vardır. Burada yazarın dikkat çektiği veya Spinoza'ya yönelttiği en önemli soru, 'zorunlu varlıktan çıkan şeylerin sonsuz ve zorunlu olup olmadıkları' meselesidir.

Tanrı'nın varlığının kanıtları başlığı altında ise ontolojik (a priori) ve kozmolojik (aposteriori) kanıtlar üzerine durulmaktadır. Tanrı düşünülüyorsa onun var olması zorunlu olarak gereklidir ve gaye-neden doktrinleri tartışılmaktadır. Tanrı-tavır ilişkisi başlığı altında cevherin modifikasyonları veya kendisinde onun sayesinde kavranacağı başka bir şey incelenmektedir. Burada iki temel kavram dikkatimizi çekmektedir. Natura Naturans ve Natura Naturata. Natura Naturans, yaratan ya da meydana getiren tabiat olarak Tanrı'yı ifade ederken Natura Naturata, Natura Naturans tarafından meydana getirilmiş tavırları ifade etmektedir. Konu uzun uzadıya mantıksal çıkarımlarla tartışılmaktadır. Konunun bu noktasında felsefi ve teolojik bir düşüncenin en hassas düğümü olan Tanrı-alem ilişkisine panteist ve panenteist doktrinler açısından analiz edilen Spinoza'nın bakış açısını görmek mümkündür.

İkinci bölümde metafizik bir varlık olan Tanrı'ya ontolojik bir bakış ya da metafizik bir varlığın ontolojik varlıkla ilişkisi konusu incelenmektedir. Bu başlık altında sıfatlar probleminde genel bir bakış, Tanrı'nın uzam ve düşünce sahibi olması, Tanrı'nın tek ve ezeli-ebedi olması, bilgisi, iradesi, kudreti ve yaratması konuları incelenmektedir. Malum olduğu üzere bu konu üzerinde düşünce tarihi boyunca çok fazla düşünce üretilmiş ve bugüne kadar teizm, deizm, panteizm, panenteizm vs. gibi farklı birçok Tanrı telakkileri ortaya çıkmıştır. Bu başlık altında Tanrı'nın hazır-nazır ve her şeyi kuşatması olarak tanımlanan uzam ve düşünce üzerine durulmaktadır. Yine bu bölümde vahiy, peygamberlik ve mucize gibi sonsuz bir varlık olan Tanrı'nın sonlu varlıklarla ilişkisi ve bu ilişkinin mahiyeti üzerinde durulmaktadır.

Sonuç bölümünde ise, Spinoza'nın cevher merkezli metafizik bir varlık olan Tanrı'yı ne tür bir inanç doktrini içerisine yerleştirdiği değerlendirilmektedir. Bu meydana çalışmanın bütünü de dikkate alındığında Spinoza'nın teist, deist, panteist, akozmik, panentesit, monist ve hatta ateist düşünce doktrinleri açısından nerede yer aldığı görülmüş olacaktır.

Akıcı bir dili olan eseri herkesin rahatlıkla okuyabileceğini düşünüyorum, ancak felsefi ve akademik bir çalışma olması nedeniyle temel felsefi kavram ve ifadelerin kullanımının yoğun olduğuna dikkati çekmek isterim. Spinoza ya da onun Tanrı anlayışına ilişkin ciddi bir emek mahsulü olan bu eser, ülkemizde Spinoza hakkındaki bir takım yanlış anlamaların da önüne geçeceğini düşünüyorum, eser hakkındaki takdiri Spinoza ve felsefe meraklılarına ve okuyucularına bırakıyorum.